

UNIVERSIDAD DE GRANADA
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA GENERAL Y
TEORÍA DE LA LITERATURA



UGR

Universidad
de **Granada**

ESTUDIO LINGÜÍSTICO CULTURAL DEL
ÁRABE PALESTINO ACTUAL.

Tesis doctoral

Presentado por Moayad Neem Sharab

Dirigida por el Dr. Juan de Dios Luque Durán y el Dr. Nader Al Jallad.

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Moayad Neem Sharab
D.L.: GR 760-2012
ISBN: 978-84-693-4420-0

*Para mis padres,
Para mi esposa
Dedico este trabajo*

AGRADECIMIENTOS

Definitivamente, Dios, mi Señor, mi Guía, mi Proveedor, mi Fin Último; sabes lo esencial que has sido en mi posición firme de alcanzar esta meta. Gracias Dios por llenar mi vida de dicha y bendiciones.

Deseo mostrar mi más sincero agradecimiento a todas aquellas personas sin las cuales, este trabajo no habría visto la luz:

Al Dr. Juan de Dios Luque Durán, director de esta tesis, para mi es un honor haber realizado este trabajo bajo su dirección y le estaré siempre muy agradecido porque ha dedicado su valioso tiempo a ello. Por enseñarme que no hay límites, que lo que me proponga lo puedo lograr y que solo depende de mi.

Al Dr. Nader Al-Jallad, codirector de este trabajo, por su apoyo, calidez, sugerencias y confianza. Y por el tiempo que ha dedicado supervisando la elaboración de este trabajo de investigación.

A los profesores del área de Lingüística General en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada: Antonio Pamies Bertrán; Jenaro Ortega Olivares; Alejandro Castañeda Castro, Rosario Alonso Raya y Francisco José Manjón Pozas quienes en mi primer año de estudiante de Tercer Ciclo no escatimaron esfuerzo alguno en proporcionarme de las destrezas y habilidades importantes para desarrollar esta tesis.

A mis profesores en la Universidad de Jordania, Hussein Ad-dweiri e Isabel Alijo Jiménez quienes a sus manos aprendí mis primeras palabras de español.

Al Dr. Sharif Kannana por animarme a seguir adelante y facilitarme el acceso a algunas de las referencias sobre las cuales se basa una parte importante de esta tesis.

A la Agencia Española de Cooperación Internacional sin cuya beca no habría podido realizar esta tesis en España.

A mi familia, especialmente mis queridos padres, por darme la estabilidad emocional, económica y sentimental para poder llegar hasta este logro, que definitivamente no hubiese podido ser realidad sin ustedes. Padre, Madre, sois siempre mi inspiración para alcanzar mis metas, por enseñarme que todo se aprende y que todo esfuerzo es al final recompensa. Vuestro esfuerzo, se convirtió en vuestro triunfo y el mío, os quiero.

A mí querida esposa, Mervat Sharab, por el apoyo emocional incondicional que me proporcionó desde Palestina, por ayudarme a conseguir algunas de las colecciones paremiológicas palestinas. Te quiero.

A mis queridos amigos Ali Abu Dayeh, Marc Franco Tantiña, Antoni Anaya, Ahmad Al-Batran, Muhammad Rayan, Muhammad Al-Smadi, Marina y Ahmed Fasfous, por apoyarme a lo largo de estos cuatro años.

Muchas gracias a todos.

| | |
|---|----|
| INDICE | 5 |
| 0. INTRODUCCIÓN | 9 |
| 0.1. Objetivos | 11 |
| 0.2. Metodología | 12 |
| 0.3. Sistema de transcripción | 13 |
| | |
| 1. RELACIONES ENTRE LENGUAJE Y CULTURA | 15 |
| 1.1. Concepto y definiciones del lenguaje | 15 |
| 1.2. Concepto y definiciones de cultura | 16 |
| 1.2.1. La cultura popular | 22 |
| 1.2.2. Culturas de contexto máximo (<i>high context cultures</i>) y culturas de contexto mínimo (<i>low context cultures</i>) | 22 |
| 1.3. La relación entre lengua y cultura. Lenguaje y visión del mundo | 24 |
| | |
| 2. LA CULTURA Y LENGUA ÁRABES | 31 |
| 2.1. Concepto de la cultura árabe | 31 |
| 2.1.1. Algunos de los valores básicos de los árabes | 32 |
| 2.1.2. Como ven los árabes a si mismos y a los occidentales | 33 |
| 2.1.3. Como ven los occidentales a los árabes | 37 |
| 2.2. El contexto cultural palestino | 38 |
| 2.2.1. Las fases de la cultura palestina según Pedro Montáñez | 40 |
| 2.3. La lengua árabe | 43 |
| 2.3.1. El árabe clásico | 44 |
| 2.3.2. El árabe estándar (el moderno normativo) | 46 |
| 2.3.3. El árabe coloquial (el dialectal) | 47 |
| 2.3.3.1. El árabe dialectal palestino | 50 |
| | |
| 3. SOBRE EL CONTINUO LENGUA-CULTURA. PALABRAS ESPECÍFICAS, PALABRAS CULTURALES Y PALABRAS CLAVE. LOS CULTUREMAS | 53 |
| 3.1. Las palabras clave | 53 |
| 3.1.1. Palabras claves de la cultura palestina | 59 |
| 3.1.1.1. <i>At-tagribeh</i> (la diáspora palestina) | 59 |
| 3.1.1.2. La <i>kúfiyya</i> | 60 |
| 3.1.1.3. La <i>Intifada</i> | 61 |
| 3.1.2. Los conceptos de <i>hálal</i> y <i>harám</i> | 62 |
| 3.1.2.1. Fraseologismos palestinos relacionados con el término <i>hálal</i> | 63 |
| 3.1.2.2. Fraseologismos palestinos relacionados con la palabra <i>harám</i> | 65 |
| 3.1.3. El- <i>šahíd</i> (el mártir) | 66 |
| 3.1.3.1. La traducción de las palabras culturales. El caso del término árabe <i>istišhádi</i> | 71 |
| 3.2. Los culturemas. Definición | 79 |
| 3.2.1. Los criterios para delimitar la noción culturema | 81 |
| 3.2.1.1. Vitalidad, figuratividad y motivación | 81 |
| 3.2.1.2. Productividad fraseológica del culturema | 82 |

| | |
|--|-----|
| 3.2.1.3. Frecuencia de aparición en alusiones textuales, variaciones, explotaciones, chistes, etc. | 82 |
| 3.2.1.4. Complejidad estructural y simbólica | 82 |
| 3.2.2. Origen y procedencia de los culturemas en la cultura árabo-palestina | 82 |
| 3.2.2.1. Antigüedad clásica | 83 |
| 3.2.2.2. Cultura universal | 83 |
| 3.2.2.3. Islam y Corán | 83 |
| 3.2.2.4. Personajes históricos árabes | 84 |
| 3.2.2.5. Personajes artísticos árabes | 85 |
| 3.2.2.6. Cuentos tradicionales palestinos | 86 |
| 3.3. Ejemplos de culturemas en árabe | 86 |
| 3.3.1. Culturemas de origen coránico | 86 |
| 3.3.2. Culturemas de la cultura árabe | 96 |
| 3.3.3. Culturemas árabo-palestinas | 104 |
| 4. INTRODUCCIÓN A LA PAREMIOLOGÍA ÁRABE | |
| 4.1. La tradición oral | 111 |
| 4.1.1. La tradición oral árabe | 112 |
| 4.1.2. La tradición oral palestina | 113 |
| 4.2. La paremiología árabe | 113 |
| 4.2.1. Clasificación de los refranes árabes | 114 |
| 4.3. Las recopilaciones clásicas y las recopilaciones coloquiales | 115 |
| 4.3.1. Colecciones clásicas | 115 |
| 4.3.2. Colecciones coloquiales árabes | 118 |
| 4.3.3. Colecciones palestinas | 122 |
| 4.4. Las recopilaciones de refranes en las que se basa nuestro corpus | 123 |
| 4.4.1. La familia en el refranero popular palestino y árabe. 3abdul- Karím al- Haššāš. | 123 |
| 4.4.2. Los proverbios populares palestinos. 3áyed Muhammad Abu Fardah. | 124 |
| 4.4.3. El compendio de los refranes coloquiales palestinos. Ismá3íl Yusuf. | 124 |
| 4.5. Los refranes como representación social. | 124 |
| 4.5.1. Características y definición de 'refrán'. | 125 |
| 4.5.2. La autoría del refrán. | 128 |
| 4.5.3. La contradicción paremiológica. | 129 |
| 4.5.3.1. La contradicción paremiológica en el refranero palestino. | 130 |
| 4.5.3.1.1. Ejemplos de la contradicción paremiológica de nuestra recopilación: | 131 |
| 5. LA FAMILIA EN LA TRADICION PAREMIOLÓGICA PALESTINA. | |
| 5.1. Las características de la familia palestina: numerosa, patrilineal, patriarcal, endógama y patrilocal. | 138 |
| 5.2. La solidaridad entre parientes y la lealtad a la familia como institución. | 140 |
| 5.2.1 la " <i>wastah</i> ". Una forma de solidaridad en la familia palestina. | 142 |
| 5.2.1.1. Interrelación entre lenguaje y cultura. La sociedad del " <i>wastah</i> ". | 143 |
| 5.3. El reparto de la autoridad dentro de la familia palestina. | 147 |
| 5.4. El reflejo de la familia en la fraseología palestina. | 153 |

| | |
|--|-----|
| 6. ROLES Y ESTEREOTIPOS DE GÉNERO. FEMINIDAD VS. MASCULINIDAD EN EL REFRANERO PALESTINO. | 167 |
| 6.1. Estereotipos reales. El reflejo de las mujeres en el refranero palestino. | 168 |
| 6.1.1. Charlatanas y no saben guardar un secreto. | 169 |
| 6.1.2. Incoherentes, desordenadas y mal educadoras | 172 |
| 6.1.3. Mentirosas, lloronas y gritonas. | 175 |
| 6.1.4. Malvadas, peligrosas, astutas y peores que el demonio. | 177 |
| 6.1.5. Iguales que los animales | 182 |
| 6.1.6. Inmorales, y sexualmente incontroladas. | 183 |
| 6.1.7. Un mal imprescindible. | 186 |
| 6.2. ¿Cómo deberían ser las mujeres? | 188 |
| 6.3. ¿Qué es ser hombre? | 191 |
| 6.3.1. Las pruebas de masculinidad en el refranero palestino. | 194 |
| 6.3.1.1. El hombre preñador. | 195 |
| 6.3.1.2. El hombre proveedor de la familia | 197 |
| 6.3.1.3. El hombre valiente | 200 |
| 6.3.1.4. El hombre generoso y hospitalario. | 201 |
| 6.3.1.5. El hombre que evita ser cornudo | 209 |
| 6.3.1.6. Hombre de palabra | 211 |
| 6.3.1.7. Alejarse de lo femenino. | 212 |
| 6.3.1.8. El hombre resistente. | 215 |
| 6.4. El bigote como símbolo de hombría en la cultura árabo-palestina. Los somatismos basados en las partes del cuerpo. | 219 |
| 6.4.1. La conceptualización del bigote en la cultura palestina. | 221 |
| 6.4.2. Los valores relacionados con el término <i>bigote</i> . | 222 |
| 6.5. ¿Qué piensan las mujeres de los hombres? | 227 |
| | |
| 7. LA FIGURA DE LOS PADRES EN EL REFRANERO PALESTINO. | 229 |
| 7.1. La figura de los padres desde la perspectiva del Islam. | 229 |
| 7.2. Los padres: parientes únicos en la cultura árabo-palestina. | 230 |
| 7.2.1. Relación padre-hijo | 231 |
| 7.2.2. Relación madre-hijo | 232 |
| 7.2.3. Relación padre- hija | 233 |
| 7.2.4. Relación madre-hija | 235 |
| 7.2.5. La relación entre los hermanos. | 235 |
| 7.3. La figura de los padres en la paremiología palestina. | 238 |
| 7.3.1. La madre: sinónimo de piedad, amor y cariño. | 246 |
| 7.3.1.1. Las madres de todos los palestinos. | 247 |
| 7.3.2. La madre en el refranero palestino. | 249 |
| 7.3.3. La madrastra, su nombre basta. | 252 |
| | |
| 8. EL MATRIMONIO EN LA TRADICIÓN PAREMIOLÓGICA PALESTINA. | 257 |
| 8.1. El matrimonio en el Islam. Un paso imprescindible. | 257 |
| 8.2. El matrimonio desde una perspectiva social en la sociedad palestina. | 259 |
| 8.2.1. El matrimonio para los novios. Una perspectiva más individual. | 261 |
| 8.3. El matrimonio y al-3rd (la honra). | 265 |
| 8.4. Las cualidades y los méritos para elegir la pareja. | 275 |

| | |
|---|-----|
| 8.4.1. El amor y el matrimonio en el refranero palestino. | 278 |
| 8.4.2. Las cualidades del marido en el refranero palestino. | 280 |
| 8.4.3. Las cualidades de la esposa. | 283 |
| 8.4.3.1. El compromiso religioso. | 283 |
| 8.4.3.2. La edad. | 284 |
| 8.4.3.3. El buen linaje. | 284 |
| 8.4.3.4. Obedecer al marido | 286 |
| 8.4.3.5. El decoro, el pudor y la honradez. | 287 |
| 8.4.3.6. Inteligencia y la diligencia en las faenas del hogar. | 287 |
| 8.4.3.7. La belleza física. | 288 |
| 8.4.3.8. La riqueza: | 290 |
| 8.4.4. Cualidades ajenas a la presunta esposa. | 291 |
| 8.5. Casarse entre parientes. El matrimonio carnal en la sociedad palestina. | 292 |
| | |
| 9. LA PROCREACIÓN EN EL REFRANERO PALESTINO. | 301 |
| 9.1. La maternidad y las mujeres palestinas. Los niños como garantía para la madre. | 303 |
| 9.2. ¿Es importante el sexo del bebé en la sociedad palestina? | 309 |
| 9.3. Las hijas en la familia como garantía de buena suerte y felicidad. | 314 |
| | |
| 10. LA POLIGAMIA EN LA SOCIEDAD PALESTINA. UNA PERSPECTIVA FRASEOLÓGICA. | 317 |
| 10.1. La poligamia según la paremiología palestina. | 321 |
| 10.2. Marido polígamo como sinónimo de "miserable" | 323 |
| 10.3. La poligamia. Una perspectiva femenina | 326 |
| | |
| 11. ROLES EN LA FAMILIA POLÍTICA PALESTINA: SUEGRAS, NUERAS Y CONCUÑADAS. | 331 |
| 11.1. Cómo son la suegra y la nuera. Estereotipos sociales. | 331 |
| 11.2. El reflejo de la relación suegra - nuera en la tradición oral palestina: una enemistad inevitable | 334 |
| 11.3. Los motivos del odio mutuo. Refranes en boca de la suegra y la nuera. | 337 |
| 11.4. Las concuñadas. | 344 |
| | |
| 12. RELACIONES SOCIALES FUERA DEL SENO DE LA FAMILIA. LOS VECINOS. LOS AMIGOS. | 349 |
| 12.1. Los vecinos en el refranero palestino. | 349 |
| 12.1.2. Las relaciones vecinales. Una perspectiva social. | 350 |
| 12.1.2.1. Refranes sobre los vecinos en la cultura palestina. | 352 |
| 12.2. Las relaciones de amistad. | 355 |
| 12.2.1. La amistad según los árabes. | 355 |
| 12.2.2. La percepción de la amistad en el refranero palestino | 359 |
| | |
| 13. CONCLUSIONES. | 365 |
| 14. BIBLIOGRAFÍA. | 371 |

0. INTRODUCCIÓN

Es imprescindible, antes de empezar, concretar el concepto de "refranero palestino", tomando en consideración el hecho de que la paremiología remite normalmente a una comunidad lingüística más que a un estado-nación. La tierra de Palestina ha sido a lo largo de muchos siglos la cuna de numerosas etnias, culturas, civilizaciones y religiones – Islam, Cristianismo, Judaísmo, etc.

Por lo tanto, y debido a que la paremiología nos ofrece un abanico extenso de posibilidades, es conveniente especificar el campo de este estudio, centrándonos, en este caso, en el refranero árabe musulmán, concretamente, en el árabe dialectal palestino hablado en Cisjordania y la Franja de Gaza.

Hay que reconocer que dentro de las colecciones en las que se basa fundamentalmente nuestro corpus de refranes, se encuentran expresiones populares que no son puramente refranes, porque carecen de algunos de los requisitos o características consideradas como definitorias de un refrán. Sin embargo, no hemos dudado en incorporarlas a este trabajo porque muchos paremiólogos árabes las consideran como *amthāl* (refranes), y se encuentran en las grandes colecciones paremiológicas que hemos consultado para el presente trabajo.

Según Mahdi Jasim (2006:4) los árabes no distinguen lexicográficamente los refranes de otros conceptos o términos paremiológicos (parábola, fábula o apólogo), todos llamados *amthāl*. Pero léxicamente algunos distinguen los "*hikma*", "*qawl*", referidos normalmente a dichos de personajes importantes de la historia (similares a lo que se conoce como apotegma en la cultura occidental). Siguiendo a este criterio, los dichos del profeta Mahoma, conocidos como *hadices*, no deberían ser considerados como *amthāl*, sino como *hikam* (singular *hikma*).

Las comparaciones elativas, conocidas también como *proverbios en relativo* (Melguizo), *comparaciones estereotipadas* (Pamies, 2005)¹, *comparaciones proverbiales* (Luque Nadal, 2005)², *colocaciones comparativas* (Alijo & Al Jallad, 2005)³, o *colocaciones de cuantificación por comparación* (Luque Durán, 2005)⁴.

Al respecto, citando a Mahdi Jasim (2006:5) "no hay un equivalente español común que abarque todos los tipos de *amthāl*. Este concepto de refrán tiene un sentido más amplio que el español *refrán*. Lo más parecido sería *paremia*, pero va más incluso

¹ Pamies, A. (2005): "Comparación estereotipada y colocación en español y en francés", en Luque, J de D & Pamies, A. (eds.): *La creatividad en el lenguaje: colocaciones idiomáticas y fraseología*, Granada: Método.

² Luque Nadal, Lucía (2005): "Las comparaciones proverbiales en inglés. Una aproximación tipológica y traductológica", en Luque, J de D & Pamies, A. (eds.): *La creatividad en el lenguaje: colocaciones idiomáticas y fraseología*, Granada: Método, pp. 381-397.

³ Alijo Jiménez, Isabel & Al Jallad, Nader (2005): "Colocaciones comparativas árabes", en Luque, J de D & Pamies, A. (eds.): *La creatividad en el lenguaje: colocaciones idiomáticas y fraseología*, Granada: Método, pp. 309-408.

⁴ Luque Durán, Juan de Dios (2005): "Las colocaciones de cuantificación por comparación: tradición e innovación en las comparaciones proverbiales", en Luque, J de D & Pamies, A. (eds.): *La creatividad en el lenguaje: colocaciones idiomáticas y fraseología*, Granada: Método, 409-456.

allá, puesto que las comparaciones elativas no se incluyen en las paremias, por no tener carácter racional completo”.

Los *amthál* son, por excelencia, uno de los géneros literarios árabes más antiguos y divulgados del mundo árabe que existen desde los tiempos preislámicos y engloban un tipo de literatura que, en otros países, recibe nombres diferentes, según los matices que adquiera o según su procedencia (Mahdi Jasim, 2006: 6). Los refranes, los proverbios o las máximas son observaciones acuñadas por la experiencia colectiva a lo largo del tiempo, con temas que van desde la meteorología hasta el destino invariable y fatalista de la existencia. Constituyen el bagaje cultural del pueblo en tiempos en los que la tradición oral pasaba la sabiduría popular de una generación a otra.

Cabe señalar al respecto que muchas de las aleyas o expresiones coránicas y las frases del profeta se han hecho proverbiales, y siguen usándose hasta el día de hoy. Muestras de ejemplos proverbiales en la tradición clásica culta árabes se pueden encontrar en el género poético, el más antiguo de la literatura árabe.

Los refranes reflejan la experiencia, la forma de vida, la manera de pensar y el carácter del pueblo que los ha creado. Los árabes dicen que el uso de los refranes en sus pláticas es como “la sal en la comida”, y que son una parte inseparable de la vida e historia de cada pueblo, tan antiguos como las sociedades humanas. Son el resultado de las experiencias de los árabes y los comparan con el espejo en el que se reflejan la moral y las tradiciones del pueblo, así como sus ilusiones (cf. Luque & Manjón, 2002)⁵.

Una parte significativa del refranero palestino procede del refranero árabe en general, donde factores comunes como la religión, la lengua, unas tradiciones y costumbres bastante parecidas contribuyen a estructurar y generar muchas semejanzas en la vida de estos en sus distintos países. Por consiguiente, en las colecciones consultadas de refraneros palestinos existen un gran número de refranes idénticos a los de otros refraneros árabes, aunque la manera de pronunciarlos varía en algunos casos⁶. Los refranes que se recogen en este trabajo de investigación son aquellos que han sobrevivido al paso de estos largos años y siguen teniendo un sentido y un empleo constante.

Los refranes son sumas de experiencias, modos de expresarse, de reflejar normas y formas de vida. Personas en todos los rincones del mundo usan los refranes para transmitir mensajes de sabiduría, de conocimientos, de experiencias, de sentimientos y emociones y de opiniones sobre los distintos aspectos de la vida humana y de las interacciones del hombre con el entorno.

⁵ Luque Durán, J. de D. & Manjón Pozas, F. J. (2002): "Claves culturales del diseño de las lenguas: fundamentos de tipología fraseológica", en *Estudios de Lingüística del Español* 16: 1-13.

⁶ Cabe señalar en este sentido que la cercanía geográfica sigue como generador de influencia paremiológica mutua entre Cisjordania y Jordania, y también entre la Franja de Gaza y Egipto.

0.1. OBJETIVOS

En esta tesis hemos pretendido recoger una antología, a nuestro parecer, de los refranes más usados en la actualidad, o sea, aquellos que no han perdido los criterios de motivación ni de difusión, ni el contexto social donde siguen teniendo sentido y empleo constante. En esta antología sobresalen elementos y temas extralingüísticos como las relaciones dentro y fuera de la familia, y los criterios que determinan tales relaciones.

La sabiduría de los pueblos se ha transmitido en forma oral de generación en generación desde tiempos remotos. Parte de esta sabiduría se encuentra en los refranes y dichos. Los refranes expresan con claridad las experiencias humanas. En pocas palabras comunican una idea completa. En ellos se encuentran enseñanzas, son profundos y nos hacen pensar en su contenido profético. Algunas veces se encuentran escritos en forma de versos con cierto ritmo, lo que hace que sean fáciles de memorizar, otras, son simplemente frases cortas; siempre llevan consigo un consejo o enseñanza. Su producción es permanente, dado que nuestra lengua está viva y se van incorporando nuevas palabras y nuevos conceptos. Las personas de todas las partes del mundo usan los refranes para transmitir su sabiduría, sus conocimientos, sus experiencias y sus sentimientos. Muchos refranes que se originaron hace miles de años son válidos aún (Sevilla & Cantera 2002: 22-78)⁷.

Uno de los objetivos principales de esta investigación consiste en reflejar y manifestar la manera de percibir y conceptualizar el mundo según los palestinos, en función de las relaciones sociales que existen entre los integrantes de la sociedad palestina dentro y fuera de la estructura de la familia o la tribu. Los refranes en este caso son fuentes cargadas de información sobre el funcionamiento de las normas, conductas y pautas de comportamiento y conductas en la sociedad palestina.

Con esta tesis procuramos contribuir a difundir tanto el dialecto como la cultura del pueblo palestino en occidente de forma general, y en España de forma más especial. También se utiliza el fenómeno paremiológico para presentar la estrecha relación entre la lengua y cultura a través de una antología de refranes escogidos del corpus, sobre el cual se basa el presente trabajo.

Se puede resumir los objetivos de esta tesis en los siguientes puntos:

1. Indagar la relación entre el lenguaje y la cultura y destacar la plasmación de los hechos culturales en lingüísticos tomando como ejemplo la cultura y el lenguaje palestinos.
2. Resaltar la importancia del papel que desempeñan los refranes a la hora de contribuir a la formación de las formas de pensar, sentir, relacionarse y vivir de los miembros de una sociedad determinada dependiendo de las relaciones que tiene el individuo con los miembros de su familia, tribu, vecindad y amigos.

⁷ Sevilla Muñoz, J & Cantera Ortiz de Urbina (2001): *1001 refranes españoles con su correspondencia en ocho lenguas (alemana, árabe, francesa, inglesa, italiana, polaca, provenzal y rusa)*. Madrid: Eunsa.

3. Dar a conocer a la comunidad científica o a quien pueda interesar aspectos relevantes de la cultura árabe y de la historia de la paremiología árabe y palestina.
4. Difundir y despertar el interés por el dialecto y la cultura palestinos a través de su refranero.
5. Resaltar la importancia de la familia en la sociedad palestina como fuente de orgullo, protección y solidaridad para el individuo.

0.2.METODOLOGÍA

La tesis se estructura en catorce capítulos. El primer capítulo es una introducción sobre los conceptos de lenguaje y cultura, que se divide en dos apartados principales. El primer apartado es una presentación de las distintas definiciones del término lenguaje, mientras en el segundo apartado abordamos el término cultura, y resaltamos que lenguaje y cultura son dos realidades inseparables.

El segundo capítulo se refiere a los campos de la cultura y la lengua árabe en general, y el caso palestino de forma especial, y se divide en cuatro apartados. En el primero resaltamos algunos de los valores de la cultura árabe: cómo ven a sí mismos y cómo ven a Occidente, también subrayamos lo que creemos que son las imágenes preconcebidas y los estereotipos de la mentalidad occidental sobre los árabes y su forma de ser. Dedicamos el segundo apartado a la cultura palestina sobre la que versan los refranes de nuestro corpus, y comentamos las fases históricas de esta cultura inseparable de su ambiente cultural árabe. El tercer apartado introduce a la lengua árabe en sus tres variedades: el árabe clásico, el normativo y el dialectal. Se aporta una información general sobre los distintos dialectos árabes, y se presta más atención al dialectal palestino.

En el tercer capítulo se abordan dos de los resultados de la plasmación de la cultura en hechos lingüísticos: las palabras culturales y los culturemas. Tras analizar las opiniones de los estudiosos más importantes que abordaron el tema de las palabras culturales y específicas, presentamos algunos ejemplos de esta realidad fraseológica tanto de la cultura árabe como de la palestina. En cuanto a los culturemas, investigamos su definición, sus características y las formas en que se reflejan en el lenguaje de una sociedad determinada. Al final, presentamos algunos de los culturemas árabes y palestinos con ejemplos de estos tal como aparecen en textos argumentativos, textos periodísticos, chistes, canciones, etc.

El cuarto capítulo se refiere a los conceptos asociados a la noción de refrán y se divide en cinco apartados. En el primero se ofrece una introducción sobre la tradición oral árabe y palestina como el marco general que engloba el arte de los refranes populares. En el segundo apartado abordamos la historia de la paremiología árabe y la clasificación de los refranes árabes según algunos estudiosos. Aprovechamos el tercer apartado para enumerar las obras paremiológicas árabes y palestinas más destacadas, tanto en el árabe clásico como en el dialectal de cada sociedad árabe determinada. En el cuarto apartado presentamos las colecciones paremiológicas palestinas sobre las cuales se basa nuestro corpus. En el quinto apartado se refiere a algunos de los conceptos asociados a la naturaleza y función del refrán, y en él analizamos las distintas definiciones de refrán, además de investigar temas generales como las

características del refrán, los refranes como representación social, la autoría del refrán y la contradicción paremiológica. Concluimos este apartado presentando algunos ejemplos de la contradicción paremiológica sacados de nuestro corpus.

Los capítulos que se extienden del quinto al duodécimo constituyen el cuerpo central de la tesis. Consisten en una antología comentada de refranes y dichos palestinos seleccionados de las recopilaciones a las que hemos recurrido durante la investigación. Los 613 refranes que hemos recopilado están ordenados temáticamente en función de las cuestiones que hemos elegido en virtud de su capacidad de proporcionar una visión general de la sociedad palestina en lo que se refiere al modo de vivir, pensar e interrelacionarse con los demás. Estas cuestiones abordan los siguientes temas (siempre desde una perspectiva paremiológica): la familia palestina, sus características y su importancia para el individuo (el quinto capítulo); los roles y estereotipos de género, la masculinidad y la feminidad en la sociedad palestina (el sexto capítulo); la figura de los padres, la relación entre ellos y los hijos y la relación entre los hermanos en la familia palestina (el séptimo capítulo); el matrimonio como un paso imprescindible en la sociedad árabo-palestina y las cualidades de la futura pareja (el octavo capítulo); la procreación (el noveno capítulo); la poligamia (el décimo capítulo); los roles en la familia política: suegras, nueras, cuñadas y concuñadas (el decimoprimer capítulo); y el decimosegundo capítulo del cuerpo central de la tesis va destinado a las relaciones fuera de la estructura familiar: las relaciones de vecindad y amistad.

En cuanto a la disposición interna de cada refrán hemos optado por la siguiente organización expositiva: en primer lugar se ofrece el refrán en árabe dialectal palestino, luego viene la transcripción latina (explicada en una tabla aparte que se puede consultar en las páginas 13 y 14 del volumen), posteriormente la traducción literal, o sea, una equivalencia "palabra por palabra". Finalmente se ofrece la traducción del refrán en cuestión, más unos comentarios resumidos que clarifican la/s idea/s que transmite.

Gracias a algunas obras y colecciones paremiológicas árabes hemos podido registrar las variantes árabes de los refranes dialectales palestinos con el objetivo de permitir al lector comparar las distintas perspectivas del pensamiento árabe.

La tesis termina con la exposición de las conclusiones, seguidas de la bibliografía.

0.3.SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

Para favorecer la comprensión de un texto o una frase simple y facilitar una mayor aproximación a la entonación o pronunciación representada en los numerosos ejemplos - tanto en árabe estándar como en dialectal palestino- que contiene el presente estudio, y para reflejar la musicalidad, el ritmo, la rima y todos aquellos efectos sonoros que conciernen a la producción oral, sería necesario utilizar un sistema de transcripción que pueda servir como puente para llegar al otro lado del río. Por eso, se recurre a un sistema creado por el investigador, muy similar al que se encuentra en el diccionario del dialecto palestino " The Olive Tree Dictionary" de Elihay, J.

| Letra | Transliteración | Letra | Transliteración |
|-----------------|-----------------|---------|-----------------|
| Las consonantes | | | |
| أ | a | ض | <u>d</u> |
| ب | b | ط | <u>t</u> |
| ت | t | ظ | <u>dh</u> |
| ث | th | ع | 3 |
| ج | j | غ | g |
| ح | <u>h</u> | ف | f |
| خ | kh | ق | Q |
| د | d | ك | k |
| ذ | dh | ل | l |
| ر | r | م | m |
| ز | <u>z</u> | ن | n |
| س | s | ه | h |
| ش | š | و | w |
| ص | <u>s</u> | ي | y |
| Las vocales | | | |
| a larga | á | e larga | í |
| e corta | e | o larga | ú |
| o corta | u | hamza | ' |
| | | | |

1. RELACIONES ENTRE LENGUAJE Y CULTURA.

1.1. Concepto y definiciones del lenguaje.

El lenguaje⁸ es un medio de comunicación, pero es también un modo de pensar, una forma de acceder a la realidad que nos rodea mediante su aprehensión, reproducción y, por qué no, interpretación (Lévi-Strauss, 1964)⁹. Es el primer sistema simbólico que se utiliza para estructurar la experiencia, vehículo de comunicación y comportamiento lingüístico, esto último como una forma más de comportamiento (García Meseguer, 1994)¹⁰. Se trata del primero de los signos culturales, siendo la comunicación el proceso constitutivo y central de todas las sociedades y culturas. (Serrano, 1980)¹¹. De alguna manera y hasta cierto punto, reproduce la realidad y el mundo, pero sometido a una organización propia, simbolizándolo; hay, pues, una íntima y continua relación entre lenguaje y experiencia humana; lengua y sociedad se implican mutuamente (Benveniste, 1984)¹². El lenguaje soporta la vida cognoscitiva y la comunicación. No es un espejo de la realidad, ni herramienta natural, impone su punto de vista sobre el mundo al que hace referencia y la utilización de la mente con respecto a dicho mundo (Wittgenstein, 1988)¹³. De alguna manera, la lengua en la que venimos a la vida inteligente es el arreglo al cual estructuramos nuestra forma de aprehender la realidad.

Según esto, el pensamiento toma cuerpo en los modelos predeterminados de la lengua en la cual hablamos (García Meseguer, 1994). El lenguaje refleja la realidad social, pero también la crea y produce (Violi, 1991)¹⁴; la lengua refleja la sociedad y la cultura en que se usa, a la vez que modela esta sociedad (Burke, 1996)¹⁵; de hecho se trata de un asunto social por excelencia (Ducrot y Todorov, 1984)¹⁶. Un sistema de comunicación inserto en un sistema social, es proceso cognoscitivo a la vez que comportamiento simpático, actitud esencial y germinación social. Es, en definitiva, un instrumento de objetivación y legitimación de la realidad (Ricci y Zani, 1990)¹⁷.

⁸ El lenguaje es el conjunto de sonidos articulados con los que las personas ponen de manifiesto lo que sienten y piensan (DRALE, 1992); es el conjunto de mensajes que dan a entender un cosa (Larousse, 1995, García-Pelayo, Ramón & Testas, Gross y Jean (2005) *Larousse diccionario general Español-Francés, Français-Espagnol*. Barcelona : Larousse) (Larousse., La lengua es un todo en sí, un principio de clasificación, una convención, un sistema de signos que expresan ideas (Saussure, 1980 (Saussure, Ferdinand de.: (1980): *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal); Giraud, 1983) (Giraud, Pierre. (1983): *La semiología*, México: Siglo XXI); se trata del conjunto de palabras del lenguaje hablado o escrito, propio del pueblo (Larousse, 1995). Por habla se entiende un acto individual de voluntad e inteligencia (Saussure, 1980), es la facultad de acción de hablar (DRALE, 1992).

⁹ Lévi-Strauss, Claude. (1964): *El pensamiento salvaje*. México: Fondo Económico de Cultura.

¹⁰ García Meseguer, Álvaro. (1994): *¿Es sexista la lengua española? Una investigación sobre, el género gramatical*. Barcelona: Paidós.

¹¹ Serrano, Sebastián. (1980): *Signos, lengua y cultura*. Barcelona: Anagrama.

¹² Benveniste, Emile. (1984): *Problemas de lingüística general (I)*. México: Siglo XXI.

¹³ Wittgenstein, L. (1998): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

¹⁴ Violi, Patricia (1991): *El infinito singular*. Madrid, Cátedra.

¹⁵ Burke, Peter. (1996): *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona: Gedisa.

¹⁶ Ducrot, Oswald Y Todorov, Tzvetan. (1984): *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Grijalbo.

¹⁷ Ricci Bitti, Pío E. y Zani, Bruna. (1990): *La comunicación como proceso social*. México: Grijalbo-CONACULTA.

Resumiendo, podemos asegurar que el término lenguaje presenta varias acepciones, aunque sin variaciones significativas. Estas obedecen, principalmente, al ámbito particular de cada estudio, en concordancia con las necesidades propias de cada enfoque. Se cita aquí una definición generalizada que proporciona el diccionario Enciclopédico Espasa, en su edición española de 1985:

"Lenguaje. Conjunto de sonidos articulados con que el hombre manifiesta lo que piensa o siente - Idioma hablado por un pueblo o nación, o por parte de ella - Manera de expresarse - Estilo y modo de hablar y de escribir de cada uno - Uso del habla o facultad de hablar - Conjunto de señales que dan a entender una cosa - Conjunto de caracteres, símbolos, representaciones y reglas que permiten introducir y tratar la información en un ordenador".

1.2. Concepto y definiciones de cultura

Afirma Lucía Luque Nadal (2010:9) que la palabra *cultura* proviene del latín *cultura*, término bajo el que se englobaba todo lo que tuviera relación con los cultivos y la explotación de la flora y la fauna. La palabra *cultura* en latín derivaba de *Cultivāre*, de *Cultīvus* (labrado), del latín *cultus*, participio pasado de *colere* (labrar).

Márkus (1993)¹⁸ afirman que fue en Alemania en el siglo XIX cuando el término *cultura* con la significación actual pasó a formar parte del lenguaje común. Desde entonces el término pasó del latín medieval a todas las lenguas europeas como un término académico.

En cuanto al desarrollo del término a partir del siglo XVII, 'cultura' entra en competición con los conceptos de 'civilización' y de 'Bildung'. Según Poncela, Anna, (2002: 23)¹⁹, *cultura* es un término derivado de *cultivo*, y también de *culto*, en el sentido ritual, y cuya explicación desde las ciencias sociales se inicia a mediados del siglo XVIII en el ámbito germánico, dado que las lenguas románicas utilizaban la palabra *civilización*.

Citando a Lucía Luque Nadal (2010:9):

"cultura y civilización pueden ser usados en inglés y francés como sinónimos, aunque pueden también ser contrastados, siendo utilizado 'cultura' para el proceso individual de desarrollo intelectual y moral, mientras que 'civilización' se usa como 'proceso de desarrollo colectivo' (político y tecnológico)".

Sobre el concepto *cultura* hay multitud de definiciones²⁰, especialmente desde la disciplina antropológica, ya que es su objeto de estudio junto, podríamos decir, al hombre y a la mujer.²¹ En palabras del profesor Gerd Wotjak (2007:213)²²:

¹⁸ Márkus, György (1993): "Culture – The making and the make-up of a concept. An essay in historical semantics". *Dialectical Anthropology* 18 (1), pp. 3–29.

¹⁹ Poncela Fernández, Anna María. (2002): *Estereotipos y roles de género en el refranero popular*. Barcelona: Anthropos Editorial.

²⁰ Véase al respecto: Echevarría, Bolívar (2001): *Definición de la cultura: curso de filosofía y economía 1981-1982*. México: Itaca,

“No existe consenso todavía ni en cuanto a la definición de cultura ni en lo que se refiere a la interrelación existente entre lengua, cognición y cultura. Tropezamos con unas 400 definiciones parcialmente distintas de lo cultural...”

A pesar de las varias definiciones concurrentes que se presentan, en nuestras consideraciones, vamos a tener en cuenta lo que dijo al respecto Zojer (2001:50)²³ en lo que respecta a las características comunes para la mayoría de las definiciones de la cultura que vamos a mencionar a continuación:

- a) Las culturas nunca suelen ser homogéneas; todas las culturas ya son culturas mixtas, híbridas o mestizadas;
- b) Las culturas no suelen ser estáticas, sino que constituyen entidades históricamente evolucionadas y que siguen expuestas a perpetuas modificaciones; además de aspectos idiosincrásicos, paraculturales y diaculturales, debemos tener en cuenta también la existencia de fenómenos culturales que se dan en varias paraculturas y diaculturas;
- c) Las culturas influyen en todas las esferas de la vida humana, es decir, se manifiestan en todos los productos y en todas las actividades del pensamiento humano y la interacción social (o sea, en poesía, construcción de carreteras; música y en reglas que determinan o guían nuestra convivencia), manifestándose la cultura ante todo en la actitud de los seres humanos ante lo novedoso y lo ajeno, así como ante ideas, sistemas de valores y formas de la vida, costumbres, etc.;
- d) Todas las culturas por definición tienen el mismo valor.

A finales del siglo XIX, encontramos una definición descriptiva de la cultura. En palabras de Edward B. Tylor (1995:29) [1871])²⁴ la cultura es: “...aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre. La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre”.

Para Franz Boas (1930: 74)²⁵ “la cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se van afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida que se ven determinadas por dichas costumbres”.

²¹ Véase también Mosterín, Jesús. (2009): *La cultura humana*. Madrid: Espasa Calpe; Morató, Arturo Rodríguez. (2007): *La sociedad de la cultura*. Barcelona: Ariel; White, Leslie A. (2002): *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Paidós.

²² Wotjak, Gerd (2007b): “Lengua y cultura: fraseologismos que definen la actitud de los alemanes ante la alimentación”. En Luque y Pamies (eds.): *Interculturalidad y lenguaje II*, págs. 213-234. Granada, Método.

²³ Zojer, Hans. (2001): *Der Interkulturalität auf der Spur. Folgt der Interkulturellen Kommunikation und der Interkulturellen Germanistik nun die Interkulturelle Übersetzung*: In: *Lebende Sprachen*, H. 2, S. 49-53. Citado en Wotjak, Gerd. (2007): “Algunas reflexiones acerca de lengua y cultura” en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*, págs. 201-212, Granada, Método.

²⁴ Tylor, Edward B. ([1871]1995): “La ciencia de la cultura”. En Kahn, J. S. (comp.): *El concepto de cultura*. Anagrama. Barcelona.

²⁵ Citado por Kahn, J.S. (comp.) (1975): *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona, Anagrama

Por su parte, Ruth Benedict, discípulo de Boas, afirma en su obra *Patterns of culture* (1934)²⁶ que la cultura de un determinado pueblo es única y solo puede ser entendida en profundidad desde sus propios términos.²⁷

La escuela británica de antropología adopta posiciones parecidas a las de sus colegas norteamericanos como Boas y Benedict. Así, para Malinowski: “Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural, la otra rama del estudio comparativo del hombre. Normalmente se la denomina cultura en la moderna antropología y en las ciencias sociales. (...) La cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. La organización social no puede comprenderse verdaderamente excepto como una parte de la cultura” (Malinowski, [1931]1975:85)²⁸.

Crawford (1921:79)²⁹ define la cultura como “la suma de todos los ideales, actividades y cosas materiales que caracterizan a un grupo de seres humanos”. Definición que hace hincapié en la cultural material de un determinado grupo social como el elemento identificativo del mismo. Childe (1951:16)³⁰ define la cultura como “[una cultura] es la expresión material duradera de una adaptación a un entorno, tanto humano como físico-geográfico, que posibilita la supervivencia y desarrollo de la sociedad.” Desde este punto de vista, los edificios, herramientas, armas, ornamentos y otros elementos de supervivencia tienen un carácter funcional y están interrelacionados en un todo.

Locke & Parker (1994)³¹ resaltan que la cultura denota patrones de conducta habitual, características de un grupo social, que son transmitidas de una generación a la siguiente a través de la comunicación simbólica. Según Sherzer (1984)³² la *cultura* es: “sistemas regulados, percepciones y creencias acerca del mundo en términos simbólicos”. En este mismo sentido se expresa Salzmann (1998)³³: “[Cultura] se entiende como referido al modelo total de comportamiento humano aprendido que se transmite de generación en generación”.

El antropólogo Clifford Geertz (1973)³⁴ es uno de los que ha resaltado y defendido con sólidos argumentos el papel de la lengua, y en particular al léxico, como

²⁶ Benedict, Ruth (1934): *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.

²⁷ Citado por Luque Nadal, Lucía (2010): *Fundamentos teóricos de los diccionarios lingüístico-culturales*. Granada: Granada Lingvistica.

²⁸ Malinowski, B. (1931): *Culture*. *Encyclopedia of the Social Sciences* 4. London: Routledge.

²⁹ Crawford, O.G.S. (1921): *Man and his past*. Oxford University Press. London, citado por Luque Nadal, Lucía (2010): *Fundamentos teóricos de los diccionarios lingüístico-culturales*. Granada: Granada Lingvistica.

³⁰ Citado por Luque Nadal, Lucía (2010:12).

³¹ Locke, D. C. y Parker, L. D. (1994): “Improving the multicultural competence of educators”. En P. Pedersen y J. C. Carey (eds.): *Multicultural counseling in schools* (pp. 39–58). Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.

³² Sherzer, Joel (1984): *Language in use: readings in sociolinguistics*. New Jersey: Prentice-Hall.

³³ Salzmann, Z. (1993): *Language, culture and society: an introduction to linguistic anthropology*. Colorado. Westview.

³⁴ Geertz, Clifford (1973): *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New Cork, citado por Luque Nadal, Lucía (2010): *Fundamentos teóricos de los diccionarios lingüístico-culturales*. Granada: Granada Lingvistica.

transmisor de un sistema de concepciones, valores y actitudes comunes a todo un grupo lingüístico-social El propio Geertz afirma:

“El concepto de cultura al que yo me adhiero denota un modelo de significados codificado en símbolos y transmitido históricamente; un sistema heredado de concepciones expresadas en formas simbólicas mediante las cuales los humanos comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes respecto a la vida” (1973:89).

Geertz (2003:20)³⁵ critica como ejemplo de ‘dispersión teórica’ tipos de definición de la cultura como el que hace Clyde Kluckhohn en su obra *Mirror for Man* (1944)³⁶. Kluckhohn define la cultura como:

- 1) “el modo total de vida de un pueblo”.
- 2) “el legado social que el individuo adquiere de su grupo”.
- 3) “una manera de pensar, sentir y creer”.
- 4) “una abstracción de la conducta”.
- 5) “una teoría del antropólogo sobre la manera en que se conduce realmente un grupo de personas”.
- 6) “un depósito de saber almacenado”.
- 7) “una serie de orientaciones estandarizadas frente a problemas reiterados”.
- 8) “conducta aprendida”.
- 9) “un mecanismo de regulación normativo de la conducta”.
- 10) “una serie de técnicas para adaptarse, tanto al ambiente exterior como a los otros hombres”.
- 11) “un precipitado de historia”.

Hacia la década de los años cincuenta, la cultura es definida por una corriente antropológica como “*lo que uno debe conocer (saber o creer) para comportarse aceptablemente de acuerdo a las normas de los demás*”, lo que traslada la cultura al interior de la mente, interpretando a la cultura más bien como la construcción o representación simbólica aprendida por los individuos, lo que obligaría a los antropólogos a realizar una descripción de los fenómenos culturales que sean congruentes tanto con el fenómeno analizado como con las conceptualizaciones de los nativos.

Un ejemplo de este paradigma de la antropología lo podemos encontrar en los trabajos de la antropóloga española María Jesús Buxó i Rey (1983: 33) para quien “*la cultura es el sistema de conocimiento a partir de cuyos significados el ser humano tamiza y selecciona su comprensión de la realidad en sentido amplio, así como interpreta y regula los hechos y los datos de comportamiento social*”³⁷.

En el mismo sentido destacamos la definición de cultura de Goodenough (1964: 36)³⁸

³⁵ Geertz, Clifford (2003): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. (Traducción del original *The Interpretation of Cultures*, 1973, Nueva York: Basic Books, Inc.)

³⁶ Kluckhohn, Clyde (1944): *Mirror for Man*. New York: Fawcett.

³⁷ Buxó Rey, María Jesús. (1983): *Antropología lingüística*. Barcelona: Anthropos.

³⁸ Goodenough, Ward. (1964): "Cultural Anthropology and Linguistics", in Hymes, Dell (ed.) *Language in Culture and Society*, New York: Routledge

*"La cultura de la sociedad consiste en todo aquello que conoce o cree con el fin de operar una manera aceptable sobre sus miembros. La cultura no es un fenómeno material: no consiste en cosas, gente, conducta o emociones. Es más bien una organización de todo eso. Es la forma de las cosas que la gente tiene en su mente, sus modelos de percibirlos, de relacionarlos o interpretarlos. Como tal, las cosas que las personas dicen y hacen, sus disposiciones y eventos sociales, son producto o subproductos de su cultura en que se aplican a la tarea de percibir y hacer frente a las circunstancias."*³⁹

Esta definición es una de las más importantes y productivas al respecto, porque aborda simplemente una de las cuestiones más relevantes al respecto. En primer lugar, ¿Cuál es el papel de la cultura en la vida humana?, ¿Cómo se ve por los miembros de una sociedad particular? ¿Cuál es la relación que vincula una cultura con otra? Además, demuestra que la cultura consiste en normas para decidir qué es, qué puede ser, qué es lo que uno piensa acerca de, qué hacer con, y para decidir cómo ponerse a hacerlo.

En este mismo sentido, House (2002: 93)⁴⁰ señala que la cultura es una fuerza vinculante que permite a los seres humanos posicionarse frente de los sistemas de gobierno, los dominios de actividades y las creencias religiosas, y los valores que expresa el pensamiento humano en sí. En su libro "La cultura y sus funciones" I. Savranski (1983: 7)⁴¹ define la cultura de la siguiente manera:

"La cultura es un sistema complejo que funciona con determinada integridad y dinamismo. Incluye un conjunto de diversos subsistemas, los cuales desempeñan un papel esencial en la creación y difusión de los valores espirituales".

En 1978 Göhring había propuesto una definición amplia de cultura que él relaciona con la cognición cuando dice:

"La cultura abarca todo lo que debemos saber, dominar y sentir para poder juzgar dónde o cuándo los participantes de una determinada cultura se están comportando de acuerdo o no con las expectativas de la comunidad sociocultural donde vive. Necesitamos este saber para poder adaptar nuestro propio comportamiento a las convenciones de conducta imperantes en la comunidad correspondiente, siempre y cuando no estemos dispuestos a padecer las consecuencias de un comportamiento que no se adecue a las normas. La cultura abarca también todo lo que una determinada persona tiene que saber y

³⁹ Texto original en inglés: "A society's culture consists of whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members. Culture, being what people have to learn as distinct from their biological heritage, must consist of the end product of learning: knowledge [...]; it is not a material phenomenon; it does not consist of things, people, behavior, or emotions. It is rather an organization of these things. It is the forms of things that people have in mind, their models for perceiving, relating, and otherwise interpreting them. As such, the things people say and do, their social arrangements and events, are products or by-products of their culture as they apply it to the task of perceiving and dealing with circumstances."

⁴⁰ House, Juliane. (2002): "Universality versus Culture Specificity in Translation", en A. Riccardi (ed.) *Translation Studies: Perspectives on an Emerging Discipline*,

⁴¹ Savranski, I. (1983): *La cultura y sus funciones*. Moscú: Editorial Progreso.

sentir para poder percibir al mundo creado por el hombre, tal y como lo suele percibir el participante de esta otra cultura distinta."⁴²

Para Lotman et al (1975: 57)⁴³ la cultura es como "la correlación funcional de diferentes sistemas de signos". "Estos diferentes sistemas de señal operan tanto dentro como entre culturas, y la semiótica se ocupa del tratamiento y del intercambio de información, tanto dentro como través de las fronteras culturales "(Hatim y Mason 1990: 105).⁴⁴

Para la antropóloga británica Mary Douglas:

*"toda cultura consiste de estructuras relacionales que comprenden: las formas sociales, los valores, la cosmología, la totalidad del conocimiento, a través del cual se mediatiza toda la experiencia"*⁴⁵

Por su parte, Juan Maestre Alonso dice que *la cultura esta compuesta de elementos o rasgos que se dividen en instituciones, ideas, materiales y técnicas* y es justamente en este autor que se inspira Cesar Tejedor en su conocido libro de Introducción a la Filosofía.⁴⁶

Desde nuestra perspectiva, la cultura es uno de los procesos internos de cualquier sistema social que se analice. Sus significados y connotaciones provienen principalmente del entorno, pero como los hemos adquirido a muy temprana edad prácticamente no lo percibimos así. Tratando de resolver el problema de la falta de una definición común, en 1963, Kroeber y Cluckhohlm, revisaron todas las definiciones de cultura que se habían escrito hasta su tiempo (en inglés, por supuesto); encontraron nada menos que ¡160! definiciones.⁴⁷ Finalmente formularon una definición que aunque extensa, toma en cuenta todas las particularidades y cualidades de la cultura, que a su juicio satisfacían las necesidades conceptuales de la Antropología Cultural Norteamericana de su época:

"La cultura consiste en pautas de comportamiento, explícitas o implícitas, adquiridas y transmitidas mediante símbolos y constituye el patrimonio singularizador de los grupos humanos, incluida su plasmación en objetos; el núcleo esencial de la cultura son las ideas tradicionales (es decir, históricamente generadas y seleccionadas) y, especialmente, los valores vinculados a ellas; los

⁴² Göhring, Heinz. (1978): *Interkulturelle Kommunikation: Die Überwindung der Trennung von Fremdsprachen- und Landeskundeunterricht durch einen integrierten Fremdverhaltensunterricht*. Stuttgart, Klett, citado en WOTJAK, BERD. (2007), "Algunas reflexiones acerca de lengua y cultura" en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*, págs. 201-212, Granada, Método.

⁴³ Lotman, J. M. et al. (1975): *Theses on the Semiotic Study of Cultures*. (as applied to Slavic Texts), en *The Tell-Tale Sign: A Survey of Semiotics*, Lisse: de Ridder Press, pp. 57-84.

⁴⁴ Hatim, Basil and Mason, Ian. (1990): *Discourse and the Translator*. London & New York: Longman.

⁴⁵ Douglas, Mary en PUREZA Y PELIGRO, p.173, Siglo XXI.

⁴⁶ Juan Maestre, Alonso. (1983): *Introducción a la antropología social*. Akal Ed., Pág. 107. Cesar Tejedor, Campomanes. (1990): *Introducción a la filosofía*, Ed. SM, Pág. 181.

⁴⁷ Culture: *A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Vitage Books. Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Vol. 47, N°1, 1952, p.283 y ss. Las definiciones encontradas las catalogaron como: (1) descripciones enumerativas, (2) históricas, (3) normativas, (4) psicológicas, (5) estructurales y (6) genéticas.⁴⁷

sistemas de culturas, pueden ser considerados, por una parte, como productos de la acción, y por otra, como elementos condicionantes de la acción futura".⁴⁸

1.2.1. La cultura popular

En cuanto a la cultura popular, la entendemos como una realidad viva, dinámica y actual, en la cual todas las personas, de forma consciente o no y en algún momento y grado, participan. (Poncela, 2002: 25)⁴⁹. Es un hecho y una relación más que esencia o sustancia (Cirese, 1979)⁵⁰. Se trata de una construcción ideológica cuya consistencia teórica aún está por encontrarse (García Canclini, 1989)⁵¹.

El término popular fue formulado J.G. Herder en las postrimerías del siglo XVIII, cuando se dio una revitalización e interés por las actitudes, los valores y la vida cotidiana del pueblo (Burke, 1984)⁵². Algunos autores prefieren definir lo popular no como objeto, significado o grupo social, sino como sitios dispersos (Rowey y Shelling, 1991)⁵³. Otros relacionan la condición de lo popular a la comunidad o sector social que se estudia más que a la cultura misma (Bonfil Batalla, 1991)⁵⁴. O simplemente la definen como cultura del pueblo, o lo que le concierne al pueblo, lo que le es propio (Bollène, 1986⁵⁵; Colombres, 1987⁵⁶).

1.2.2. Culturas de contexto máximo (*high context cultures*) y culturas de contexto mínimo (*low context cultures*).

La noción de ‘comunicación de contexto alto-bajo’ (*high–low context communication*) fue propuesta por Hall y se refiere al grado en que una comunicación se basa en claves implícitas y contextuales (*high context*) frente a las que se apoyan poco en ellas (Luque Nadal, 2010:25). En palabras de Hall:

“A high context (HC) communication or message is one in which most of the information is either in the physical context or internalized in the person while very little is in the coded, explicit, transmitted part of the message. A low context

⁴⁸ Kroeber, Alfred y Cluckhohn, Clyde. (1963): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Vitage Books.

⁴⁹ Respecto la cultura popular véase también: Storey, John. (2002): *Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona: Octaedro, 2002; Martínez Casanova, Manuel. Islas. (2001): *Una reflexión sobre cultura popular e identidad*. Ciudad de La Habana: Editorial Universitaria; Juliano, Dolores (1992): *Cultura popular*. Barcelona: Anthropos; Mariño Ferro, Xosé Ramón. (1985): *Cultura popular*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.

⁵⁰ Cirese, Alberto. (1979): *Ensayo sobre las culturas subalternas*, Cuadernos de la Casa Chata (México), n. °24.

⁵¹ García Canclini, Néstro. (1989): *La Crisis teórica en la investigación sobre cultura popular*, Homines (San Juan de Puerto Rico), n. °6.

⁵² Burke, Meter. (1984): "El "descubrimiento de la cultura popular", en R. Samuel (ED.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica.

⁵³ Rowey, William y Schelling, Vivian. (1991): *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*. México: Grijalbo-CONACULTA.

⁵⁴ Bonfil, Batalla. (1991): *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.

⁵⁵ Bollène, Geneviève. (1986): *El pueblo por escrito. Significados de lo "popular"*, México: Grijalbo-CONACULTA.

⁵⁶ Colombres, Adolfo (1987): *Sobre la cultura y el arte popular*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

(LC) communication is just the opposite: i.e. the mass of information is vested in the explicit code'' (Hall, 1976: 79)⁵⁷.

La diferencia entre ambos tipos de comunicaciones, afirma Luque Nadal (2010:25), se basa en que la de alto contexto (HC) es más rápida, más económica, más eficiente y más satisfactoria que la de bajo contexto (LC) debido a las diferentes características asociadas con uno y otro tipo. Las culturas HC se caracterizan por el colectivismo y el énfasis en las relaciones interpersonales, mientras que las LC se caracterizan por el individualismo y una estricta lógica causa-efecto. Así, en los EEUU, Suiza, Alemania, Escandinavia se utiliza y valora la comunicación LC, mientras que entre los latinos, los afroamericanos y los americanos asiáticos utilizan y valoran la comunicación HC. También varía como se evalúan respectivamente. Para los que están acostumbrados a una comunicación HC la conversación de los otros les parece inarticulada y poco inteligente, mientras que para los que usan normalmente una comunicación LC la conversación HC les parece brutal, ruda y carente de sutilezas.

Siguiendo la aportación de Hall, muchos son los autores que desarrollaron estas nociones y la aplicaron en los estudios de la comunicación interlingüística e intercultural como Copeland, L. y Griggs, L. (1986)⁵⁸, Ting-Toomey, S. (1989)⁵⁹, Katan (1999)⁶⁰.

Según Katan (1999) las culturas lingüísticas alemana o inglesa se consideran de contexto mínimo (*low context*). En las culturas de contexto mínimo lo que se dice es más importante que cómo se dice. Los hablantes, en general, siguen una línea de discurso lógica y proporcionan abundantes datos para apoyar aquello que afirman. Por el contrario, en las culturas de contexto máximo (*high context*) el lenguaje es indirecto en las expresiones el sentido se transmite a través del lenguaje corporal, el contexto, las relaciones que se establecen entre los hablantes, etc. Como ya se ha dicho, se consideran lenguas de contexto máximo el japonés o el árabe y de contexto mínimo el alemán, las lenguas escandinavas (menos el finlandés) o el inglés americano (Lucía Luque Nadal, 2010:26). Copeland y Griggs (1986), ofrecen el siguiente esquema gradual entre culturas de contexto mínimo y contexto máximo:

Culturas de Contexto Mínimo

germano-suiza, alemana, escandinava, americana, inglesa, canadiense, francesa canadiense, francesa, italiana,

Culturas de contexto máximo

española, mejicana, griega, árabe, china, japonesa.

⁵⁷ Hall, E. T. (1976): *Beyond culture*. Garden City, NY: Anchor Press.

⁵⁸ Copeland, Lennie y Griggs, Lewis (1986): *Going International. How to Make Friends and Deal Effectively in the Global Marketplace*. New York: New American Library.

⁵⁹ Ting-Toomey, S. (1989): "Intergroup communication and simulation in low- and highcontext cultures". En D. Crockall & D. Saunders (eds.): *Communication and simulation: From two fields to one theme* (pp. 169-176). Philadelphia: Multilingual Matters, Ltd.

⁶⁰ Katan, D. (1999): *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester: St. Jerome Publishing.

Luque Nadal (2010:27) afirma que "en los sistemas *high-context* los participantes esperan mucho más del interlocutor que una simple exposición de datos y peticiones. Esperan la simpatía y complicidad del interlocutor de tal manera que comprenda y se preocupe de sus circunstancias y le evite así tener que ser impertinentemente explícito. A veces, se habla del entorno de la cuestión dejando que el núcleo de ella o la conclusión lógica sean entendidas por el interlocutor sin forzar al emisor a mostrarse demasiado abierto."

En las culturas de contexto mínimo, como la inglesa considerada un medio de comunicación efectivo debido a que posee un extenso vocabulario capaz de expresar con nitidez las sutiles diferencias de pensamiento, la precisión del léxico hace innecesarias las paráfrasis y las explicaciones o interpretaciones amplificativas, y donde los mensajes lingüísticos son directos, explícitos, lógicos y concisos. Esta actitud se debe, según Luque Nadal (2010:27), a que los ingleses creen en la realidad objetiva y valora la eficacia de la acción directa. La misma autora enumera algunas de las características de tanto el estilo directo del lenguaje como el indirecto:

Preferencias del estilo directo:

- Ser más directo al hablar y preocuparse menos sobre cómo se dice algo.
- Enfrentarse abiertamente con temas problemáticos o dificultades.
- Transmitir las cuestiones que preocupan directamente.
- Entrar en conflicto cuando es necesario.
- Expresar puntos de vista y opiniones de manera franca.
- Decir las cosas claramente, no dejando espacio para una interpretación libre.

Preferencias del estilo indirecto:

- Se dirige la atención no sólo sobre lo que se dice, sino en cómo se dice.
- Se evita discretamente las cuestiones difíciles o polémicas.
- Se expresan con tacto los asuntos que preocupan.
- Se evita el conflicto en la medida de lo posible.
- Se cuenta con el oyente para interpretar correctamente el significado.

1.3. La relación entre lengua y cultura. El lenguaje y la visión del mundo.

Podría decirse que una considerable parte de los hechos que enmarcan nuestra vida social se hacen tangibles a partir de sus determinaciones funcionales. Tal es el caso de los elementos de análisis que ocupan estas líneas, en las cuales se establece un acercamiento, en el sentido de sus usos. Los hechos del lenguaje, entendidos en una relación de doble vía con los hechos de la identidad cultural, son visualizados en esta perspectiva. Es decir, el valor de uso como posibilidad de apreciar los términos en sus contextos y ambientes de acción. No es ninguna novedad que, para conocer una cultura, uno debe conocer la lengua en que ésta se expresa. Tampoco es nada nuevo decir que, para conocer una lengua hay que conocer la cultura que está "detrás" de la misma.

El estudio de la estructura de una lengua, especialmente en el nivel semántico, implica, por tanto, un estudio de una visión del mundo determinada y codificada

mediante símbolos lingüísticos. Autores como Keesing (1979:15)⁶¹ llegan más allá y consideran el conocimiento cultural como 'parte integrante y, a la vez, epistemológicamente al mismo nivel que el conocimiento lingüístico'. Por su parte, afirma Luque Durán (2007)⁶² que resulta obvio que para comprender bien una lengua, tanto su gramática y su léxico como sus usos pragmáticos es necesario comprender su cultura, es decir, los valores sociales y culturales asociados a las palabras y otros muchos aspectos como son, por ejemplo, los escalafones sociales que determinan los tratamientos pronominales y gramaticales.

La visión del mundo (*Weltanschauung*, *Weltsicht*) es un concepto complejo ya que está compuesto por modelos cognitivos convencionales, valores, emociones, escenarios sociales, situaciones, estados de ánimo, esquemas mentales metafóricos y metonímicos, y, en definitiva, toda una configuración cultural y ética a través de la cual evaluamos o asumimos comportamientos, eventos y realidades de la vida diaria. De esta manera, una visión del mundo constituye una orientación cognitiva básica perteneciente a una comunidad, grupo social o individuo (Luque Nadal, 2010:32).

El concepto de visión del mundo comenzó a emplearse al comienzo del siglo XIX gracias a las aportaciones de Humboldt, y, ya en el siglo XX, diversos autores como Boas, Sapir y Whorf siguieron investigando en esta línea. Según Humboldt, Boas, Sapir y Whorf, el lenguaje, el pensamiento y la cultura están profundamente entrelazados, de manera que cada lengua se asocia con una diferente visión del mundo (Gumperz y Levinson 1996: 2)⁶³.

Numerosos han sido los trabajos que se han llevado a cabo hasta el momento para subrayar la interdependencia de pensamiento y lenguaje: Hoosain (1991)⁶⁴, Lucy (1992a⁶⁵, 1992b⁶⁶), Gumperz y Levinson (1996), Pütz et al. (2000)⁶⁷, Luque Durán (2001). La interdependencia entre cultura y lenguaje es el gran presupuesto del presente trabajo donde tratamos mediante el análisis de distintos tipos de fraseologismos (refranes, locuciones, colocaciones, palabras clave, idiomatismos, etc.) concretar y sustanciar esta dependencia recíproca entre lenguaje y cultura.

El auge de las investigaciones en el ámbito de los estudios lingüístico-culturales coincide con el desarrollo actual de otras tendencias lingüísticas, sociológicas y psicológicas orientadas en la misma dirección. En la actualidad se puede hablar de un avance relativista, ocurrido a finales del siglo XX y comienzos del XXI gracias al

⁶¹ Keesing, R.M. (1979): "A Linguistic Knowledge and Cultural Knowledge". *American Anthropologist* 81: 14-36.

⁶² Luque Durán, Juan de Dios. (2007): "La codificación de la información lingüístico-cultural en los diccionarios (inter)culturales". En Luque Durán, Juan de Dios & Bertrán, Antonio Pamies. (eds.) , *La creatividad del lenguaje*, Granada Lingvistica Serie Collectae. Págs. 329-374.

⁶³ Gumperz, John y Levinson, Stephen (eds.) (1996): *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁶⁴ Hoosain, R. (1991): *Psycholinguistic Implications for Linguistic Relativity: A case study of Chinese*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

⁶⁵ Lucy, J.A. (1992a): *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁶⁶ Lucy, J.A. (1992b): *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁶⁷ Pütz, Martín & Marjolijn H. Verspoor (2000): *Explorations in linguistic relativity*. Amsterdam: Philadelphia

desarrollo de la lingüística cognitiva, que es, en parte, una consecuencia y, al mismo tiempo, un impulsor de esta tendencia (Luque Nadal, 2010:33). Según Lakoff y Johnson (1987):

“Nuestros conceptos estructuran lo que percibimos, cómo nos manejamos en el mundo y cómo nos relacionamos con otras personas. Nuestro sistema conceptual juega un papel importante al definir nuestras realidades cotidianas”. Esto destaca que muchas características del lenguaje no son arbitrarias sino que están motivadas por la estructura de modelos cognitivos o son consecuencia de ellos”.

Lenguaje y cultura son dos realidades inseparables sobre todo siendo la primera, junto a otros elementos culturales como las normas, las costumbres, los valores y los simbolismos o sistemas simbólicos, un componente de la segunda. La importancia que tiene esta forma de definir la cultura radica en que nos permite verla como el mecanismo por el cual los seres humanos creamos y recreamos los significados y sentidos compartidos que se necesitan para entablar relaciones con su entorno.⁶⁸

Son demasiado frecuentes los intentos que fueron llevados a cabo para poner una definición de esta realidad. Como señala Goodenough (1964: 37)⁶⁹, "la relación entre lengua y cultura es la de una parte a un todo". Visto así, cada idioma ha estado siempre bajo la constante influencia de su propia y / o de otras culturas. Probablemente no hay culturas vírgenes como tal. La civilización persa ha repercutido en la lengua árabe, por ejemplo. Del mismo modo, el español absorbió más de 8.000 palabras del árabe, de los cuales 2300 son topónimos. (Salloum y Peters, 1996)⁷⁰. Y "de España, una gran cantidad de palabras en árabe fueron transmitidas a otros países de Europa Occidental "(Versteegh 1997: 228)⁷¹.

Según (Coseriu, 1977: 78)⁷² el lenguaje tiene todas las características de aquellas actividades creadoras del espíritu cuyos resultados son materiales o en que lo material es lo menos importante – siendo simplemente vehículo o soporte de esenciales elementos formales – y que se llaman conjuntamente cultura: es una forma de cultura, quizás la más universal e todas, y, de todos modos, la primera que distingue inmediata y netamente al hombre de los demás seres de la naturaleza.

⁶⁸ Sobre la relación entre lenguaje y cultura véase: Bernárdez Sanchis, Enrique. (2008): *El lenguaje como cultura: una crítica del discurso sobre el lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial; Mina Paz, Álvaro. (2004): *Lenguaje, identidad y cultura una aproximación desde sus usos y funciones*. Lima: Ilustrados.com.; Íkala. (1997) *Íkala: revista de lenguaje y cultura*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquía, Escuela de Idiomas.; Gumperz, John J. (1981): *Lenguaje y cultura*. Barcelona: Anagrama; Kramsch, Claire (2002): *Language and culture*. Oxford: Oxford University Press; Landar, Herbert (1966): *Language and culture*. Nueva York: Oxford University Press, 1966; Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez (1974): *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1974; Casado Velarde, Manuel (1988): *Lenguaje y cultura: la etnolingüística*. Madrid: Síntesis.

⁶⁹ Goodenough, Ward. (1964) : "Cultural Anthropology and Linguistics", in Hymes, Dell (ed.) *Language in Culture and Society*, New York: Routledge

⁷⁰ Salloum, Habeeb and Peters, James. (1996): *Arabic Contributions to the English*. Lubrairie Du Liban: Beirut.

⁷¹ Versteegh, Kees. (1997): *The Arabic Language*, New York: Columbia University Press.

⁷² Coseriu, Eugenio. (1977): *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje: estudios de historia de la lingüística*. Madrid: Gredos.

En el mismo sentido, argumentan Gumperz y Bennett (1981: 7)⁷³ Que:

"El lenguaje es uno de los elementos culturales de la cultura junto a la cultura material, las normas, las costumbres, los valores, y los simbolismos o sistemas simbólicos. El lenguaje impregna por entero nuestras vidas desde el nacimiento hasta la muerte. Es el vehículo mediante el cual establecemos y vivimos nuestras más importantes relaciones humanas, al tiempo que sirve como instrumento fundamental para efectuar las más corrientes transacciones cotidianas. En forma de poema o de ritual, o bien como canto, folklore, drama, narración o ceremonia, el lenguaje ha proporcionado y proporciona a los humanos un punto de arranque para la manifestación de sus más profundas experiencias religiosas o estéticas; a la vez que sirve como base para cualquier tipo de trabajo científico, incluido el matemático".

Coseriu (1978: 218) hace hincapié en que la relación entre la cultura y el lenguaje se asienta no sólo en el hecho de que el lenguaje es parte de la cultura: "la lengua además de reflejar toda la cultura no-lingüística, es ella misma una zona esencial de la cultura, con tradición, estructuras y normas propias", sino en que es "la condición" que hace posible la cultura:

Porzig⁷⁴ afirma por su parte que "el lenguaje, además de ser él mismo cultura, funda la comunidad sobre la cual edifica toda la cultura humana. La comunidad idiomática viene a ser la condición previa para la cultura. La comunidad idiomática es el presupuesto para que sea, en general, posibles las realizaciones humanas comunes, es decir, la cultura. Por tanto, donde quiera que encontraremos obras culturales, hallaremos como su condición previa la lengua, es decir, la comunidad de hablantes.

Para el filósofo norteamericano Dewey (1950: 60-61)⁷⁵, "La cultura y todo lo que supone como distinto de la naturaleza es a la vez condición y producto del lenguaje". Dewey pone el acento en el lenguaje como "producto" de la cultura. Por un lado, porque es el rasgo diferenciador del género humano, al que dota de una nueva dimensión, la dimensión cultural, y por otro, porque "el lenguaje constituye también 1) el factor en cuya virtud se transmiten otras instituciones y hábitos adquiridos, y 2) impregna tanto las formas como los contenidos de todas las demás actividades culturales. Todavía, 3) posee su propia estructura distintiva que se abstrae como una forma".

Para Coseriu (1981: 17)⁷⁶, la relación entre lenguaje y cultura se da fundamentalmente en tres sentidos diferentes:

"Por un lado, el lenguaje mismo es una forma primaria de la "cultura", de la objetivación de la actividad humana. Por otro lado, el lenguaje refleja la cultura no-lingüística; es la "actualidad de cultura", es decir, que manifiesta los

⁷³ John J. Gumperz Y Adrian Bennett. (1981): *Lenguaje y Cultura*. Editorial Anagrama. Barcelona 1981.

⁷⁴ Porzig, Walter (1964): *El mundo maravilloso del lenguaje*. Madrid: Gredos, citado en Casado Valverde, Manuel, (1988), *Lenguaje y cultura: la etnolingüística*, Madrid: Síntesis

⁷⁵ Dewey, J. (1950): *Lógica. Teoría de la investigación*. Méjico. Citado en Casado Valverde, Manuel, (1988), *Lenguaje y cultura: la etnolingüística*, Madrid: Síntesis. Pág: 29.

⁷⁶ Coseriu, Eugenio. (1981): *Lecciones de lingüística general*. Madrid: Gredos.

"saberes", las ideas y creencias acerca de la "realidad" conocida. Además de esto, no se habla sólo con el lenguaje como tal, con la "competencia lingüística", sino también de la "competencia extralingüística", con el conocimiento del mundo" influye sobre la expresión lingüística y la determinada en alguna medida".

No existiría la cultura si no existiera el lenguaje. El lenguaje verbal en primer lugar, pero también hay que considerar que existen muchos otros sistemas de lenguaje, si bien al hablar de sistemas de lenguajes no hablados (o escritos) como el de la arquitectura, vestimentas, icónicos, o de gestos, volvemos directamente al tema de los lenguajes de símbolos, ya tratado. De manera que aquí interesa desarrollar la importancia del lenguaje verbal en la existencia de las culturas.

Desde los inicios de la antropología, el lenguaje ha sido uno de los aspectos importantes a conocer en el estudio de una cultura particular o de la cultura en general, por ello es que justamente la lingüística ha sido una de las disciplinas hermanas importantes, desarrollándose tempranamente la Antropología Lingüística.

El lenguaje ha cobrado gran importancia como un elemento central de las ciencias sociales, especialmente a partir de la Filosofía del Lenguaje que se inicia con Wittgenstein y continúa con la *teoría de los actos de habla* de J. L. Austin, desarrollada más tarde por John R. Searle. Rafael Echevarría, en un libro recientemente publicado⁷⁷ comienza diciendo que:

"...es a través del lenguaje que conferimos sentido a nuestra existencia... Toda forma de conferir sentido, toda forma de comprensión o de entendimiento pertenece al dominio del lenguaje. No hay un lugar fuera del lenguaje, desde el cual podamos observar nuestra existencia... El lenguaje hace que las cosas sucedan...crea realidades. El lenguaje, postulamos, genera el ser"

Más adelante, Echevarría continúa diciendo que:

"...el lenguaje es acción... a través del lenguaje... alteramos el curso espontáneo de los acontecimientos: hacemos que cosas ocurran. El lenguaje es activo. Por medio de él participamos en el proceso continuo del devenir",

Agregando otro postulado:

"...los seres humanos se crean a sí mismos en y a través del lenguaje".

Aunque la relación lengua-cultura se haya estudiado desde el punto de vista teórico desde el S. XIX, todavía no se ha formalizado un método para describir sus elementos, ni tampoco para demostrar la eventual "especificidad cultural" de tal o tal expresión, ni siquiera para identificar cuáles son las unidades "lingüístico-culturales" que merecen ser inventariadas como tales, ni un criterio objetivo de (in)equivalencia entre elementos lingüístico-culturales de lenguas distintas (Dobrovól'skii: 1998).⁷⁸

⁷⁷Echevarría, Rafael. (1994): *Ontología del lenguaje*, Dolmen, Santiago. Ver pág. 30-36.

⁷⁸ Dobrovól'skii, D. (1998): "On cultural component in the semantic structure of idioms", in: Durčo, Peter: *Phraseology and Paremiology. International Symposium Europhras 97*. Liptovský Ján,

Para concluir, me gustaría hacer hincapié en la importancia del lenguaje en cualquier sociedad y cultura. Sin la ayuda de los signos pactados por la sociedad, seríamos incapaces de distinguir dos ideas de una manera clara y constante. El lenguaje simbólico es el que nos diferencia del resto de las criaturas de la naturaleza, y muchas veces puede ser anacrónico, pero su mensaje es eterno. Gracias a este, podemos conocer el ayer, interactuar hoy y transmitir el legado de mañana. Este nos humaniza y muchas veces mejora como persona, nos hace seres sociales en continua interacción de ideas, conocimientos y pensamientos, sumamente necesarios para construir la cultura, esa cultura que nos une; porque la única nacionalidad de la humanidad es la humana.

September 1997. Bratislava: Akadémia PZ, pp.55-69, citado en Pamies, Bertrán Antonio (2007), “El lenguaje de la lechuza (Apuntes para un diccionario intercultural)” en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*, págs. 375-404, Granada, Método.

2. LA CULTURA Y LENGUA ÁRABE

2.1. Concepto de la cultura árabe

Muchos han sido los investigadores (Barakat, 1993: 21)⁷⁹; (Hasan, 1999)⁸⁰; (Sharabi, 1977)⁸¹; (Nydell, 2006)⁸²; (Al-Kasimi, 1982)⁸³; (Bakella, 1984)⁸⁴; (Thawabteh, 2007)⁸⁵, que abordaron el tema de la cultura árabe, a la cual percibieron como la guía perfecta para acercarse mejor a este colectivo.⁸⁶ Cuando nos proponemos la tarea de llegar a una mejor comprensión de los grupos de personas y su cultura, es útil comenzar por la identificación de sus creencias y valores más básicos. Son estas creencias y valores los que determinan su visión de la vida y controlan su comportamiento social. Podemos definir la cultura árabe como aquel compendio de conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y hábitos que las personas poseen como miembros de la sociedad árabe.

Las diferencias entre los árabes en las distintas regiones son inmediatamente obvias. Ellos tienen diferentes alimentos, distinta forma de vestir, y distinta forma de vivienda donde las artes decorativas y los estilos arquitectónicos son bien distintos. La diversidad política es también notable; entre los sistemas de gobierno encontramos monarquías, gobiernos militares y también repúblicas socialistas.

Afirma Nydell (2006: 18): "*Es importante darse cuenta de que las interpretaciones de las prácticas islámicas varían ampliamente. Muchas de las costumbres que distinguen entre los países del Medio Oriente se derivan de las prácticas culturales locales (las relaciones familiares, el papel de la mujer en la sociedad, la manera de vestir de las personas, las prácticas de crianza, la circuncisión femenina), y de la religión.*"⁸⁷

⁷⁹ Hakim Bearcat. (1993): *The Arab World: Society, Culture, and the State*. Berkeley: University of California Press. Pág. 21.

⁸⁰ Aida, Hasan. (1999): *Arab Culture and Identity—Arab Food and Hospitality*. Suite University Online, <http://www.suite101.com>

⁸¹ Sharabi, Hisham, and Mukhtar Ani. (1977): *Impact of Class and Culture on Social Behavior: the Feudal-Bourgeois Family in Arab Society* In *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, edited by L. Carl Brown and Norman Itzkowitz. Princeton: Darwin Press.

⁸² Nydell, Margaret. K. (2006): *Understanding Arabs. A guide for modern times*, Intercultural Press, Inc. London.

⁸³ Al-Kasimi, Ali. (1982): *The distinctive Features of the Arab Culture*, Lisan El- Arabi 19: 2-10.

⁸⁴ Bakella, M. (1984): *Arabic Culture*. London: Kegan Paul International

⁸⁵ Thawabteh, Mohammad Ahmad (2007): *Translating Arabic cultural signs into English: A discourse perspective*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.

⁸⁶ Véase también: Abed, Sukri B. (2007): *Focus on contemporary Arabic*. New Haven: Yale University Press; Cálamo: *revista de cultura hispano-árabe*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, cop1984; Rebollo AVALOS, María José (2007): *Revista Al-Ma'arif: Cultura e ideología en el mundo árabe contemporáneo*. Granada: Universidad de Granada, 2007.

⁸⁷ Traducción del texto original en inglés: "Es importante darse cuenta de que las interpretaciones de las prácticas islámicas varían ampliamente. Muchas de las costumbres que distinguen entre los países del Medio Oriente se derivan de las prácticas culturales locales (las relaciones familiares, el papel de la mujer en la sociedad, la manera de vestir de las personas, las prácticas de crianza, la circuncisión femenina), y no de la religión".

Pero a pesar de estas diferencias, los árabes son más homogéneos que los occidentales en su visión de la vida. Todos los árabes comparten los valores y creencias básicas que cruzan las fronteras entre las distintas regiones y clases sociales. Las actitudes sociales han permanecido relativamente constantes porque la sociedad árabe es conservadora y exige la conformidad de sus miembros. Escribe Nydell (2006: 13): *"los árabes se caracterizan por creer que muchas cosas, si no la mayoría de las cosas, en la vida son controladas, en última instancia, por el destino divino, más que por los seres humanos; que todo el mundo ama a los niños; que la sabiduría aumenta con la edad, y que la propia personalidad de los hombres y las mujeres es muy diferente; creencias que desempeñan un papel importante en la determinación de la naturaleza de la cultura árabe."*⁸⁸

Las creencias de los árabes están influidas por el Islam, aun cuando no son musulmanes (muchas de las prácticas familiares y sociales son pre-islámicas); la crianza y educación de los hijos es casi idéntica, y la estructura de la familia es esencialmente la misma.⁸⁹ Según Nydell (2006: 14): *"Los árabes no son tan abiertos a los cambios como las personas en Occidente, y tienen un gran respeto por la tradición. Algunas de las características compartidas por todos los pueblos árabes, son los siguientes: el papel de la familia, la estructura de las clases sociales, los comportamientos religiosos y políticos, los patrones de vida, las normas de la moral social, la presencia del cambio y el impacto del desarrollo económico sobre la vida de los pueblos."*⁹⁰

2.1.1. Algunos de los valores básicos de los árabes.

Muhawi y Kanaana, (2001: 21) afirman que la cultura árabe, como las demás culturas, existe por y a través de la relación organizada entre los miembros de la sociedad, se trata de un conjunto de simbolizaciones, significados, valoraciones, normas y comportamientos propios de tal comunidad en un contexto determinado, producidos, reproducidos y consumidos. Nydell (2006: 15) enumera algunos de estos comportamientos y normas:

1. Es importante comportarse en todo momento de manera que deje una buena impresión en los demás.
2. La dignidad, el honor, y la reputación de la persona son de suma importancia, y no se deben escatimar esfuerzos para protegerlos.
3. El honor (*ʿird*) es a menudo visto como un asunto colectivo y relativo a toda la familia o el clan.
4. La lealtad a la familia tiene prioridad sobre las preferencias personales.

⁸⁸ Texto original en inglés: "Arabs characteristically believe that many, if not most, things in life are controlled, ultimately, by fate rather than by humans; that everyone loves children; that wisdom increases with age; and that the inherent personalities of men and women are vastly different. These beliefs play a powerful role in determining the nature of Arab culture".

⁸⁹ Véase también: "Tamayo Acosta, Juan José. (2009): *Islam: cultura, religión y política*. Madrid: Trotta, 2009."

⁹⁰ Texto original en inglés: "Arabs are not as mobile as people in the West, and they have a high regard for tradition. Some features shared by all Arab groups are: the role of the family, class structure, religious and political behavior, patterns of living, standards of social morality, the presence of change, and the impact of economic development on people's lives"

5. La clase social y los antecedentes familiares son los principales factores determinantes de la condición personal, seguidos por el carácter y los logros individuales.
6. Las normas de la moral social deben mantenerse, a través de leyes si es necesario.
7. Todo el mundo cree en Dios, reconoce su poder, y tiene una afiliación religiosa.
8. Los seres humanos no pueden controlar todos los eventos, algunas cosas dependen de la voluntad de Dios, es decir, el destino.
9. La piedad es una de las características más admirables de una persona.
10. No debe haber separación entre Iglesia y Estado, la religión debe ser enseñada en las escuelas y promovida por los gobiernos (este es el punto de vista islámico, no necesariamente compartido por los cristianos árabes)
11. Las creencias y prácticas religiosas establecidas son sacrosantas. La interpretación liberal o las imitaciones indiscriminadas de la cultura occidental pueden conducir al desorden social, a la moral baja, y a un debilitamiento de los vínculos familiares tradicionales, por lo que debe ser rechazada.

2.1.2. Como se ven los árabes a si mismos y a los occidentales.

Aunque existen muchas diferencias entre los países árabes, éstos son un grupo cultural claramente definido y que se perciben a sí mismos miembros de la nación árabe (*al-um-ma al-3arabiy-ya*) Suleiman (2003: 54)⁹¹. Los árabes creen que son generosos, humanitarios, educados y leales, y que tales rasgos son característicos de ellos mismos y que los distinguen de otros grupos. Nydell (2006: 15) por otra parte, ellos tienen un rico patrimonio cultural, como lo demuestran sus contribuciones a la religión, filosofía, literatura, medicina, arquitectura, arte, matemáticas y las ciencias naturales (algunas de las cuales fueron desarrolladas por personas no-árabes que vivían en el Imperio Islámico).

Y al respecto de sus percepciones del mundo occidental afirma Nydell (2006: 15) que "los pueblos árabes se ven a sí mismos como si hubieran sido víctimas explotadas por el mundo occidental. Para ellos, la experiencia de los palestinos representa el ejemplo más evidente y doloroso. Los árabes son incomprendidos y mal caracterizados por la mayoría de los occidentales. Mucha gente en Occidente son anti-árabes y anti-musulmanes. La mayoría de los occidentales no distinguen entre árabes y musulmanes".

Los árabes culpan de su pobreza y su falta de desarrollo a la política de Estados Unidos y a Europa, mientras que Occidente apunta a la corrupción de esos gobiernos, a la falta de educación y al fundamentalismo islámico como las causas que frenan la prosperidad de esas sociedades.

⁹¹ Yasir, Suleiman/ (2003): *The Arabic Language and. National Identit. A Study in Ideology*. Edinburgh University Press. Véase también sobre el nacionalismo árabe: Mu'nis, Husayn (1963): *Los árabes; La lengua árabe; El nacionalismo árabe: tres ensayos*. Madrid: Instituto de estudios islámicos; Ruiz Bravo Villasante, Carmen (1976): *La controversia ideológica nacionalismo árabe / nacionalismos locales: Oriente 1918-1952, estudio y textos*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1976

La mirada que dirige el mundo árabe sobre Occidente, es una mirada de reproche, descontento, y rechazo. Para comprender la situación actual de rechazo de Occidente hay que remontarse a los orígenes de las humillaciones y las frustraciones padecidas por los pueblos árabes. Occidente mantiene con ese Oriente tan cercano y tan lejano unas relaciones tumultuosas desde hace siglos, concretamente, desde las guerras de los cruzados contra los territorios musulmanes.

Los historiadores y cronistas árabes no hablan de cruzadas, sino de invasiones y guerras francas. Incluso los árabes y musulmanes de hoy siguen creyendo que las cruzadas y las invasiones de los cristianos de europeos del territorio musulmán no es un capítulo del pasado. Amín Maalouf (2000:362)⁹² escribe que: "el mundo árabe, fascinado y a la vez espantado por esos frany a los que ha conocido cuando eran unos bárbaros, a los que ha vencido, pero que, después, han conseguido dominar la tierra, no puede decidirse a considerar las cruzadas como un simple episodio de un pasado que no volverá. Con frecuencia sorprende descubrir hasta qué punto la actitud de los árabes, y de los musulmanes en general, respecto a Occidente sigue, incluso hoy, bajo la influencia de los acontecimientos que se supone terminaron hace siete siglos".

Los imanes de las mezquitas y los ulemas musulmanes aluden constantemente a Saladino al que le vieron encarnado por Saddam Husein, Naser de Egipto o incluso Bin Laden, y describen a Israel como el nuevo estado de los cruzados. Estos sentimientos fueron reforzados tremendamente tras bautizar el ex presidente norteamericano George W Bush, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, las guerras contra el "terrorismo islamista" como "las nuevas cruzadas." Esta actitud de los árabes es una prueba evidente de lo que afirma Maalouf (2000:363):

"Está claro que el oriente árabe sigue viendo en occidente un enemigo natural. Cualquier acto hostil contra él, sea político, militar o relacionado con el petróleo, no es más que una legítima revancha; no cabe duda de que la quiebra entre estos dos mundos viene de la época de las cruzadas, que aún hoy los árabes consideran una violación."

Contemporáneamente, los sentimientos de odio, reproche y descontento que perpetuaron en la mentalidad árabo-musulmana hacia Occidente y los occidentales cobraron otras dimensiones debido a otros motivos. Según Taher Jelloun (2007: 14)⁹³ "la ocupación colonial seguida del expolio a los palestinos de sus propias tierras en 1948 son todavía heridas candentes en la memoria del mundo árabe, un mundo dirigido a menudo por personajes no elegidos democráticamente y que siguen una política que satisface los intereses de ese Occidente que los ha ayudado y sostenido." En el refranero palestino leemos: ما بيحي من الغرب ما بسر القلب (*má bíjí men el-gharb má besur el-qalb*, nunca hacen Occidente algo que nos alegre el corazón).

A partir de esa constatación y, más en particular, de las guerras árabe-israelíes de 1967, 1973 y 1982, así como de los diferentes enfrentamientos con armas desiguales entre la población palestina y el ejército israelí, no ha dejado de crecer el abismo entre

⁹² Maalouf, Amin (2000): Las cruzadas vistas por los árabes. Madrid: Alianza Editorial. Tercera reimpresión.

⁹³ Ben Jelloun, Taher (2007): "Oriente y Occidente: el eterno mal entendido", *Cuadernos del mediterráneo*. 8. 13-16.

ese Oriente y Occidente, percibido como el amigo y el protector del Estado de Israel⁹⁴.

No cabe duda de que la política occidental provoca un ardiente resentimiento entre los árabes. Tanto los historiadores como los árabes normales y corrientes según Taher Ben Jelloun (2007:14) "consideran a Occidente responsable de la pasada fragmentación de la región, así como de la previsible fragmentación de Irak. Y todo el mundo ridiculiza las declaraciones de Bush y Blair de que están llevando la democracia y la libertad primero a Irak, y luego al conjunto de la región." En este mismo sentido, Khaled Hroub⁹⁵ escribe que "los árabes maldicen apasionadamente el constante apoyo occidental a Israel en contra de los derechos de los palestinos y la hipocresía de Occidente al centrarse, por ejemplo, en la capacidad nuclear de Irán y hacer la vista gorda ante la de Israel".

Socialmente hablando, para los árabes, el mundo occidental es un mundo inmoral e indecoroso donde faltan las buenas costumbres. Los estereotipos que tienen los árabes sobre la sociedad de los occidentales son los de una sociedad caracterizada por el libertinaje y el desenfreno en las relaciones sexuales, la ausencia de la figura y la autoridad de los padres y de los profesores en los colegios, la falta de la veneración y el respeto a los mayores de edad, la ausencia de algunos valores como la solidaridad y la incomunicación entre los miembros de una misma familia, la prioridad de los derechos individuales a los colectivos, y el trato de los mujeres como si fueran un objeto sexual.

Estas ideas preconcebidas son fruto, principalmente, de los argumentos presentados en las películas occidentales que se ven en el mundo árabe y de las historias de individuos que han pasado un tiempo en un país occidental.

En cuanto a la visión de los árabes del imperialismo y la globalización, Juan Marsá (2006:1)⁹⁶ afirma que los árabes consideran tanto el imperialismo como la globalización como fases propias de la expansión capitalista que ha venido enmascarándose bajo sucesivas misiones civilizadoras y creen que algunas de las instituciones mundiales como la UNESCO el FMI y el BM son herramientas en manos del más poderoso, EEUU y la UE, para controlar el mundo sobre todo el mundo árabe-musulmán.

⁹⁴ Citando a Taher Ben Jelloun (2007: 15) "encontramos esa visión muy extendida en los nuevos medios de comunicación por satélite árabes, muy vistos por los espectadores. El papel desempeñado por una cadena de gran calidad técnica como Al Jazeera, que emite desde Doha, capital de Qatar, es inmenso en la constitución y formación de esas mentalidades: se les muestra en directo cómo sus hermanos palestinos o iraquíes son víctimas de la barbarie de la ocupación. La cámara occidental es a veces pudorosa, no muestra imágenes horribles. La cámara de la cadena qatarí no tiene piedad, enseña lo intolerable, hace debates donde la agresividad es de rigor, interroga a los testigos con una eficacia temible y repite la emisión de imágenes brutales. Al Jazeera ha cambiado de arriba abajo el sistema de la información y la comunicación en los países árabes. Ahora decenas de otras cadenas la imitan y le hacen la competencia. Los estadounidenses ya han sentido la necesidad de crear su propia Al Jazeera, que, con el nombre de Al Horra (la libre), sigue las mismas técnicas de inmediatez informativa, pero aportando su propio timbre, sus propios análisis de la situación en Irak."

⁹⁵ Hroub, Khaled. (2007): "¿Odiar los árabes a Occidente? Cruzar las calles árabes jugándose la vida." *Cuadernos del mediterráneo*. 8. 57-60.

⁹⁶ Fuentes, Juan Marsá (2006): "Aspectos culturales de la globalización en el mundo árabe", MEAH (la Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos) sección árabe-Islam 55. 233-251

Para una gran mayoría de escritores árabes que vienen tratando el tema, no se concibe la globalización como un fenómeno que describe la realidad inmediata como la realidad de una sociedad planetaria o una aldea global que está más allá de fronteras, barreras arancelarias, diferencias étnicas, credos religiosos, ideologías políticas y condiciones socioeconómicas o culturales. La globalización se concibe como un problema que atenta contra la independencia de las naciones en lo político, contra el desarrollo en lo económico, y contra la identidad y la diversidad en lo cultural⁹⁷. Porque la globalización al contrario que el universalismo, desde esta óptica, tiende a ser totalizadora y busca monopolizar las ideas bajo un pensamiento único de corte occidental. Un universalismo cultural que atenta contra la identidad árabe al obligarla a asumir como único modelo una cultura que trata de imponer una visión eurocéntrica del mundo y de la historia (Yusuf Salamah: 2000)⁹⁸.

Los valores de la sociedad anglosajona sobre los cuales radica la globalización, como el individualismo y el sistema económico son unos de los factores por el cual los árabes se sienten amenazados por la globalización como aclara Según Juan Marsá (2006:2):

"Uno de los factores del rechazo de la globalización por parte de los árabes es la idea de que asumir los valores de la globalización es asumir, de alguna manera, todo el ideario que hay inherente en este proceso histórico, pues no se puede disociar la sociedad de consumo, y el desarrollo tecnológico del contexto sociológico en el que surgen; es decir, de la cultura y civilización que lo fundamentan, pues el capitalismo por ejemplo surge en un contexto de una sociedad individualista, condicionada por la visión determinista de la historia propia de la visión religiosa del puritanismo inglés, mucho más deshumanizada, que afirma la predestinación del hombre y niega el libre albedrío en los actos humanos. El mundo árabe rechaza la cultura global anglosajona, al ser esta cultura resultado de una visión capitalista de la economía, en donde el ser humano es sólo un engranaje de una maquinaria y en donde el capital está por encima de los valores humanos, la justicia social, el derecho internacional o el respeto por la multiculturalidad".

Los árabes rechazan a los valores de la cultura occidental porque temen, en caso de hacerlo, perder su propia identidad y ser dominados por el "extranjero". Según el célebre intelectual y pensador palestino Edward W. Said (1993: 13)⁹⁹ que la cultura "es utilizada por los imperialismos como un instrumento más de dominación, debido a que el poder para narrar, o impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es la mejor manera de acallar la otra voz que se sale del discurso dominante: la voz que protesta o pide alternativas".

⁹⁷ Amin, Samir (1999): "*thaqáfah al-3awlamah wa 3amwalamat ath-thaqáfah*- (la cultura de la globalización y la globalización de la cultura". Damasco: Dár Al-Fekr. pp. 11-57, en Fuentes, Juan Marsá (2006): "Aspectos culturales de la globalización en el mundo árabe", MEAH (la Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos) sección árabe-Islam 55. 233-251. citado por Fuentes, Juan Marsá (2006): "Aspectos culturales de la globalización en el mundo árabe", MEAH (la Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos) sección árabe-Islam 55. 233-251

⁹⁸ Salamah, Yusuf (2000): "Naqd má ba3d al-hadáthah: al-hadáthah al-hiwár wa3-será3 fí 3asr má ba3d al-hadáthah – la modernidad: el diálogo y el conflicto en la época después de la modernidad". Al-adab. 3/4.p. 18. en Fuentes, Juan Marsá (2006): "Aspectos culturales de la globalización en el mundo árabe", MEAH (la Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos) sección árabe-Islam 55. 233-251.

⁹⁹ Said, Edward (1993): *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

En este mismo sentido, afirma Yusuf Salam (2000: 17-18)¹⁰⁰ que "asumir una cultura exógena como la occidental, considerada totalitaria e imperialista es un error, pues es aceptar un mal modelo de civilización y de conducta ya que se asume su cosmovisión del mundo cruel y deshumanizado que gira en torno a valores puramente materialistas". Todo ello hace que este modelo de sociedad sea inaceptable para las sociedades árabes por lo que el mundo árabe debe buscar su propio camino y modelo de civilización y, por ello, de historia."

2.1.3. Como ven los occidentales a los árabes.

En Occidente muchos son los prejuicios, los tópicos, las ideas preconcebidas y las generalizaciones burlescas y negativas sobre los árabes y musulmanes en general, y que aparecen en todo tipo de soportes "culturales": películas, artículos de prensa, series de televisión, dibujos animados, etc.¹⁰¹

El periodista y gran conocedor del mundo árabe, Paul Balta ha analizado la representación que la prensa occidental y europea hace de los árabes. Esta se reduce a cuatro imágenes¹⁰²:

1. El terrorista.
2. El pobre trabajador inmigrante poco cualificado y considerado inculto
3. El emir rico del Golfo, que surgió como resultado del primer boom petrolero en 1973
4. El integrista fanático, que aparece después de la victoria de Jomeini en 1979, en Teherán.

Con la acusación al aparato de propaganda sionista de ser el principal responsable de la repugnancia en Occidente contra los árabes, el periodista marroquí Said Alami describe una completa tipología de la imagen del árabe en los medios y en la que distingue dos fases temporales, la primera de ellas llega hasta 1973¹⁰³:

1. Los árabes son bobos, holgazanes, viven para el sexo, son rencorosos y siempre están en guerra entre ellos.
2. Los árabes siempre quieren destruir Israel, porque representa la antorcha de la libertad, el baluarte del progreso y la avanzadilla de la civilización occidental a las puertas del inmenso desierto árabe.
3. Los árabes son bárbaros que están al acecho de una oportunidad que les permita abalanzarse sobre Occidente y destruir su civilización.

¹⁰⁰ Salama, Yusuf (2000): "la civilización entre el diálogo y el conflicto en la era de post-modernidad". Al-adab, 48. pp. 15-22.

¹⁰¹ Véase Ghiles, Francis (2007): "La información sobre el mundo árabe musulmán en los medios de comunicación occidentales." *Cuadernos del mediterráneo*. 8. 45-56.

¹⁰² Rafael Miralles. "Islam y Mundo Árabe en la Escuela y Medios de Comunicación". http://www.mundoarabe.org/estudio_sobre_el_islam_y_mundo_%C3%A1rabe.htm, citado en María Polonio Rojas: "Visión del mundo árabe-islámico en los medios de comunicación occidentales". <http://www.hojaderuta.org/imagenes/polonio20.pdf>

¹⁰³ Citado en María Polonio Rojas: "Visión del mundo árabe-islámico en los medios de comunicación occidentales". <http://www.hojaderuta.org/imagenes/polonio20.pdf>

4. Los árabes son malvados, que se mueven por instintos primitivos y Occidente ha fracasado en civilizarlos.
5. Los árabes son terroristas crueles, que matan por placer.
6. El árabe es traidor, en la guerra y en la paz, y es traidor a sus propios hermanos.
7. Los árabes son incapaces de asimilar las tecnologías de Occidente.

Desde 1973, y aprovechando la subida de los precios del petróleo después de la guerra de 1973, en la que Israel sufrió la primera derrota militar por parte de Egipto:

1. Los árabes son chantajistas y desagradecidos.
2. Los árabes son cobardes y viles.
3. Los líderes árabes y sus dirigentes son sanguinarios.
4. Los líderes árabes están ávidos de sexo, y son traidores y farsantes.
5. Los jeques del Golfo son acaparadores de petróleo y están obsesionados por los coches de lujo, sin poder desprenderse de los camellos.
6. Los jeques del Golfo son raptos de vírgenes, se dedican al comercio de prostitutas, y son capaces de cambiar su harén por una rubia occidental.
7. Los árabes son ricos ridículos que malgastan fortunas inmensas en cosas insignificantes, por lo que son indignos de poseer la riqueza que supone el petróleo.
8. Los árabes ricos son bobos y lo compran todo, y quieren comprar medio Occidente.
9. Los árabes son religiosos fanáticos y locos totalmente irracionales.
10. En su irracionalidad, los árabes se niegan a aceptar la existencia del Estado de Israel, ya que son unos soñadores.

2.2. El contexto cultural palestino.

Basta con realizar una simple consulta de la bibliografía más representativa, general y corriente, existente en lenguas occidentales, y obra de autores occidentales también, sobre la llamada "cuestión palestina"¹⁰⁴. Ésta tiene un solo contenido, una única dimensión y perspectiva, un solo, único e invariable interés y de exposición: los hechos políticos. Todo lo demás, sencillamente, no existe. Existe obviamente, pero no se ve, no interesa, parece estar muerto u oculto para quienes sobre Palestina escriben. Montávez (2003: 84)¹⁰⁵

¹⁰⁴ Sobre el origen y las consecuencias de la causa palestina se han escrito centenares de libros y artículos. Véase por ejemplo: Culla, Joan B. (2005): *La tierra más disputada: el sionismo, Israel y el conflicto de Palestina*. Madrid: Alianza Editorial; Jamal, Salah. (2007): *Palestina, ocupación y resistencia: breve historia sobre el conflicto de Oriente Medio a la luz de la primera guerra del siglo XXI*. Barcelona: Flor del viento; Abú Quevedo, José. (2005): *La cuestión palestina: identidad nacional y acción colectiva*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid; Reinhart, Tanya (2004): *Israel-Palestina: cómo acabar con el conflicto*. Barcelona: RBA.; Ignacio Álvarez-Ossorio... [et.al.] (2003): *Informe sobre el conflicto de Palestina: de los acuerdos de Oslo a la Hoja de Ruta*. Guadarrama (Madrid): Ediciones del Oriente y del Mediterráneo; Ibrahim Atie, Yaser Ismail. (2003): *La cuestión Palestina en la escena internacional. Especial referencia a las relaciones Euro-Palestinas*. Tesis doctoral. Universidad de Granada: [s.n.]; Bermejo García, Romualdo. (2002): *El conflicto árabe-israelí en la encrucijada: ¿es posible la paz*. Pamplona: EUNSA, 2002; Cattán, Henry. (1971): *Palestina, los árabes e Israel / por Henri Cattán*. Méjico: Siglo XXI.; Lesch, Ann M. and. Lustick, Ian S. (2005): *Exile and return: predicaments of Palestinians and Jews*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005

¹⁰⁵ Montávez, Pedro Martínez (2003): "La cultura Palestina". *La Vanguardia Dossier*. Número 8, 2003.

Considera Montávez (2004: 84)¹⁰⁶ que para la inmensa mayoría de los occidentales, quienes así se consideran e identifican, Palestina y cultura tienen poquísimos que ver entre sí, no mantienen relación alguna, son conceptos totalmente disociados. Palestina es parte inseparable del mundo árabe, a él pertenece y en él se integra de forma natural y directa. Más aún, en pocos aspectos y asuntos constituye un centro cordial y neurálgico especialmente importante y representativo de ese mundo.

La cultura palestina no sólo hunde sus raíces en su pueblo, sino que éste es su soporte y su nutrición, constituye su materia y su espíritu. No se trata de ningún populismo tópico y convencional, sino de la instalación y el acceso de la sustancia propiamente popular, emanada del pueblo como entidad propia soberana, una forma y contenido de expresión cultural, de expresión creativa.

Las palabras de Montávez quieren decir también que una "cultura palestina" es parte inseparable y natural también de la cultura árabe, que también a ella pertenece y también en ella se integra. Lo que podemos entender, definir y denominar cultura palestina es, en consecuencia, una modalidad conspicua y particular de la cultura árabe general. Dudar de la arabidad sustancial de la cultura palestina es una insensatez. Al mismo tiempo, negar que esta cultura posea, dentro de la árabe general, rasgos y caracteres propios, que la singularizan y distinguen de otras modalidades culturales árabes, es otra insensatez.

El gran pensador e historiador Fernand Braudel (1987: 529)¹⁰⁷ afirma que "Oriente Próximo, una de las más viejas, quizás la más vieja encrucijada de hombres y pueblos civilizados que haya en el mundo." Esto significa que la cultura palestina puede reivindicar también raíces antiquísimas, viejísimos orígenes y principios que "no sólo muy anteriores al hecho árabe y islámico, sino además extraordinariamente variados y diferentes entre sí. Todo este viejísimo y ancestral patrimonio es también parte del patrimonio cultural palestino, y éste no puede ni quiere renunciar a él.

Del mismo modo, hay que tomar en consideración que la cultura palestina es una extensión también de la cultura y civilización islámica, sin entrar en confrontación con la realidad de la pluralidad confesional en Palestina. Según Montávez (2004: 85):

"Al ser parte inseparable y natural de la cultura árabe, la cultura palestina es parte también de la civilización islámica y a ella pertenece y en ella se integra. La pluralidad religiosa original de Palestina, relacionada además ampliamente entre las diferentes confesiones que en esta tierra encontraron raíz, morada, y continuidad, no está en principio en contra de esa realidad y ha de ajustarse a ella. En cualquier caso, sí actúa como elemento matizador y variablemente influyente y activo en bastantes ocasiones."

La situación geográfica de Palestina, situada en Oriente Próximo, en el Mediterráneo oriental, zona que según Fernand Braudel es "una de las más viejas, quizá la más vieja encrucijada de hombres y de pueblos y civilizaciones que haya en el mundo". Estas

¹⁰⁶ Montávez, Pedro Martínez. (2004): *Mundo árabe y cambio de siglo*. Granada. Universidad de Granada. Fundación El Legado Andalusi.

¹⁰⁷ Braudel, Fernand (1987): *Grammaire des civilisations*. Paris: Arthaud-Flammarion, citado en Montávez, Pedro Martínez. (2003): *Mundo árabe y cambio de siglo*. Universidad de Granada: El Legado Andalusi.

palabras significan que la cultura palestina puede reivindicar también raíces antiquísimas, orígenes ancestrales y principios anteriores al hecho árabe e islámico.

2.2.1. Las fases de la cultura palestina según Pedro Montávez

Pedro Montávez (2003:88- 89) intenta presentar una aproximación indicativa de las distintas fases de la cultura palestina desde el último tercio del siglo XIX, haciendo hincapié en las situaciones provocadas tras el nacimiento de Israel, situación radicalmente distinta que se caracterizó por la gran censura, el gran corte, la tajante y despiadada solución de continuidad.

- **La primera fase. Desde el último tercio del siglo XIX hasta el Mandato Británico.**

Lo que resulta indiscutible, ante todo porque cuenta con amplia y variada documentación, es que la Palestina del último tercio del siglo XIX no era un vacío cultural. Lo que resulta también indiscutible es que aquel renacimiento cultural palestino, integrado en el general del mundo árabe de su entorno fue incrementándose y diversificándose, a pesar de que tuvo que ir haciendo frente también a no pocas dificultades y contratiempos. La renovación constitucional otomana de 1908 permitió reformas e innovaciones en varios campos culturales: en la actividad escolar y docente en sus diversos niveles y contextos, en el desarrollo de la imprenta, de la actividad editora y publicista, en el fomento de la prensa, y en la promoción de personalidades culturales y literarias.

- **La segunda fase. El Mandato Británico.**

Podía ser el marco adecuado para la conformación de la Palestina contemporánea, y no lo fue. El compromiso adquirido por la potencia colonial con el sionismo al prometerle un "hogar nacional judío", por medio de la conocida como Declaración Balfour, condicionaría todo el futuro.¹⁰⁸ Es un periodo transicional y embrionario en bastantes cosas, y de modo especial en algunos campos literarios como la narración breve y la poesía.

- **La tercera fase. El nacimiento de Israel.**

O el aborto de Palestina, da al traste con todo, altera radicalmente el proceso y las dinámicas históricas. No sólo en palestina, sino en toda la región, como se irá comprobando sucesivamente en distintas ocasiones. Durante los años inmediatos al traumático acontecimiento, la sociedad palestina tiene que recuperarse de la espantosa tragedia, del tremendo estupor, y en todos los órdenes de su existencia. Hay ya dos colectividades palestinas: los de dentro y los de fuera, pero las situaciones trágicas que experimentan son las mismas.

¹⁰⁸ La Declaración Balfour fue una declaración formal del gobierno británico publicada el 2 de noviembre de 1917 en el que el Reino Unido se declara favorable de la creación de un hogar nacional judío en Palestina. El formato del documento es una carta firmada por el Secretario de Relaciones Exteriores británico Arthur James Balfour y dirigida al barón Lionel Walter Rothschild un líder de la comunidad judía en Gran Bretaña, para su transmisión a la Federación Sionista. Véase al respecto: Alem, Jean Pierre. (1982): *La declaración Balfour: aux sources de l'état d'Israel*. Bruxelles: Complexe; Stein, Leonard (1961). *The Balfour Declaration*. New York: Simon and Schuster

La cultura palestina lo manifestará así, y esos serán los sentimientos y principios dominantes que la embarquen, que la obsesionen, que la definan y hagan como es. El acontecimiento cultural más impactante de todo el panorama palestino durante las últimas décadas ha sido seguramente la irrupción en escena de la llamada "poesía de resistencia", desde la mitad de los años 60. Sabih Al-Qasim¹⁰⁹ y Mahmud Darwish¹¹⁰ son seguramente los nombres más destacados y representativos de esta promoción que denuncian y defienden todos ellos lo mismo.¹¹¹

Es evidente que la calidad contextualizada de la cultura es un importante elemento a tener en cuenta cuando se estudia la identidad cultural. En el presente trabajo, tomamos como punto de referencia el contexto cultural palestino cuyos elementos y rasgos distintivos más importantes siguen compartiendo los ciudadanos palestinos en Cisjordania, la Franja de Gaza, los campos de refugiados en los demás países árabes e incluso entre los palestinos que viven en "Israel", o sea, entre aquellas personas entre las cuales está establecida una red de relaciones, y que comparten los mismos significados respecto a las cosas y actividades y la manera de comprender el mundo, que les son comunes y al hacerlo forman una sociedad que no comparte necesariamente el mismo espacio geográfico.

¹⁰⁹ Samih al-Qasim es un poeta árabe y uno de los más importantes poetas árabes contemporáneos. Nació en Zarqa, Jordania, el 11 de mayo de 1939. Junto a Mahmud Darwish es uno de los más pioneros del género poético de la poesía de la resistencia. Tiene más de cuarenta obras publicadas y ha sido traducido a los principales idiomas del mundo, salvo el castellano, lengua en la que apenas se ha publicado un puñado de poemas dispersos en diferentes antologías. Tampoco ha sido ninguno de sus libros traducido al hebreo. Una de sus principales obras, considerada a menudo como la culminante, es *Persona non grata*, publicado en Haifa en 1986. En ella incluye un poema a Federico García Lorca «De noche en la puerta de Federico». También tiene un conocido poema a Rafael Albertí, del que fue amigo personal. Samih al-Qasim es hoy una de las grandes figuras vivas de la literatura árabe, y una persona extremadamente popular entre los palestinos. Sus recitales habituales en Galilea congregan a miles de personas. Véase también Gómez García, Luz (2001): *Samih al-Qásim, Poemas*. Madrid: CSCA; Montávez, Pedro Martínez (1985): *Introducción a la literatura árabe moderna*, Madrid: Cantarabia; Montávez, Pedro Martínez (1991): *El poema es Filistín (Palestina en la poesía árabe actual)*, Madrid: Molinos de Viento.

¹¹⁰ Mahmud Darwish, (Al- Birwa 13 de marzo de 1941 – Houston 9 de agosto de 2008). Fue considerado el poeta nacional palestino, el pionero de la poesía de la resistencia y uno de los más célebres literatos árabes contemporáneos. Tras acabar la secundaria ingresó en el Partido Comunista de Israel, trabajando como coeditor de su revista *Al-Fayr* (الفجر, La Aurora), al tiempo que empezaba a publicar poesía en el diario *Al-Yadid* (الجديد, El Nuevo), del que llegó a ser también editor, y la revista *Al-Ittihad* (الاتحاد, La Unidad). Entre 1961 y 1970 fue arrestado en numerosas ocasiones por las autoridades israelíes a causa de sus escritos y de su actividad política contra la ocupación de Palestina. Finalmente, salió del país hacia Moscú, desde donde iría a El Cairo primero y luego a Beirut. Allí ingresaría en la Organización para la Liberación Palestina (OLP), trabajando en sus secciones de investigación y publicaciones. Darwish fue miembro del comité ejecutivo de la OLP (se le consideraba internacionalmente el «ministro de Cultura» de un futuro Estado palestino) hasta su dimisión a raíz de su discrepancia con los Acuerdos de Oslo de 1993. En su trabajo, Palestina se convirtió en una metáfora de la pérdida del Edén, el nacimiento y la resurrección, así como la angustia por el despojo y el exilio. Véase también Luz Gómez García (2009): *Mahmud Darwish: Como la flor del almendro o allende*. Valencia, Pre-Texto; Prieto, María Luisa (2005): *Mahmud Darwish: El lecho de una extraña*. Madrid, Hiparión; Martínez, Rosa Isabel Lillo (2003): *Mahmud Darwish: Mural*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo; Mahmud Darwish (1997): *Memoria para el olvido*. Traducción de Manuel C. Feria García, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

¹¹¹ Véase también L. Stein, Rebecca and Ted Swedenburg (2005): *Palestine, Israel, and the politics of popular culture*. Durham: Duke University Press, 2005.

La palabra contexto¹¹² se refiere al entramado o tejido de significados provenientes del medioambiente o entorno, que impresionan al intelecto o campo de conocimientos de un grupo humano, en este caso el pueblo palestino, como parte integrante de su cultura y su visión de mundo o cosmovisión.¹¹³ En otras palabras el contexto cultural es todo aquello que forma parte del medioambiente o entorno y resulta significativo en la formación y desarrollo de un grupo humano específico. Por lo que:

“Contexto es el entorno ambiental, social y humano que condiciona el hecho de la comunicación”¹¹⁴

“El contexto no es un molde estático de representaciones culturales sino que es una “arena” activa en la cual el individuo construye su comprensión del mundo y que está conformada tanto por los contenidos culturales tradicionales, como por las necesidades y expectativas individuales y colectivas que surgen del contacto con la sociedad amplia.”¹¹⁵

Y como el lenguaje y la cultura son dos realidades inseparables siendo la primera una parte de la segunda, el dialecto palestino como creación cultural establece los principios constitutivos de la identidad, tanto del individuo palestino, como del grupo social al que pertenece.

Desde el punto de vista del autor de este trabajo, los siguientes puntos son algunos de los criterios y pautas de comportamiento que estructuran y determinan la manera según la cual los palestinos visualizan al mundo:

- La religión afecta a todos los aspectos de vida los individuos. Es el criterio más determinante de su visión del mundo. Materias como el sistema de valores, la relación con los demás, la manera de enfrentar los retos y los problemas, etc., están muy influenciadas por la religión islámica y todas sus realidades, normas y reglamentos. La lealtad al Islam se antepone a la de la familia o tribu. La fe islámica es el lazo que más une a los integrantes de estas sociedades.
- Tras los lazos religiosos, la familia es la institución agrupadora más importante. Es fuente de protección, orgullo y solidaridad para sus miembros por lo tanto, la antepone a cualquier otro interés o principio como, por

¹¹² Contexto. CON, +TEXTO. (CON: Junto a. TEXTO: Viene de la palabra latina *texere* luego text, que significa paño y/o entramado, trama, tejido.)

¹¹³ El entorno es todo aquello que envuelve a un individuo o a un grupo humano, por el mero hecho de estar allí, pero sin examinar el grado de significado que sus componentes o elementos tengan para esos individuos o grupos humanos. El entorno es simplemente lo que rodea - esta allí, pero no dice nada- mientras que el contexto es el entorno más la significación cognitiva para el grupo social, por ello es que la palabra contexto es usada para referirse al medioambiente pero con un sentido comunicacional. El entorno carece de “alma” o “espíritu” cultural en forma de elementos y sistemas simbólicos compartidos, mientras que el contexto incorpora todo lo simbólico o que “representa algo para alguien bajo cualquier circunstancia”, y ese alguien es capaz de interpretarlo y exteriorizar sus significados a través de su cultura de una manera completamente desapercibida para él o para ellos. Se suele usar la palabra medioambiente, cuando se hace referencia solo a los elementos naturales, interrelacionados, del medio, incluyendo fauna, flora y geografía; cuando se incluye al grupo humano que lo habita es preferible hablar ya de contexto, porque incluye la cultura y la comunicación humanas.

¹¹⁴ J. L. Fuentes. (1991): *Gramática moderna de la lengua española*, 1991, pág. 49.

¹¹⁵ Ministerio de Educación Programa MECE Rural, 1992, Desarrollo curricular, escuelas uni, bi y tri-docentes. Santiago p. 22.

ejemplo, el político. Se trata de una familia extendida de tres o cuatro generaciones que viven en la misma casa o en las proximidades formando una unidad económica. Es patrilineal porque sólo los familiares por parte de padre se consideran parientes en el sistema formal de relaciones y patrilocal porque la mujer abandona a su familia para vivir con la de su marido, y endógama.

- Los hombres gozan del poder y la autoridad dentro de la estructura familiar y suelen tomar las decisiones más vitales dentro de la familia. El único poder que tiene las mujeres es aquel que ejercen sobre otras mujeres de la familia como hijas, sobrinas, nietas, nueras, etc.
- La vejez tiene autoridad porque impone respeto y obediencia. El respeto por los ancianos está altamente valorado.
- El matrimonio es una decisión colectiva en la que participa la familia más cercana sobre todo la familia de la novia.
- Tener hijos para perpetuar el apellido de la familia es uno de los objetivos más importantes del matrimonio. La preferencia de los padres es por los hijos varones.
- La educación y crianza de los hijos es un esfuerzo común en el que participan, a parte de los padres, los hermanos mayores, los abuelos, los tíos y tías y en ocasiones los amigos de familia más cercanos. El respeto por los mayores es una de las virtudes más valoradas en la crianza de los hijos.
- No está recomendado que los hombres expresen públicamente sus emociones y menos las amorosas. Los hombres no tienen que juntarse, fuera de los ambientes de la familia y el trabajo, con las mujeres para que no sean tachados de mujeriegos. Alejarse de lo femenino incluye también no llorar. El llanto delante de los demás podría mermar la masculinidad de uno en una sociedad donde الرجال ما تبكي (*er-rejál má tibkí*, los hombres no lloran) es una de sus pautas de comportamiento masculino más importantes.
- La religiosidad, el honor, la perspicaz, la paciencia, la generosidad, la solidaridad y el buen linaje, son algunas de las virtudes y criterios más valoradas y tomadas en consideración por los demás a la hora de tratarse con la persona en cuestión.

2.3. La lengua árabe

El término *lengua* resulta ser muy vago y difícil de definir, para diferenciarlo claramente de dialecto. Para fijarlo lingüísticamente, se emplea un término que "es el de variedad lingüística" (Abboud-Hagggar, 2003:33)¹¹⁶. Según Coseriu¹¹⁷ (1990: 24) una lengua es el conjunto de variedades o sistemas de isoglosas.

El dialecto, estrictamente hablando, se refiere a las variedades de la misma lengua que muestran diferencias entre ellas desde un punto de vista gramatical y léxico, además del fonológico o de pronunciación; tradicionalmente se aplica a las variedades habladas de la lengua, coloquiales y sin tradición escrita.¹¹⁸ En términos generales, la

¹¹⁶ Soha, Abboud-Hagggar. (2003): *Introducción a la dialectología de la lengua árabe*. Fundación El legado andalusí.

¹¹⁷ Coseriu, E. (1983): *Introducción a la lingüística*. México. Universidad Nacional Autónoma de México

¹¹⁸ Según esta definición de E. Coseriu, un dialecto es "el sistema de isoglosas de una región, delimitado sobre la base de criterios puramente convencionales (aunque objetivos), es decir, teniendo

comprensión mutua es uno de los requisitos para que dos o más variedades sean consideradas dialectos de la misma lengua. (Chambers, 1994, 20-21).¹¹⁹ El árabe es una merolengua de la familia semítica, como el arameo, el hebreo, el acadio, el maltés y otras lenguas similares. Es una de las seis lenguas oficiales de la ONU. Es también la lengua religiosa del Islam. .

El árabe es la lengua que hablan más de 320 millones de personas y la lengua oficial en una veintena de países.¹²⁰ En el año 1973 se convirtió en la cuarta lengua oficial en la naciones unidas y las sexta¹²¹ lengua más hablada en el mundo (Nydell, 2006, 217).

Le lengua árabe se divide actualmente en tres categorías: el árabe clásico, el moderno (estándar), y el coloquial (el dialectal). El árabe clásico es la lengua del Corán Sagrado y la literatura clásica, mientras el moderno es la lengua universal del mundo árabe. El coloquial es la lengua hablada en las distintas regiones del mundo árabe. (Wightwick y Gaafar 1990).¹²²

La lengua árabe comprende tanto una variedad estándar que se observa en lectoescritura, en ocasiones formales y en medios masivos de comunicación (árabe clásico o *fushá* اللغة العربية الفصحى), como numerosos dialectos coloquiales, que a veces pueden ser incomprensibles entre sí debido a diferencias lexicales y fonológicas, mientras que mantienen mayor continuidad en el plano sintáctico.¹²³

La forma literaria se llama en árabe *al-luga al-fushà* ("la lengua más elocuente") e incluye el árabe antiguo de la poesía preislámica, el del Corán y la literatura clásica y el árabe estándar moderno, utilizado en la literatura contemporánea y los medios de comunicación. Las formas dialectales reciben el nombre genérico de *al-luga al-3ammiy-ya* ("la lengua general"). Existen formas intermedias entre una y otra.

2.3.1. El árabe clásico

El árabe clásico tenía mucha importancia durante le época preislámica, *al-Jaheleyyah* [o sea, la ignorancia, en la Arabia preislámica 500-622]. Señala Sindi (2002: 5)¹²⁴:

en cuenta sólo ciertos fenómenos característicos"; uno de estos criterios es la intercomprensión. (Coseriu, 1983: 25-26).

¹¹⁹ Chambers, J. K y Trudgill, P., (1994). *La dialectología*. Trad, del original ingles, Madrid: Dialectology

¹²⁰ Véase también: Kassem M. Wahba, Zeinab A. Taha (2006): *Handbook for Arabic language teaching professionals in the 21st century*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2006; Versteegh, Kees. (2005): *Encyclopedia of Arabic language and linguistics*. Leiden; Boston: Brill, 2005-; Versteegh, Kees (2004): *The Arabic language*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Bakalla, M. H. (1980): *An introduction to Arabic language and literature*. Taipei: European Languages Publications; Holes, Clive (2004): *Modern Arabic Structures, functions and varieties*. Washington: Georgetown University Press; Cowan, David. (2004): *Gramática de la lengua árabe moderna*. Madrid: Cátedra.

¹²¹ La lista de las lenguas más habladas en el mundo la encabeza el chino mandarín, seguido por el inglés, el hindí, el español, el ruso, el árabe, el bengalí, el portugués, el javanés y, por último, el francés. Sindi (2002: 5)

¹²² Wightwick, Jane and Gaafar, Mahmoud. (1990): *Mastering Arabic*, Houndmills: Macmillan.

¹²³ Véase también Brustad, Kristen E. (2000): *The Syntax of Spoken Arabic – A comprehensive study of Moroccan, Egyptian, Syrian and Kuwaiti dialects*. Washington: Georgetown University Press.

¹²⁴ Sindi, Abdullah (2002). *Arab Civilization and Its Impact on the West*. Available online at: <http://www.radioislam.org/sindi/arab.htm> [Accessed May 2006]

"La época de Al-Jaheleyyah fue testigo de una vibrante edad de oro de poesía y odas árabes. Entre los poetas árabes pre-islámicos, cuyos poemas siguen siendo estudiados en la universidad y programas de estudios pre-universitarios en todo el mundo árabe, están los siete poetas¹²⁵ de las legendarias Odas de oro, conocidas como las Siete Mu3allaqāt (las odas colgadas). Cada uno de estos siete grandes poetas árabes escribió magníficos poemas largos marcados por la pasión, el amor, la elocuencia, coraje, y la sensualidad. Sus siete odas de oro, consideradas como el tesoro literario más importante de la Arabia preislámica, se les otorga el mayor honor de la críticos de la época en la feria anual de poesía en 3ukádh cerca de La Meca."¹²⁶

Sus obras fueron inscritas en letras de oro y colgadas (o "suspendidas") en la puerta y paredes de la Ka3bah para que el público las pudiera leer, disfrutar y apreciar."

En este mismo sentido, afirma Xavier Conde¹²⁷ que antes de la expansión de la civilización islámica, existía una lengua poética estandarizada. Dicha lengua, supradialectal, servía además de coíné entre las distintas tribus. Pero la creación de la lengua gramatical árabe no fue, como normalmente se cree, un hecho inmediato, sino que se debió a la obra de tres generaciones de gramáticos que crearon el árabe clásico.¹²⁸

El Corán, el primer texto literario escrito en árabe clásico, está compuesto en un lenguaje muy idéntico al de la antigua poesía. Tras la difusión del Islam se convirtió en la lengua ritual de los musulmanes y también en la lengua de la enseñanza y la administración¹²⁹. El árabe clásico se usa actualmente para redactar escrituras formales, discursos, pero nunca en una conversación normal. (Nydell, 2006: 94).

La formación de los dialectos arábigos se debe a varios factores combinados tales como la exportación de las variedades dialectales existentes en Arabia antes de la expansión islámica, la influencia de los substratos, el aislamiento geográfico y cultural de algunas zonas y la influencia de las lenguas de la colonización. En este sentido, Frías Conde establece una analogía entre el árabe clásico y el latín clásico,

¹²⁵ Imru Al-Qays del Reino de Kindah; Tarfah (con mucha diferencia, el poeta árabe pre-islámico más destacado); Zuhair; Labid (que llegó a ser tan fascinado por el poder y la elegancia del Corán que se negó a componer cualquier poesía en los últimos treinta años de su vida); 3antara (el caballero y guerrero más destacado de la Arabia preislámica); Amru "Ibn Kalthoom, y Ibn al-Harith Hillizah.

¹²⁶ Texto original en inglés: The Jahiliyyah era witnessed a vibrant golden age of Arab poetry and odes. Among the top pre-Islamic Arab poets, whose poems are still studied in college and pre-college curricula throughout the Arab world, are the seven legendary poets of the Golden Odes, known as the Seven Mu'allaqat ("the Suspended Odes"). Each one of these seven great Arab poets wrote magnificent lengthy poems accentuated with passion, love, eloquence, courage, and sensuality. Their seven golden odes, considered to be the greatest literary treasure of pre-Islamic Arabia, were accorded the highest honor by the critics of the times in the annual poetry fair in Ukaz near Makkah".

¹²⁷ Frías Conde, Xavier: "Algunos Paralelismos Evolutivos Entre El Árabe Vulgar Y Las Lenguas Románicas", en Ianua, <http://www.iagua.com/ianua/araboromanico.htm>.

¹²⁸ Fleisch, H. (1986): *Études de l'Arabe dialectal*. Beyrouth: Dar el-Machreq, pp. 10 y ss.

¹²⁹ El incremento de pueblos no árabes que participaban de las nuevas creencias por un lado y la voluntad de los musulmanes de proteger la pureza de la revelación por otro, condujo al establecimiento de normas gramaticales y a la institucionalización de la enseñanza de la lengua. Véase también: Gwynne, Rosalind Ward. (2004): *Logic, rhetoric, and legal reasoning in the Qur'ān: God's arguments*. Londres: RoutledgeCurzon; El-Awwā, Salwá Muhammad. (2006): *Textual relations in the Qur'ān: relevance, coherence and structure*. Londres: Routledge.

como lenguas de cultura, desde el punto de vista de la fragmentación de ambas lenguas en dialectos vulgares debido a los tres siguientes elementos:

- El **sustrato**, donde las lenguas originales dejan una huella mayor o menor sobre la nueva lengua en todos los campos lingüísticos: fónicos (hábitos articulatorios, morfosintácticos y léxicos). Si el sustrato tuvo gran importancia en la evolución de los dialectos románicos, no la tuvo menos en la de los dialectos arábigos. De igual modo que en la Rumanía existen islotes no románicos (hoy sólo el euskera), en la Arabofonía encontramos bastantes más, siendo el más destacado el bereber en el norte de África. También se encuentran otros en Oriente Medio como el armenio en zonas de Siria y hasta el siglo XVI lo fue el copto en Egipto, derivado directamente de la lengua del Antiguo Egipto con una fuerte influencia griega y aún conservada como lengua litúrgica cristiana.
- El **superestrato** de la lengua clásica como referente culto, tanto en los árabes vulgares como en los romances incipientes, ambos motivados por razones principalmente religiosas. En los idiomas modernos sigue siendo patente la influencia de ambas lenguas clásicas.
- La **procedencia** diversa de los colonizadores, que en el caso de los romanos procedían de las distintas zonas de la Península Itálica, y que en el caso árabe procedían de las distintas tribus de la Península de Arabia. Como dato interesante, se percibe el dialecto yemení en el marroquí actual y en el antiguo andalusí.¹³⁰

2.3.2. El árabe estándar (el moderno normativo).

Como lengua literaria y erudita, el árabe clásico continúa hasta el día actual, pero en los siglos XIX y XX surgieron nuevas élites que influidas por el poder y la civilización occidental revitalizaron el árabe clásico y formaron un medio lingüístico denominado árabe estándar (moderno normativo), adaptado a las cuestiones de la vida moderna. El árabe estándar moderno constituye una forma de lenguaje universal que puede ser entendido por todos y normalmente, se usa en transmisiones radiofónicas, telediarios, películas, deportes, poesía y conversaciones entre hablantes de distintos dialectos de árabe.

No se debe confundir el árabe clásico con el árabe normativo, que es una estandarización del siglo XIX, la cual pretende mantener la unidad del idioma en el nivel escrito, pero que no es hablado en ninguna parte; no obstante, este árabe clásico moderno trata de combinar la pureza de la lengua coránica con las necesidades de la vida moderna. El árabe estándar es prácticamente igual en todo el mundo árabe, mientras que existen notables diferencias entre los dialectos coloquiales. De hecho algunas de estas diferencias son tan amplias que los hablantes de estos dialectos son incapaces de entenderse.

¹³⁰ Véase al respecto F. Corriente (1977): *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura

A través de los medios de comunicación, el árabe moderno ha tenido amplia influencia sobre el público y es la lengua oficial en todos los países árabes. (Nydell, 2006, 94). Según Abboud-Haggar (2003:34)¹³¹, el árabe estándar es la variedad lingüística que las sociedades multidialectales, conscientes de su necesidad, establecen como un vehículo de comunicación formal y como un instrumento de comunicación normalizado y ortográficamente hablando. La sociedad actúa sobre él de una forma consciente y sistemática, a través de un proceso de estandarización, es decir, de la fijación de una variedad común, regulada y bien establecida para todos los usuarios de un determinado dominio lingüístico.

2.3.3. El árabe coloquial (el dialectal).¹³²

Para poder entender la relación entre el árabe estándar moderno y el árabe hablado es importante entender el concepto de diglosia. Charles Ferguson (1959)¹³³, el creador del término, define diglosia (literalmente "dos lenguas") como la situación que se crea cuando además de los dialectos primarios de una lengua existe otra forma altamente codificada que sirve para entender gran cantidad de literatura muy respetada por los hablantes de la lengua. Además del árabe. Podemos encontrar ejemplos de diglosia en la coexistencia del latín escrito y las lenguas romances habladas como el francés, el italiano o el español. Mientras que el árabe estándar moderno es la forma definitiva de escritura en árabe, existen multitud de dialectos arábigos.

El árabe dialectal, en toda su diversidad, es la auténtica lengua materna de los árabes. Se utiliza en el ámbito doméstico, en la conversación informal entre naturales de una misma área dialectal y en la canción y la poesía populares. Hay diversos dialectos del árabe vulgar o coloquial, pero varían bastante según el lugar de donde procedan sus hablantes. Por un lado, estos dialectos locales pueden ser muy parecidos entre sí mimos. Por ejemplo, los árabes de Jordania, Palestina, Siria y El Líbano se entienden entre ellos sin muchas dificultades.

Pero por otro, pueden ser muy diferentes, dificultando de esta manera la comunicación entre los habitantes de algunos países árabes. Un árabe de Levante no puede tener una conversación sostenible en su variante dialectal con un marroquí por ejemplo (Elihay, 2007: 1)¹³⁴

¹³¹ Soha, Abboud-Haggar. (2003): *Introducción a la dialectología de la lengua árabe*. Fundación El legado andalusí. Granada. España.

¹³² Véase también Haak, Martine; De Jong, Rudolf & Versteegh, Kees. (2004): "Approaches to Arabic dialects". A Collection of Articles presented to Manfred Woidich on the Occasion of his Sixtieth Birthday. Boston: Brill Leiden; Corriente, F. (2008): *Manual de dialectología neoárabe / Federico Corriente, Ángeles Vicente* (eds.); con la colaboración de F. Abu-Haidar, J. Aguadé... [et al]. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2008; *Dialectología Arabica*. (1995): *A collection of articles in honour of the sixtieth birthday of Professor Heikki Palva*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1995. ; Ingham, Bruce. (1997): *Arabian diversions: studies on the dialects of Arabia*. Londres: Ithaca Press, 1997; Mitchell, T. F. (1985): *Colloquial Arabic*. New York: Hodder and Stoughton; De Leacy O'leary, D.D. (1986): *Colloquial Arabic*. London: Routledge & Keegan Paul.

¹³³ Ferguson, Charles A. (1959): "Diglossia". *Word* 15.325-40.

¹³⁴ Elihay, J. (2007): *The Olive Tree Dictionary, a Transliterated Dictionary of Conversational Eastern Arabic*. (Palestinian). Minerva.

Los dialectos del árabe coloquial son generalmente sólo lenguas habladas. Los árabes usan la lengua coloquial en todas sus interacciones diarias, pero si se encuentran en una situación que exige mayor formalidad usarán el árabe estándar moderno. En las partes del mundo donde se habla árabe prevalece la siguiente situación: existe una lengua coloquial, la que se habla normalmente y la que los hablantes aprenden como su lengua materna, y el árabe estándar moderno basado en el clásico o coránico.

La clasificación de los dialectos árabes en función de las regiones geográficas según Nydell (2006)

| | |
|-----------------------------------|--|
| Dialectos del norte de África | 1. el marroquí 2. el argelino 3. el tunecino 4. el libio 5. el mauritano |
| Dialectos de Egipto y Sudán | 6. el egipcio 7. el sudanés |
| Dialectos de la Península Arábiga | 8. el jordano 9. el saudí 10. el yemení 11. el kuwaití 12. el omaní 13. el bahriní 14. el qatarí 15. el emiratí |
| Dialectos del Levante árabe | 16. el sirio 17. el libanés 18. el palestino |
| Dialectos de Irak | 19. el iraquí. |

Estos dialectos difieren del árabe normativo y también lo hacen entre sí en pronunciación, vocabulario y gramática; por lo general, reciben el mismo nombre de las grandes áreas geográficas que lo hablan, así se clasifica como norteafricano, egipcio, y del golfo árabe.¹³⁵ Dentro de estas grandes clasificaciones, también hay diferencia entre los hablantes urbanos, rurales y nómadas. Cabe señalar que es imposible vivir en un país árabe y comunicarse con sus habitantes sin saber hablar el coloquial local. (Elihay, 2007: 1)

Clasificación de los dialectos árabes según Xavier Conde.¹³⁶

¹³⁵ Véase Brage González, Francisco Javier (1988): *Estudios sobre el vocalismo en los dialectos árabes*. González. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura.

¹³⁶ Frías Conde, Xavier: "Algunos Paralelismos Evolutivos Entre El Árabe Vulgar Y Las Lenguas Románicas", en *Ianua*, <http://www.iaga.com/ianua/araboromanico.htm>.

- **Árabe Occidental: El Magrebí, El Sahariano Y El Maltés**

La zona occidental comprende todo el norte de África excepto Egipto y Sudán. Los dialectos magrebíes están más evolucionados que los orientales, y en ellos las influencias sustráticas son mayores. Distinguimos entre magrebí y sahariano, porque los dialectos hablados en ambas zonas son muy distintos. Los segundos resultan incomprensibles para el resto de la Arabofonía. El maltés evolucionó mucho más independientemente con claras influencias italianas, resultando un idioma semítico pero con infinidad de elementos románicos; es un caso parecido al del inglés, idioma germánico pero claramente marcado por las influencias románicas (sobre todo francesas).

- **Árabe Oriental: El Egipcio, El Levantino El Iraquí Y El Saudí**

La zona oriental comprende el resto de la Arabofonía, desde Egipto y Sudán hasta toda la zona asiática de Oriente Medio y la Península de Arabia. Sus dialectos se mantienen más cerca del árabe clásico porque su evolución ha sido menor. Cabe destacar que el árabe egipcio y levantino (Siria, Palestina, Jordania, Líbano) son casi idénticos, sin apenas problemas de comprensión entre sus hablantes. El árabe iraquí, aún cercano a los dos dialectos anteriores, ya tiene puntos en común con el árabe de la Península Arábiga, donde el habla de Yemen tiene características propias.

Una frase en árabe en distintos dialectos

- En árabe estándar:
ذهبت مع صديقي إلى حفل زفاف ابن عمي
dhahabtu ma3 sadiqi 'elá hafle zafáf ebne 3am-mí
Fui con mi amigo a la boda de mi primo paterno.
- En palestino:
رحت مع صاحبي عرس ابن عمي
ruhet ma3 sahbi 3a 3urus eben 3am-mí
- En saudí
رحت مع خويي لعرس ولد عمي
ruhet ma3 khawey-yí la3urus weled 3am-mí

رحت مع صاحبي لزواج ولد عمي
ruhet ma3 sahbi lazawáj weled 3am-mí
- En kuwaití
رحت مع رفيجي لعرس ولد عمي
ruhet ma3 refiji la3ers weled 3am-mí
- En emiratí
سرت ويا اربيعة عرس ولد عميه
sert way-yá erbi3í 3res weled 3amyah
- En omaní
رحت مع ربيعي لعرس ود عمي

ruht ma3 rabi3i la3ers weled 3am-mi

- En marroquí
مشيت مع صاحبي للعرس نتاع ولد عمي
mšít ma3 sáhbi lel3res ntá3 walad 3am-mi

مشيت مع صاحبي للعرس د ولد عمي
mšít ma3 sáhbi lel3ers da weld 3am-mi
- En egipcio
روحت مع صاحبي لفرح ابن عمي
ruht ma3 sáhbi lafaraḥ ebn 3am-mi
- En yemení
رحت مع صاحبي الى زفاف ابن عمي
ruht ma3 sáhbi elá zafáf ebn 3am-mi
- En mauritaní
مشيت مع صاحبي شور عرس ول عمي
mšít ma3 sáhbi šúr 3ers wel 3am-mi

2.3.3.1. El árabe dialectal palestino.¹³⁷

El árabe palestino, también llamado árabe coloquial palestino o *3ámeyyah* es el conjunto de variedades del árabe dialectal habladas tanto en Palestina como en la diáspora en Jordania, Siria, el Líbano y otros sitios, que presentan multitud de rasgos comunes que las diferencian de otros dialectos del árabe. El árabe palestino pertenece a la familia del árabe de Levante (Nydell, 2006, 217), uno de los principales grandes grupos de variedades orales de la lengua árabe. Este dialecto comparte las características generales de todas las variedades de árabe en cuanto a formación de palabras por flexión interna, tiempos verbales, estructuras sintácticas básicas (Elihay, 2007: 2)

¹³⁷ Entre los estudios más destacados sobre el dialecto palestino destacamos los siguientes: Shahin, Kimary N. (2000): *Palestinian Rural Arabic (Abu Shusha dialect)*. 2nd ed. University of British Columbia. LINCOM Europa.; A. Rice, Frank (1998): *Eastern Arabic-English, English-Eastern Arabic: dictionary and phrasebook for the spoken Arabic of Jordan, Lebanon, Palestine/Israel and Syria*. New York: Hippocrene Books.; Haddad, Elias N. (1909): *Manual of Palestinian Arabic*. Jerusalem: Syrisches Weisenhaus.; R. L. Cleveland. (1967): "Notes on an Arabic Dialect of Southern Palestine", en: *Bulletin of the American Society of Oriental Research* 185 (1967), pp. 43-57; Halloun, Moin (2000): *A Practical Dictionary of the Standard Dialect Spoken in Palestine*. Bethlehem University. ; Halloun, Moin (2003): *Spoken Arabic for Foreigners. An Introduction to the Palestinian Dialect*. Vol. 1 & 2. Jerusalem. Bauer, Leonard. (1926): *Das palastinishce arabisch. Die dialekte des Städes und des Fellachen*, Leipzig; Blanc, Haim. (1953): *Studies in North Palestinian arabic*, Jerusalem; Frank A. Rice Y Majed F. SA-ID. (1953): *Jerusalem Arabic*. Georgetown University Press, Washington; Rice y Sa-id. (1960): *Eastern Arabic. An Introduction to the Spoken Arabic of Palestina, Syria y Lebanon*, Kjayat-s, Beirut; Erkki Salonen, (1979-1980): *Zum arabischen dialect von Gaza*, 2 vols., Finnish Oriental Society, Helsinki; H, Nahmad y C. Rabin, (1951): *Everyday Arabic: conversations in Sirian and Palestinian Arabic*, J. M. Dent and sons Lts, Londres.

Pero al mismo tiempo, lleva varias ventajas sobre otros dialectos como el egipcio, el sirio o el libanés (Elihay, 2007: 2). El acento en el árabe palestino es casi idéntico al del árabe clásico (caso que no se repite en el coloquial egipcio por ejemplo), mientras las vocales son muy parecidas a las del árabe estándar. Por otro lado el vocabulario palestino es tan amplio que abarca muchas de las palabras comunes de los dialectos vecinos, por ejemplo: *lissa* / *ba3d* = aún; *zayy* / *methel* = igual o como; *barđo* / *kamán* = también. Este fenómeno significa que estudiar el árabe palestino es una herramienta eficaz para comunicarse por Oriente Medio.

Los rasgos fonológicos del dialectal palestino.

- Tanto la letra ق como la ك se pronuncian como "k", característica con la contaremos en nuestra tabla de transcripción porque es el más genérico y familiar y representativo del dialecto palestino: قديم *qadím* y كديم *kadím* (antiguo).
- La letra ء que represente el paro glotal se suprime si viene al final de la palabra. سماء *samá'* y سما *samá* (cielo).
- La letra ء que represente el paro glotal se convierte en algunas palabras en ي, como en: ملائكة *malá'eka* y ملايكة *maláyka* (Ángeles).
- La misma letra se convierte en و en otras palabras: أين *ayna* y وين *wín* (Dónde).
- La letra ظ se convierte en ض: الظهر *adh-dhuhur* y الضهر *ad-duhur*. (la tarde).
- De la misma manera la ض se convierte en ظ: الضبع *ad-dabe3* y الظبع *adh-dhabe3* (la hiena)
- La س se convierte en ص: فستان *fustán* y فسطان *fustán* (vestido).
- La letra ذ se pronuncia como ظ como en: هذا *hádhá* y هاذا *hádhá* (este, demostrativo).

3. SOBRE EL CONTINUO LENGUA-CULTURA. PALABRAS ESPECÍFICAS, PALABRAS CULTURALES Y PALABRAS CLAVE. LOS CULTUREMAS.

3.1. Las palabras clave.

El área en que se nota la diferencia cultural entre lenguas es el léxico. No hay duda alguna de que la cultura se muestra en el vocabulario a distintos niveles. El vocabulario de una lengua dada sirve de espejo cultural en el cual se reflejan numerosos términos referentes a conceptos culturales que, en muchas ocasiones, son intraducibles a otras lenguas. El concepto de *key words* ha sido desarrollado por autores como Apresjan (1973) y Wierzbicka (1997)¹³⁸.

Anna Wierzbicka, en varios trabajos ha analizado la lengua como espejo de la cultura y el carácter nacional (principalmente, 1991 y 1992: 373-441). En su obra *Understanding cultures through their key words* (1997) ha expuesto de manera sistemática el fenómeno de las palabras culturales, estudiando varios conceptos específicos de diferentes culturas: rusa, alemana, polaca, japonesa, etc. Wierzbicka afirma que el hecho de que cada lengua tenga una serie de palabras particulares, las llamadas *palabras culturales*, implica en cierto modo una manera de pensar diferente (Luque Nadal, 2010: 44). Estas palabras culturales propias de una lengua (aunque en ocasiones compartidas por un grupo de lenguas y culturas afines) transmiten a los hablantes no solamente determinados hábitos o conductas sino también modelos conceptuales que determinan o influyen las ideas que los hablantes tienen sobre ciertas parcelas de la realidad (Wierzbicka 1997:5).

Diferentes autores (Wierzbicka, 1992, 1997; Doi¹³⁹, 1981; Luque Nadal, 2007¹⁴⁰), han puesto de manifiesto que conceptos como *amae* en japonés, *toská* en ruso, *aloha* en hawaiano, *Gemütlichkeit* en alemán, son conceptos complejos que no se pueden traducir fácilmente y que, sin embargo, son esenciales para comprender a las sociedades que los utilizan.

Según Luque Nadal (2010: 43) "estas palabras específico-culturales se caracterizan porque responden a nociones que no tienen fácil traducción ya que expresan unos conceptos complejos, en muchos casos ligados a *realia* característicos de una cultura (bailes, comidas, instituciones). Las palabras clave tienen mayor complejidad semántica y pragmática ya que aluden frecuentemente a rasgos psicológicos individuales o colectivos y algunas están ligadas a lo que se conoce como carácter nacional."

¹³⁸ Wierzbicka, Anna (1997): *Understanding cultures through their keywords*. New York. Oxford: Oxford University Press.

¹³⁹ Doi, Takeo (1981): *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kodansha

¹⁴⁰ Luque Nadal, Lucía (2007a): "Sobre la traducción de las palabras clave alemanas al español y al inglés". En Santana, Roiss y Recio (eds.): *Puente entre dos mundos: Últimas tendencias en la investigación traductológica alemán-español*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Frente a las palabras o lexemas libres de cultura (Carter, 1987: 39-40)¹⁴¹ como "dormir", "comer", "grande", existen las palabras culturalmente específicas (palabras culturales) que se definen como aquellas representan ideas, ritos, comidas, artefactos típicos y costumbres complejas directamente enraizadas en la forma de ser de una sociedad que responden a alguna utilidad ritual, económica o medioambiental (Luque Durán: 2001: 281)¹⁴². Un ejemplo de palabras culturales son las nociones religiosas islámicas relacionadas con el más allá. Así las nociones de *nâr*¹⁴³ (infierno), "*ájera*"¹⁴⁴ (día del juicio final) son construcciones ideológicas distintas a otros conceptos escatológicos que aparecen en otras culturas. Otra palabra clave de la cultura árabo-islámica es la palabra *mahram*.¹⁴⁵

mahram (محرم), es un término árabe de la raíz triconsonántica H-R-M que se aplica a aquel hombre con el cual a una mujer le está prohibido contraer matrimonio de forma permanente, tales como: su padre, hermanos, tíos paternos o maternos, suegros, etc. El Islam estableció una regla que prohíbe que una mujer, sea joven o vieja, soltera o casada, viaje sola sin que la acompañe un *mahram*. El Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) dijo:

(لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم ، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم ، فقال رجل : يا رسول الله ، إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا وامرأتي تريد الحج ، فقال : أخرج معها) رواه البخاري (1763) .¹⁴⁶

¹⁴¹ Carter, R. (1987): *Vocabulary. Applied Linguistic Perspectives*. London: Unwin Hyman.

¹⁴² Luque Durán, J.D. (2001): *Aspectos universales y particulares del léxico de las lenguas del mundo*. Granada, Método.

¹⁴³La cosmovisión islámica se refiere al fuego como aquello que consume al ser humano en sus entrañas. Aquello que le lacera por dentro y le hace vivir en un infierno. Se considera lo contrario al Jardí. unque Al-lâh sólo amenaza con la *nâr* por las acciones, a veces las intenciones o pensamientos se vuelven contra uno mismo quitando la paz y eso puede provocar un incendio en el corazón. Incluso, el Corán da varios nombres para definir diversos tipos de fuego a que se verán sometidas las entrañas de los seres humanos. La *nâr* es ese ardor terrible e insoportable que siente quien es arrebatado del lugar donde era feliz y se le obliga a cumplir temporalmente la condena del fuego. A diferencia de otras tradiciones, en el Islam el castigo del fuego no es para siempre en todas las ocasiones. Puede que se trate solo de un fuego depurador. El supuesto "infierno" a veces se convierte en una especie de "purgatorio", para que algunos de los que tienen que sufrir la *nâr* sean devueltos después al Jardín. En cambio, en el caso de la *yanna* sí que hay consenso entre los intérpretes del Corán de que los justos permanecerán allí infinitamente... Pero el término *nâr* también posee connotaciones no necesariamente dolorosas como: luz, brillo, fulgor, llama. Refiriéndose a Ibrâhîm, el Corán habla de un fuego que no quema, que se hace fresco para él. Curiosamente deriva de la raíz N-W-R y la palabra *nûr*: luz, resplandeciente, claridad, cuerpo luminoso, son de su familia. De hecho, la transformación es sutil y ocurre entre el "alif" que es la "a" y la "waw" que es la "u". Estas letras son llamadas -junto con la "ya"- letras dulces y tienen la característica de ser muy cambiantes y transformadoras. La luz (*nûr*) es un fuego (*nâr*) que no quema, o el fuego (*nâr*) es una luz (*nûr*) que ya no crea vida sino que la destruye.

¹⁴⁴ De la raíz verbal "ultimar, dejar atrás, dar un tiempo". Se traduce normalmente como la "otra vida"; pero esencialmente significa "lo que está más allá, lo distinto, la otra cosa". Es un término que bien podría haberse referido a lo que trasciende a este mundo en el tiempo futuro, pero también comprende los niveles más altos de la realidad que pueden experimentarse en el presente. Porque, como dice el Corán en la sûra de la abeja: "Ya se ha cumplido la orden de Al-lâh". En el "ahora" están cumplidas todas las órdenes de Al-lâh. Al-âjira es pura conciencia de realidad.

¹⁴⁵ Véase también: Gómez García, Luz. (2009): *Diccionario de Islam e islamismo*. Madrid: Espasa; *Diccionario del Islam. Religión y civilización*. Burgos: Monte Carmelo, 2006.

¹⁴⁶ Al-Bukhari, Muhammad ben Ismail. "*Saḥīḥ Al-Bujari*" (compendio de los hadithes del profeta Mahoma del Imán Al-Bukhari) Dár *Tauq An-naját*- Riyad. Arabia Saudí. (2009).

"lá tusáfer al-mar'a el-lá ma3 dhí mahram, wa lá yadkhulu 3alayhá rajulun ellá wa ma3ha mahram, faqála rajul: yá rasul alláh, enní urídu an akhruja fí jai škadhá wa kadhá wa emra'atí turídul haj, faqál: ekhruj ma3ahá."

"Una mujer no debe viajar sola sin un mahram. Ningún hombre puede entrar en la casa de una mujer salvo que esté su mahram". Un hombre se paró y le preguntó: "O Mensajero de Dios, mi esposa irá al Hayy (la peregrinación) mientras yo estaré en batalla, ¿qué debo hacer?". El Profeta respondió: "Ve con ella". [Transmitido por Bujarí, 1763].

Todos los hadices sobre este tema manifiestan que la presencia de un *mahram* es la condición para el viaje de las mujeres, excepto en casos de absoluta necesidad, como lo definieron los eruditos, cuyos puntos de vista difieren muy poco. Los eruditos musulmanes afirman que el propósito de esta regla es librar a la mujer de todo tipo de daño o de ser molestada y así preservar su dignidad.

Ellos afirman que viajar implica tomar muchos riesgos y correr peligros, y debido a que la mujer es más débil que el hombre e incluso ella puede estar embarazada o en su período menstrual o amamantando, y seguramente necesitará ayuda.

Las palabras culturales de una sociedad se transmiten fácilmente a las lenguas vecinas. Citando a Luque Durán (2001: 285):¹⁴⁷

"El inglés ha dado al español abundantes términos para deportes. El francés ha proporcionado multitud de palabras de gastronomía y de conceptos de una cultura refinada. El alemán aporta muchas nociones filosóficas. Los italianos han dado al mundo decenas de términos musicales. Dominios como la comida, bebida, vestimenta, instituciones, juegos, artefactos, entretenimientos y creencias, son por tanto, ámbitos en los que existen constates referencias entre una lengua y otras. Se importa no solamente el producto, sino también, usualmente, la designación de origen."

En muchas ocasiones, estos términos pueden llegar a ser *claves*, es decir, se refieren a nociones importantes dentro de ese entorno cultural. Wierzbicka (1997)¹⁴⁸, y Luque Durán (2001) mencionan muchas de estas palabras claves (*key words*) en distintas lenguas, donde se hace referencia a la relación que tienen estas palabras culturalmente cargadas con valores culturales esenciales en las sociedades que las usan como por ejemplo los verbos referentes a actos de habla en inglés australiano, como son *chiack, yarn, shout, dob in, whings* (Wierzbicka 1997: 202 – 216) o al mismo tipo de relación dentro de la cultura japonesa de términos como *amae, enryo, wa, on, giri, seishin o omoiyari* (Wierzbicka 1997: 235 – 278). en estos casos, los términos no tienen una traducción exacta en otras lenguas.

Wierzbicka (1997: 32 – 197) afirma que aunque palabras como *friendship, freedom o nation* tengan una traducción posible, siempre llevan consigo una carga connotativa o

¹⁴⁷ Luque Durán, J.D. (2001): *Aspectos universales y particulares del léxico de las lenguas del mundo*. Granada, Método.

¹⁴⁸ Wierzbicka, A. (1997): *Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*, New York, Oxford: Oxford University Press.

un matiz en su denotación que no les tienen exactamente equivalentes a los términos disponibles en la lengua meta.

En cualquier sociedad del mundo existen numerosas palabras que designan objetos, artefactos, creencias, costumbres, etc., que sólo tienen sentido dentro de su estilo de vida. La variante dialectal palestina tiene un rico vocabulario para describir realidades que son para sus hablantes culturalmente importantes. *Az-zafeh* es un tipo de procesión donde los amigos y familiares del novio llevan a cabo el día de bodas un recorrido a pie que empieza en la casa de uno de los amigos o familiares del novio – lugar donde éste se baña y se viste aquel día especial – hasta la casa de sus padres¹⁴⁹.

A lo largo de este recorrido la gente canta y baila alrededor del novio que está cogido normalmente por los brazos de su padre y su hermano mayor. También existen palabras que designan objetos culturales. En la vestimenta encontramos muchas palabras como *zin-nár* que es un cinturón tradicional hecho de seda y usado normalmente por mujeres, sobre todo las mayores, en Palestina.

La cocina palestina tiene nombres para numerosos platos. Estos nombres gastronómicos son representativos de la cultura palestina, Así que son considerados como palabras culturales. *Maqlúbeh* es un plato hecho a base de arroz cocido con pollo, berenjenas, coliflor y patatas. En árabe *Maqlúbeh* significa *el revuelto* o *volcar* lo que se debe al hecho de que al estar cocida hay que revolver la comida en una bandeja grande. El plato más representativo de la gastronomía palestina es *emsaj-jan*, o sea, carne de pollo enrollada en pan pita con cebolla y *zumaque*¹⁵⁰ La palabra *knáfeh* es un dulce hecho a base de queso de cabra y almíbar con nueces y almendras para la decoración.

Ejemplos de palabras claves de distintas lenguas del mundo.

Luque Nadal (2010: 46-45) señala algunas de las palabras clave y nociones culturales en distintas lenguas del mundo:

Palabras típicas españolas: *alcaide, alcalde, alcázar, armada, auto de fe, bandolero, bobo, bodega, bolero, caballero, cachucha, calabozo, camarilla, carpetovetónico, caudillo, chapuza, chaqueta, cid, conquistador, corral, corrida, cortes, cursi, cutre, desesperado, doblón, duende, dueña, falangista, favores (influencias y tráfico de influencias), fiesta, flamenco, galeón, garrote vil, gaucho, gazpacho, gracioso, grande (de España), gringo, guapos, guerrilla, guerrillero, hacienda, hereje, hidalgo, honor, honra, infanta, jota, junta, lindo, majo, mantilla, manzanilla, maravedí, mate, mesetario, mestizo, mirador, olé, paella, pampa, pasodoble, patio, pavana, peña, picaresca, piropo, presidio, pronunciamiento, rancharo, rancho, requeté, requiebros,*

¹⁴⁹ Esta tradición se lleva a cabo actualmente en países como Siria y Jordania aunque cambia en algunos de sus aspectos del *zafeh* palestina

¹⁵⁰ El *zumaque* es un arbusto que suele crecer por encima de 1 m de altura (llegando en ocasiones a tres), posee hojas muy verdes con tacto suave y venenosa que producen un aceite llamado *urushiol* que no es venenoso pero que al contacto con la piel genera una reacción alérgica generando sarpullido el cual aparece de 24 a 48 horas después del contacto. Las flores crecen en forma de ramilletes y poseen un color amarillo verdoso (despiden un ligero olor a madre selva), el fruto es del tamaño de un guisante de color pardo-rojizo.

rodeo, saeta, salud y pesetas, sanbenito, señora, señorita, siesta, sisar, sol y sombra, sombrero, tango, tapa, tequila, tertulia., torador, tortilla, venta, zapateado.

Palabras típicas gallegas: *albariño, anduriña, botafumeiro, cachelos, canga, chaira* (cuchilla), *chamba* (suerte), *descangallar, favela, folloa, grelos, lobisón, marullo, meigas, morriña, mucama, muñeira, sarao, saudade, traiña, vieira.*

Palabras típicas catalanas: *barretina, botifler, botiguer* (tendero), *butifarra, carquerol, carquiñol, castellet, chueta, ensaimada, fuet, maniqueta, masia, masovero, moscareta, mosén, ninot, pan tumaca* (pa amb tomàquet), *payés, pebeta, petar, rabasaire, rabassa morta, seny, somatén, tusón, ventrisca.*

Palabras típicas vascas: *abertzale, aizkolari* (leñador), *aquelarre, arartekoa* (mediador, defensor del pueblo), *arrantzale* (pescador), *batua* (vascuence unificado y oficial), *batzoki* (club del PNV), *bertsolari* (cantante coplero versificador), *chicoli, maqueto, muga* (mojón, límite), *órdago, orzaya* (niñera), *pacharán, pelotari, txapela, zorcico.*

Palabras típicas del español de Cuba: En Cuba existen una serie de palabras culturales específicas como *jinetera, jabao, blanconazo, piolo, caguama, quimbe, arroz moro, chicharritas, moros y cristianos, pipisigallo* (personajes imaginarios), *pirabar, cazuelero* (hombre que se entromete en actividades femeniles), *racabucheador* (el que contempla furtivamente desnudeces femeninas), etc..

Palabras típicas del español de México: *mariachi, mijito, mordida, mano, pelado, cuate, frijoles, patrullero, mezcal, margarita, chingada* (prostituta), *gabacho* (de los EEUU), *gachupín* (español), *gachupines* (los que llevan espuelas), *chingar, compadre, corridas, coyotes, criollos* (gente de color), *culpa-vergüenza, curanderas, dedazo, día de los muertos, dignidad, ejidos, el barzón* (el yugo de los campesinos), *esposas* (las santas de Méjico), *esposos* (los maridos macho), *gringo, hacienda, indigenismo, la raza, las posadas, machismo, madres, malas mujeres, mal del turista* (la venganza de Monctezuma), *mariachis, mestizos, mordida, pelados, pulque, pochaspochos- pochismo, respeto, reto, serenatas, siesta, tertulia, toloache* (brujas y pociones de amor), *velorios, zona de tolerancia, azteca, corridos.*

Ejemplos de palabras específico-cultural francesas.

Bagatelle (cosa sin importancia), *action française, à gogó, à huis clos, après ski* (francés, actividades para después de esquiar), *armagnac, art-engagé, art-déco, Art Nouveau, atelier* (taller), *attaché* (literalmente ‘atado’, agregado de embajada), *au-dessus de la mêlée* (por encima de la contienda, actitud que indica estar por encima de las contiendas y rifirrafes), *au pair* (persona o servicio doméstico que se presta sin recibir salario), *avant-la-lettre* (por anticipado), *bateaumouche* (barco de pasajeros en ríos), *béarnaise* (tipo de salsa), *beaujolais* (tipo de vino tinto), *beige* (beis, tejido del color natural de la lana), *Belle Époque, benedictine* (tipo de licor), *bête noire* (bestia negra), *bibelot* (figurita decorativa, chuchería), *bidón, bidonville, bigoudi* (aparato para rizar el cabello), *biscotte* (pan tostado), *bisognée* (peluca), *bistrot* (taberna), *boche* (denominación peyorativa de los soldados alemanes), *bohème* (bohemia), *boîte* (discoteca), *bouquet* (ramo de flores, aroma de bebidas alcohólicas), *bourbon* (variedad de whisky), *boutade* (salida de tono), *boycott* (aislamiento a una persona,

empresa, etc.), *brassiere* (sostén), *bric-à-brac* (rastros, mercado de las pulgas, artículos pequeños ornamentales), *bricolage* (trabajos manuales), *brie* (queso de la comarca francesa Brie), *bon vivant* (sibarita, vividor, del francés), *askarí* (soldado de infantería marroquí), *brúler les étapes* (quemar las etapas), *cachet*, *cajun* (habitantes francófonos de Louisiana), *calumet* (pipa de la paz), *cassette* (lit. cajita), *chablis* (vino blanco seco de Borgoña), *chandail* (chándal), *chantilly* (crema hecha con nata de leche cruda o clara de huevos con azúcar), *chapeau* (sombrero, se usa para expresar admiración por la calidad de algo o alguien), *cherchez la femme* (buscar a la mujer), *chartreuse* (licor elaborado originalmente por los cartujos), *chateaubriand* (filete grueso de vaca asado en la parrilla), *chic* (del alemán, *schick*, gracia, soltura), *chiffonnier* (cómoda pequeña), *choucroute* (col fermentada), *cinéma vérité* (movimiento cinematográfico realista francés), *claque* (aplaudidores profesionales), *cocotte* (prostituta), *collage* (composición artística mediante pegar diversos elementos), *connaisseur* (conocedor, entendido en arte), *cordón bleu* (cocinero de primera categoría y platos de alta cocina).

Ejemplos de palabras específico-culturales rusas

Apparatchik, *atamán*, *baba* (*Boi baba!*, *Pul'a baba!*), *babushka*, *balalaika*, *ban'a*, *bat'ka* (*bat'uska*), *bes*, *blagodar'u*, *blini*, *blizkij Bog prostit*, *bogaty'r*, *bolchevique*, *borscht*, *boyardo*, *chamán*, *cheka*, *chernozhopye*, *chort* (*chort voz'mi*, *chort znayet*), *chutkii* (*chutkost'*), *cosaco*, *dacha*, *dal'*, *do svidan'ya*, *dobrodushiye*, *dol'a* (*razdolye*), *droshky*, *dubinka*, *duma*, *durak* (*durachyo*), *dusha*, *ekh!*, *estajanovista*, *estepa*, *glasnost*, *gulag*, *isba*, *kaz'onnyaya dusha* (*kaz'onshchina*), *knut*, *koljós*, *kulak*, *lgat'*, *likhoi* (*likho*), *matriushka*, *menchevique*, *merzavec*, *molodec*, *mujik*, *nadryv*, *nagoniay.*, *narod*, *negojaj*, *nomenclatura*, *otchizna*, *otchestvo*, *perestroika*, *pogrom*, *pope*, *poshljachka*, *poshlyj*, *prostor*, *rab*, *rabstvo* (*rabota*), *razpushchennost*, *rodina*, *rodstvenniki*, *rublo*, *rus*, *samovar*, *shapkaushanka*, *sud'ba*, *svobodishka*, *telogreika*, *terpenie*, *tesno*, *toská*, *tovarish*, *troika*, *ucase*, *udal'*, *versta*, *vodka*, *volja*, *xorosh*, *xristosovat'sja*, *zar*, *zarevich*, *zhenikh* (*nevesta*), *zhrebij*.

Ejemplos de palabras específico-cultural japonesas

Aikido, *amae*, *banzai*, *bonsai*, *bushido*, *daimio*, *enryo*, *fugu*, *futon*, *gaman*, *gambatte*, *geisha*, *giri*, *haiku*, *harakiri*, *hibachi*, *honcho*, *ikebana*, *jiu jitsu*, *jiyu*, *judo*, *kabuki*, *kakemono*, *kamikaze*, *karaoke*, *karate*, *katana*, *kendo*, *kimono*, *kirigami*, *kobun*, *kojin shugi*, *koto*, *magokoro*, *makoto*, *miai*, *mikado*, *miso*, *naka*, *nemawashii*, *netsuké*, *nihonjiron*, *ninja*, *ninjo*, *noh*, *nominakoma*, *omoiyari*, *on*, *onjin*, *origami*, *oyabun*, *pachinko*, *rickshaw*, *sake*, *samisén*, *samurai*, *satori*, *sayonara*, *seishin*, *seppuku*, *shiatsu*, *shibui*, *shigotonamaka*, *shinto*, *shogun*, *sukiyaki*, *sumo*, *sushi*, *tanka*, *tenno*, *tsunami*, *tycoon*, *wa*, *wabi-sabi*, *yakitori*, *yasashii*.

Ejemplos de palabras específico-culturales italianas

Adagio, *allegro*, *amaretto*, *andante*, *antipasto*, *attrezzo*, *bambino*, *bel canto*, *belvedere*, *bersagliere*, *bicocca*, *bocato di cardinale*, *boia*, *camorra*, *campanile*, *cantabile*, *cantilena*, *capo*, *cappuccino*, *carabinieri*, *carbonari*, *carpaccio*, *castrato*, *cavatina*, *ciao*, *cicerone*, *concerto*, *chi lo sa*, *grosso*, *condottiere*, *contralto*, *crescendo*, *dilettante*, *diva*, *dolce far niente*, *dolce vita*, *duomo*, *falsetto*, *fata morgana*, *ghetto*, *in crescendo*, *in petto*, *la donna é mobile*, *libretto*, *lingua franca*, *madonna*,

maestoso, maestro di cappella, mezzo soprano, omertá, oratorio, pietà, pizzicato, podestà, prima donna, rabbia, ritornello, scherzo, si non é vero é ben trovato, solfatara, sostenuto, sotto voce, staccato, stucco, tarantella, terracotta, toccata, 'traduttore, traditore', tutti-frutti.

Ejemplos de palabras específico-culturales turcas

Bajá, bey, caftán, derviche, efendi, genízaro, gönul, jedive, kilim, mameluco, muftí, pachá, pilav, quiosco, raki, razzia, serrallo, shish kebab, sufí, sultán, visir, yoghurt.

3.1.1. Palabras clave de la cultura palestina.

Un tipo específico de palabras culturales son las que se conocen como palabras claves. Según Luque Durán (2001) este grupo de palabras está más estrechamente vinculado a lo que sería la visión del mundo y a la psicología de los hablantes de una nación. Entre los investigadores de este tipo de palabras podemos señalar a G. Matoré (1953)¹⁵¹; J. Dubois¹⁵²; A. Wierzbicka (1992)¹⁵³.

Wierzbicka en diversos artículos (1992) y sobre todo en su libro *Understanding Cultures Through Their Key Words* (1997) ha estudiado profundamente cómo conceptos léxicos claves reflejan tanto el carácter como la psicología del pueblo. Sus dos estudios paradigmáticos sobre el inglés australiano y el ruso ponen de manifiesto hasta que punto la existencia de determinadas palabras y sus usos específicos pueden ser indicadores fidedignos de una psicología nacional.

A continuación, presentamos un grupo de palabras claves de la cultura palestina que contribuyen a la formación del acervo cultural propio de este pueblo árabe, reflejando e iluminando la identidad nacional del pueblo palestino y sirviendo como indicadores fidedignos de la cultura y psicología colectiva de sus integrantes.

Entre las cuales se hallan las relativas a la cultura religiosa, política y social. Las palabras culturales que vamos a ver pertenecen al grupo del léxico específico cultural que contribuye a definir la cultura palestina y la manera en la que los integrantes de esta cultura ven al mundo, además de reflejar su identidad. Estas unidades culturales son expresiones complicadas al nivel semántico y muy cargadas culturalmente.

3.1.1.1. At-tagríbeh (la diáspora palestina)

Las palabras culturales no solo reflejan la existencia de algunos rituales sociales o religiosas, sino también los modos de pensar que aplica la gente respecto a algunos eventos importantes en el transcurso de su existencia.

Hay una raíz triconsonántica en la lengua árabe que representa y ejemplifica a la perfección un rasgo característico y eminente de la cultura palestina: es la raíz G-R-B. Del amplio y tramado campo semántico que cubre esta raíz interesa aquí en especial retener los significados de lo extraño, raro, extranjero; del exilio, de la expatriación,

¹⁵¹ Georges, Matoré (1953) : *La méthode en lexicologie : domaine français*, Paris : Didier.

¹⁵² En su obra *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872* (1962)

¹⁵³ Wierzbicka, A. (1992): "Semantics, Culture and Cognition: Universal Human Concepts" in *Culture-Specific Configurations*, New York, Oxford: Oxford University Press.

del desterramiento y de la alineación. De esta raíz se deriva una de las palabras culturales palestinas propias de la historia de este pueblo: *tagrībeh*, que se refiere a la expulsión de millones de palestinos de su tierra como consecuencia de las guerras árabe – israelíes de los años 1948 y 1967.¹⁵⁴

Según (Montávez: 2004: 86) los significados del *tagrībeh* entramados, encabalgados, en doloroso y dramático trance de reajuste y reinstalación, transitan por la cultura palestina, la traspasan de parte a parte, le obligan a ser como es, a hacerse como se ha hecho.

Agrega Montávez: "No es un componente propiamente natural y original, sino incorporado, posterior, aunque lo ha recibido e integrado de manera tan honda y estructural que resulta ya propio, indiscutible e intransferible. Es consecuencia, obviamente, del tremendo trauma que sacude e invade a este pueblo, al perder su tierra, su patria, y verse mayoritariamente obligado a emigrar y buscar refugio en otros países, en otros medios."

La *at-tagrībeh* provocó en el seno del pueblo palestino una enorme búsqueda de identidad y de experiencias existenciales identificadores entre todos los individuos integrados bajo la "palestinidad", y de este término nacieron otros que no tiene que ver con él morfológicamente, sino circunstancialmente: فلسطينيو الخارج "*filistīney-yú alkhārej*, los palestinos de fuera", o sea los que se vieron obligados a emigrar a otros destinos, y فلسطينيو الداخل "*filistīney-yú ad-dákhel*, "los palestinos de dentro" que no emigraron en su momento.

3.1.1.2. La *kúfeyya*

La *kúfeyya* (árabe: كوفية, *kúfeyya*; plural: árabe: كوفيات, *kūfeyāt*), palestina o pañuelo palestino es un pañuelo tradicional árabe usado principalmente en Jordania, Palestina, Irak y la Península Arábiga, hecho normalmente de algodón o lino, aunque también puede llevar lana. Etimológicamente, el nombre *kúfeyya* proviene de la ciudad de Kúfa (Irak) (árabe: الكوفة, Al-Kūfa) y ha dado lugar al español cofia. Aparte de *kúfeyya* existen otros términos para designar el mismo pañuelo o alguna de sus variedades. La misma prenda es conocida por *šimāg* (árabe: شماغ), o *hatta* (árabe: حطة) en Jordania y otros lugares, mientras que en Arabia suele usarse *guṭra* (árabe: غطرة), si bien esta palabra se refiere especialmente a una de color todo blanco. La *kúfiyya* muchas veces está sujeta a la cabeza por un cordón llamado *šiqāl* (árabe: عقال).

Se suele llevar envolviendo la cabeza de diversos modos, tanto para proteger dicha parte del cuerpo del frío como del sol. En ambientes desérticos también puede tener utilidad para proteger la boca y los ojos de la ventisca y la arena.

La *kúfeyya* tiene un dibujo geométrico que varía de unas zonas a otras y que es, también en función de la región, de color negro (el más prototípico de la *kúfiyya* palestina) o rojo, siempre sobre fondo blanco. La *kúfiyya* se ha identificado desde lo

¹⁵⁴ Véase al respecto Masalha, Nur (2008): *La expulsión de los palestinos. El concepto de "transferencia" en el pensamiento político sionista*. Madrid: Bósforo Libros.

años 60 del siglo XX con la causa palestina, razón por la cual es conocida también como la *kúfeyya* palestina (árabe: الكوفية الفلسطينية, *al-kúfey-ya alfalastiney-yeh*)

La *kúfeyya* era lo que los combatientes palestinos llevaban para ocultar sus rostros", por eso, representa la revolución y se convirtió en símbolo palestino conocido universalmente. Este pañuelo se ha hecho símbolo de la lucha palestina, sobretodo desde que los miembros de Fatah, y especialmente su líder Yasser Arafat, la hicieran famosa por usarla muy a menudo¹⁵⁵. De hecho, es casi imposible hallar una foto donde el fallecido presidente se vea sin *kúfiyya*, hecho que llevó a que esta prenda sea conocida como la *kúfiyya de Abú ammár*¹⁵⁶ (árabe: كوفية أبو عمار).

En la actualidad parece que la *kúfiyya* está perdiendo su simbolismo político y está creciendo su uso meramente estético, ello se debe al diseñador francés Nicolás Ghesquiére, quien en su colección Otoño Invierno 2007-2008, propuso el uso de la *kúfiyya* tanto para hombres como en mujeres, pasando así de un accesorio con un significado altamente político, a una prenda diaria de vestir.

3.1.1.3. La intifada.¹⁵⁷

Intifada انتفاضة del árabe انتفض ("agitación; levantamiento") es el nombre popular de dos revoluciones de los palestinos de Cisjordania y la franja de Gaza contra la ocupación israelí. La Primera Intifada empezó en 1987¹⁵⁸ con la famosa حرب الحجارة *harb al-hejára* "Guerra de las piedras". La Intifada decayó en 1991 y tocó a un fin más completo (aunque no decayó totalmente) con las firmas de los Acuerdos de Oslo (13 de septiembre de 1993) y la creación de la Autoridad Nacional Palestina.

El motivo de la segunda Intifada que estalló en septiembre de 2000 y fue bautizada con el nombre de انتفاضة الاقصى Intifada de al-Aqsa fue la visita provocativa que realizó entonces ministro de defensa israelí Ariel Sharon a las explanadas de la Mezquita de al-Aqsa situado en Jerusalén que se considera el tercer santuario más sagrado del Islam después de La Meca y La Medina. La segunda intifada tocó su fin en febrero de 2005.

¹⁵⁵ Véase también sobre el difunto presidente palestino: Kapeliouk, Amnon. (2005): *Arafat*. Madrid: Espasa, 2005; Pisano, Isabel. (2005): *Yasir Arafat: la pasión de un líder*. Barcelona: Ediciones B, 2005.; Walker, Tony y Gowers, Andrew. (2005): *Arafat: la biografía*. Madrid: Folio; Walker, Tony. (2004): *Arafat: la biografía*. Madrid: Jaguar.

¹⁵⁶ Mote con el que fue conocido el fallecido presidente palestino Yasser Arafat.

¹⁵⁷ Sobre las dos intifadas palestinas véase: Bucaille, Laetitia. (2004): *Generación intifada: la vida cotidiana del pueblo palestino*. Barcelona: Ediciones B; Intifada, the Palestinian uprising against Israeli occupation London: I. B. Tauris. 1990; Murado, Miguel Anxo, (2006): *La segunda Intifada: historia de la revuelta palestina*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo; Hiltermann, Joost R. (1991): *Behind the intifada: labour and women's movements in the occupied territories*. Princeton: Princeton University Press; Kaminer, Reuven. (1996): *The politics of protest: the israeli peace movement and the palestinian Intifada* / Reuven Kaminer. Brighton, U.K.: Sussex Academic Press.; Ignacio Álvarez-Ossorio (2001): *El miedo a la paz: de la guerra de los seis días a la segunda intifada*. Madrid: Libros de la Catarata; Sacco, Joe (2007): *Palestina: en la Franja de Gaza*. Barcelona: Planeta De Agostini.

¹⁵⁸ La intifada comenzó en un campo de refugiados de Jabalya en Gaza el 9 de noviembre de 1987, cuando cuatro trabajadores árabes que volvían de su trabajo en Israel murieron en una colisión con un camión israelí. Miles de personas en duelo iniciaron una marcha hacia un campo del ejército israelí, convencidos de que el accidente había sido deliberado.

Colocaciones relacionadas con la Intifada:

1. إنتفاضة الحجارة

intifadat al-hejára. La Intifada de las piedras.

2. أطفال الحجارة

atfál al-hejára. Los niños de las piedras.

Se refiere a los niños palestinos protagonistas de las imágenes televisivas donde se veían lanzando piedras contra los soldados y vehículos militares israelíes.

3. الإنتفاضة الأولى

al- intifada al-úlá (1987-1993)

4. الإنتفاضة الثانية

al- intifada al-tháneya (2000-2005)

5. إنتفاضة الأقصى

intifadat al-aqsá. La Intifada de Al-Aqsa.

El nombre con el que fue bautizada la segunda Intifada palestina 2000-2005, debido a que estalló como respuesta a la visita realizada por el entonces ministro de defensa israelí Ariel Sharon a las explanadas de la Mezquita de al-Aqsa –Jerusalén.

3.1.2. Los conceptos de *hálal* y *harám* ¹⁵⁹

La palabra clave árabe *hálal* significa simplemente permitido. Se refiere a todo lo que es beneficioso y saludable para el musulmán, reuniendo los requisitos que lo hacen accesible a su provecho. De la raíz H-L-L (*hal-la, yahul-lu*): “desnudar, deshacer un nudo, desatar, resolver, solucionar, hilar, habitar, ser permitido, ser lícito, liberar, desacralizar, llegar al intercambio, instalarse, establecerse, hacerse un lugar, tomar plaza”. Significa en el contexto islámico: “permitir lo que había sido vedado, librarse de un pacto o de una prohibición”. Puede tratarse de alimentos, acciones, relaciones o conductas.

En el Corán, Dios amenaza a quienes se prohíben a sí mismos o impiden el acceso a otros transformando en *harám* lo lícito (*halál*). A pesar de que el término *halál* hace referencia al conjunto de prácticas permitidas por la religión musulmana, es comúnmente asociado a los alimentos aceptables según la Sharia, o ley islámica. Los usos de la palabra *halál* varían significativamente entre las comunidades de habla árabe y las de otras lenguas.

¹⁵⁹ Véase también Al Jallad, Nader (2008): "The concept of al-halal and al-haram in the Arab –Muslim culture: a translational and lexicographical study". *Language Design*, 10, 77-86.

En los países árabes, el término se usa para describir toda práctica permisible por la ley islámica, teniendo un significado más acotado al literal, traducible como *permisible*. Ello incluye todo lo relacionado con el comportamiento, el lenguaje, la vestimenta, los modales y las leyes dietéticas. Sin embargo, en los países donde no se habla árabe, el término se reduce en la mayoría de los casos a las leyes alimenticias islámicas, especialmente en cuanto a carne y aves se refiere, aunque también se usa en sentidos más generales.¹⁶⁰ Este concepto de la *halál* tiene una gran similitud con el término hebreo *cashrut* o *kosher*.

Por lo contrario, la palabra *hárám* significa literalmente “aquello que excluye”. De la raíz H-R-M (*harama, yahrimu*) “alejar, defender, excluir”, provienen adjetivos como “inviolable, reservado”. Los musulmanes hablamos del *hárám* de Meca, que es el lugar donde se efectúa el ritual de la peregrinación. Protege la *Ka3ba*, que es el primer espacio sagrado construido para una Divinidad Única. Deriva de esta raíz la palabra castellanizada “harén”, el lugar reservado para las mujeres y del que quedan excluidos los hombres. *Harám* en un sentido más amplio significa todo aquello prohibido. Puede tratarse de alimentos, acciones, relaciones o conductas. Mentir, tener relaciones extramatrimoniales e ingerir cerdo o bebidas alcohólicas, son algunos ejemplos de conductas prohibidas *harám* en el Islam.

Sabiendo que la cultura palestina es parte inseparable y natural también de la cultura árabo-islámica, que también a ella pertenece y también en ella se integra, términos como *halál* y *harám*, son, a pesar de ser palabras culturales claves pertenecientes a la cultura árabo-islámica, fuente de inspiración y origen de numerosos fraseologismos que se alejan, en algunos casos, del significado auténtico que proporciona cada uno de estos dos términos hasta tal punto que algunos fraseologismos dan un significado totalmente contrario.

3.1.2.1. Fraseologismos palestinos relacionados con el término *halál*.

6. ابن حلال

ebn halál.

Hijo *halál*. Literalmente: un hijo legítimo; nacido de una unión no matrimonial.

Una persona honrada, decente.

7. بنت الحلال

bent el-halál

Hija *halál*

Una chica decente que reúne las cualidades de buena esposa.

8. مرتك حلالك

maratak halálak.

Esposa tuya es *halál* tuya.

Se dice para recordar lo permisible y lo importante que es tener relaciones íntimas entre el marido y la mujer.

¹⁶⁰ Véase al respecto: Latifa, Marta y Escudero, Uribe (2003): La cocina *halal*: 50 recetas selectas. Córdoba: Instituto Halal, 2003

9. ابن الحلال عند ذكره بيان
ebn el-ḥalál ʿend dhekru bebán.
 El hijo ḥalál cuando mención suya aparece
 La buena persona aparece cuando se habla de ella. (....)
10. مال حلال
mál ḥalál
 Dinero ḥalál.
 Dinero legalmente ganado desde el punto de vista del Islam.
11. مال الحلال ما بضيع
mál el-ḥalál má bedīʿ
 Mál ḥalál no se pierde
 El dinero ḥalál no se pierde
 Se dice para consolar alguien que acaba de perder una cantidad de dinero.
12. مال الحلال الله بباركه
mál el-ḥalál al-láh bebarkuh
 Dinero ḥalál Dios bendice él
 El dinero ḥalál Dios lo bendice.
 Incita a ganar el dinero lícitamente.
13. حلال زلال
ḥalál zalál
Ḥalál fresco; ḥalál dulce.
 Se usa esta colocación para confirmar lo permisible (...)
14. ¹⁶¹الطعام الحلال
aṭ- ṭaʿám al- ḥalál
 Los alimentos ḥalál.

¹⁶¹ Para determinar qué alimentos se consideran *halal* o *haram*, se suele recurrir directamente a los versos del Corán. Algunos párrafos que hacen referencia a los alimentos no adecuados son: Se os prohíbe comer la carne del animal que haya muerto de muerte natural, la sangre, la carne de cerdo y la del animal que se sacrifique en nombre de otro que no sea Allah; no obstante quien se vea obligado a hacerlo en contra de su voluntad y sin buscar en ello un acto de desobediencia, no incurrirá en falta. Es cierto que Allah es Perdonador y Compasivo. Corán 2:173. Se os prohíbe la carne del animal muerto por causa natural, la sangre, la carne de cerdo, la del animal que haya sido sacrificado en nombre de otro que no sea Allah, la del que haya muerto por asfixia, golpe, caída, cornada o devorado por una fiera, a menos que lo degolléis. Y la del que haya sido sacrificado sobre altares y que consultéis la suerte con las flechas. Hacer esto es salirse del camino. Hoy los que se niegan a creer han perdido las esperanzas de acabar con vuestra Práctica de Adoración. No los temáis a ellos, temedme a Mí. Hoy os he completado vuestra Práctica de Adoración, he culminado Mi bendición sobre vosotros y os he aceptado complacido el Islam como Práctica de Adoración. El que se vea obligado por hambre, sin ánimo de transgredir... Ciertamente Allah es Perdonador y Compasivo. Corán 5:3. Se os prohíbe lo mortecino, la sangre, la carne de cerdo y lo que haya sido sacrificado en nombre de otro que no sea Allah; sin embargo quien se vea forzado sin que sea por propio deseo ni por transgredir... Es cierto que Allah es Perdonador, Compasivo. Corán 16: 115. En el siguiente versículo del Corán se prohíben las bebidas alcohólicas, entendiéndose como tales las referencias al vino, pues su raíz significa cubrir u ocultar, e implica a toda sustancia que embriague. "Te preguntan sobre el vino y el juego de azar. Di: En ambas cosas hay mucho daño para los hombres y algún beneficio, pero el daño es mayor que el beneficio. Y te preguntan qué deben gastar. Di: Lo superfluo. Así os aclara Allah los signos ¡Ojala reflexionéis! Corán 2: 21.

Los alimentos aceptables según la ley islámica.

15. الذبيحة الحلال

adhabiha al-halál

El sacrificado *halál*.

Los animales sacrificados según las leyes islámicas.¹⁶²

3.1.2.2. Fraseologismos palestinos relacionados con la palabra *harám*.

16. ابن حرام

ebn harám

Hijo *harám*. Literalmente: hijo ilegítimo; nacido de *una* unión no matrimonial.

Se dice para calificar una persona mala (de mala madre). En otros contextos tiene una connotación positiva como en la frase لاعب ابن حرام (jugador hijo *harám* = un jugador crack, de muy buena calidad). Con las cosas, siempre tiene significado positivo: موبايل ابن حرام (un móvil hijo *harám* = un móvil de último modelo; bonito).

17. ابن حرام مصفى

ebn harám msaḥḥá

Hijo ilegítimo claro. Ser de muy mala madre. Despectivo.

18. بنت حرام

bent harám.

Hija *harám*

Además del significado negativo similar del significado de la frase anterior, una chica *bent harám* puede referirse en algunos contextos a una chica guapa.

19. مال حرام

mál harám

Dinero *harám*

Dinero ilícito. Dinero ganado ilegalmente (...)

20. مال الحرام ما بدوم

mál al-harám má bedúm

El dinero ganado ilegalmente (...) se perderá. Hay que ganar el dinero de forma legal según las normas islámicas.

21. أولاد الحرام ما خلو لأولاد الحلال اشي

awlád el-harám ma khallw lawlád el-halál eší

Los hijos *harám* no dejaron nada para los hijos *halál*.

Los actos de los malos afectan a los buenos. (---)

¹⁶² Para que un alimento pueda ser considerado *halál* no puede tratarse de ninguna sustancia prohibida, y las carnes deben provenir de animales muertos según las doctrinas. La *dhabiha* se debe aplicar a todos los animales, a excepción de pescados y mariscos, considerados *halál*. Tampoco se aplica al cerdo, por estar completamente prohibido. El sacrificio del animal – que hay que dirigir a la Meca- se debe realizar mediante una rápida incisión con una cuchilla afilada en la espalda, cortando la vena yugular y la arteria carótida, pero dejando intacta la espina dorsal. El objetivo de esta técnica es conseguir un mayor drenaje de la sangre, consiguiendo una mayor higiene en la carne, y minimizando el dolor y la agonía del animal. Se trata de la interpretación más estricta de la *halál*.

22. يأكل الحرام
yákul al- ḥarám

Comer al- ḥarám.

Ganar dinero de manera no aceptable según las leyes islámicas (dinero robado, ganado en apuestas o en lotería, dinero procedente de actividades prohibidas en el Islam como por ejemplo la prostitución o la venta de bebidas alcohólicas y de cerdo etc.,).

23. يعمل في الحرام
ya3mal fil- ḥarám

Trabajar en al- ḥarám.

Se dice de una persona que trabaja en actividades prohibidas por las leyes islámicas como (---) la prostitución.

24. الحب الحرام
alḥub al- ḥarám

El amor prohibido

Se aplica este término para describir aquellas relaciones sexuales realizadas fuera del marco del matrimonio. Adulterio; fornicación.

25. علي الحرام
3alayil ḥarám

Encima de mi el ḥarám.

Esta locución se usa para jurar, prometer, advertir y amenazar. En estos dos últimos casos normalmente va acompañada por un tono desafiador.

3.1.3. El- šahíd (el mártir).

Los dos significados más principales de la palabra árabe *šahía*¹⁶³ son: testigo, asistente a un acontecimiento o signatario de un documento o acta. Es decir, en general, «asistente» o «presente»; «mártir», que participa del núcleo del primer significado según al-Fairuz Abadi (1998)¹⁶⁴, porque el *šahíd* es testigo de la muerte y por que Dios y de los ángeles de misericordia testifican que merece el paraíso. *Aš-šahid* también es uno de los noventa y nueve nombres bellos de Dios¹⁶⁵. El nombre es *aš-šaháda*, que significa "el martirio." También significa "el testimonio, las pruebas, certificado, diploma" tal y como se explica en Ba3labaki (1993: 679)¹⁶⁶. Sin duda, los diccionarios consultados en este trabajo casi por unanimidad uso de la palabra "mártir" o "martirio" para definir la palabra *šahíd* (véase Al-Maliki y Ibrahim

¹⁶³ Véase también el siguiente excelente trabajo Al-Jallad, Nader. (2007): "The concepts of al-jihad, al-hijab, and al-shahid in the Arab-Muslim Culture and language: a lexicological and lexicographical study", en Luque y Pamies, *Interculturalidad y lenguaje el significado como corolario cultural*. págs 109-119, Granada, GRANADA LINGVISTICA.

¹⁶⁴ Al-Firoz-Abadi, M. (1998): *Al-qam'us Al-muḥit*. Beirut, Lebanon: Al-Resalah Publishers.

¹⁶⁵ Dios es el que atestigua todo lo que ocurre en todo lugar y en todo momento. está cercano a todas las cosas, ya sea que uno atribuya cercanía o lejanía a ellas. Él es testigo de la integridad de cosas y acontecimientos, ya sean grandes o pequeños.

¹⁶⁶ Baalbaki, R. (1993): *Al-mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary*. Beirut, Lebanon: Dar Al-3elm.

(1997)¹⁶⁷, Ba3labaki (2003)¹⁶⁸, y Wehr (1980)¹⁶⁹, el DREA). De hecho, las dos palabras *šahid* y "mártir" son similares. Curiosamente, la palabra "mártir" viene del latín "*marturos*" con doble significado: testigo y mártir. Sin embargo, los dos términos no son exactamente equivalentes.

El diccionario de la RAE define al mártir como "persona que muere o padece mucho en defensa de otras creencias, convicciones o causas". En el Islam el término "*šahid*" acaba por significar explícitamente "muerte sagrada". La expresión "*šahid*" apunta a la designación de los mártires musulmanes caídos en el campo de batalla en la lucha contra los enemigos, con la promesa de grandes recompensas en el más allá. En lengua árabe el término *šahid* significa también 'el viviente' (contrapuesto a muerto): aunque alguien consiguió matarlo, Dios se empeñó en mantenerlo vivo. Leemos en el Corán:

" وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. " سورة آل عمران، الآية 169.

"*walá taḥṣabannal-ládhina qutelú fi sabilel-áhe amwátá bal ahyá'un 3enda rabbehem yurzaqún.*"

"Y no penséis que quienes han caído por Alá hayan muerto. ¡Al contrario! Están vivos y sustentados junto a su Señor". Corán, 3: 169.

Decir que los *šuhadá'* están muertos -sin más- supone una clara incomprensión de los mundos sutiles de que se componen los diversos niveles de la realidad. Precisamente "se han transformado en vida," por haber sabido desprenderse absolutamente de sí mismos en tan sólo un gesto, aquel en el que les llegó la muerte. Su gesto final ha sido pura acción y todo él –o ella- son la vida por la que murieron.

Tanto si se mata como si se recibe la muerte, lo prometido es el Paraíso. La recompensa de *aš-šahid* en el Islam no tiene precio:

عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما أحد يدخل الجنة، يحب أن يرجع إلى الدنيا، وله ما على الأرض من شيء إلا الشهيد، يتمنى أن يرجع إلى الدنيا فيقتل عشر مرات، لما يرى من الكرامة" رواه البخاري.

"*3an ans radeya alláhu 3anhu qál: qál rasulul-láh 3allá alláhu 3alaihe wa 3allam:*" *má aḥad yadhulej-janna, yuḥibu an yarji3 elad-dunia, wa lahu má 3alal-arde men šay' ellaš- šahíd, yatamanná an yarji3a elad-duniá fayuqta 3a šra marrát, lemá yará menal-karámah.*"

"Se transmitió de Anas, Dios esté complacido con él, que dijo el Profeta, Dios le bendiga y le dé paz: "No hay nadie que entre en el Jardín que quiera volver a este mundo aunque tuviera todo lo que hay sobre la Tierra, excepto el '*šahid*, (es decir, el que muere combatiendo por la causa de Allah). Desea volver a éste

¹⁶⁷AL-Maliki, A. and A. Ibrahim. (1997): *Mu3jam al-mustalahát ad-diney-yeh* (Dictionary of Religious Terms) Reyad: Al-3ibykaan Bookshop.

¹⁶⁸BA3LABAKI, R., (2003), *Al-mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary*. Beirut, Lebanon: Dar Al-3elm.

¹⁶⁹Wehr, H., (1980): *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut: Librairie du Liban.

mundo (para morir de nuevo). Así hasta diez veces, por lo que ve de milagroso.”
(Lo relató AlbuJarí)

Todos sus pecados serán perdonados; será salvado de la tortura de la tumba, una corona de gloria será colocada en su cabeza. Según la tradición del profeta las almas de los *šahid* se han instalado en el paraíso mientras que el resto esperan en sus tumbas el día del Juicio. Según palabras del profeta el espíritu del *šahid* pasará directamente al paraíso para disfrutar de su condición especial:

"إن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة و تاكل من ثمارها". رواه مسلم.¹⁷⁰

enna arwáhaš-šuhad' fī hawásel tayren khudr tasrahu fij-janate wa ta'kulu men themárehá.

“Las almas de los *šahid* están en las vesículas de unos pájaros verdes que se alimentan de las hojas del Paraíso.”. Lo relató Muslim.

Quien fallece de forma no natural, por enfermedad, incendio, naufragio, o asesinato, es ante los ojos de Dios, un *šahid*. Según la tradición, el profeta preguntó a sus compañeros: “¿A quienes consideráis como mártires entre vosotros?” “Oh enviado de Dios –dijeron- todo el que muere por la causa de Dios es un mártir”. “Los mártires de mi nación son entonces pocos”, replicó. “¿Quiénes son, oh enviado de Dios?” “Quien ha sido asesinado por la causa de Dios es mártir. Quien muere por una epidemia es mártir. Quien muere en el vientre de su madre es mártir. Quien muere ahogado es mártir.” (Lo relató Muslim).

El hecho de convertirse en un *šahid* ha capturado la imaginación de los musulmanes a través de los tiempos. Muerte en el nombre de Dios es el más importante de las aspiraciones del creyente musulmán. Es la forma más noble de morir, y garantía de la satisfacción y la recompensa de Dios.

A parte de los textos religiosos, sean coránicos o pertenecientes a la tradición del Profeta, *al-šaháda* se glorifica y se percibe como el valor ideal al que debe adoptar todo el pueblo palestino. Esta verdad se ve reflejada a través de las siguientes colocaciones donde *al-šaháda* se percibe como algo que se gana o como un don más de los del Dios, y como hecho equivalente a vencer a los anémicos como apreciamos en lo siguiente:

26. فاز بالشهادة

fáza biš-šaháda

Ganó (consiguió) el martirio.

27. شرفه الله بالشهادة

šarrafahul-láhu biš-šaháda

Honrar Dios a alguien concediéndole el martirio.

¹⁷⁰ Muslim, Abu Al-husein ben Hajjaj. *Sahih Muslim*. (compendio de los hadithes del profeta del Imán Muslim), Dár Ar-rušd. Riyad, Arabia Saudí. (2008).

28. النصر أو الشهادة
an-naṣr aweš-šaháda
La victoria o el martirio.

29. تمنى الشهادة
tamannáš-šaháda
Desear el martirio.

La realidad de que el mártir islámico es la figura más admirada de la fe y la tradición islámica se refleja en el lenguaje a través de colocaciones como:

30. الشهيد البطل
aš-šahid al-baṭal
El mártir el héroe

31. الشهيد المناضل
aš-šahid al-munáḍel
El mártir el luchador.

32. الشهيد الحي
aš-šahid al-ḥay
El mártir el viviente.

En centenares de canciones se habla de *al-šaháda* como algo bello y heroico. El siguiente es uno de estos numerosos ejemplos:

أنا الشهيد يا أمي
سطرت اسمي بدمي
صليت للأرض
و وفيت الوعد
و إن ما عدت لا تبكي يا أمي
أطلقني زغرودة فرح
أطلقني زغرودة فرح
أنا الشهيد يا أمي
سطرت اسمي بدمي

anaš-šahid yá ummí
sattaret esmí bdammi
sallít lilarḍ u waffitel-wa3d
wen ma 3udt lá tebkí yá emmí
aṭleki zagrudet farah, anaš-šahid yá ummí
sattaret esmí bdammi

“¡Soy el *Shahid*, oh madre mía!

“He inscrito mi nombre con mi sangre...

“he rezado por la tierra

“y he respondido a la promesa

“y si no regreso, ¡no llores por mí madre mía!

“¡Entona un grito de alegría, entona un grito de alegría, madre mía!...

“¡Soy el *Shahid*, oh madre mía!

“¡He inscrito mi nombre con mi sangre!”¹⁷¹

En el siguiente párrafo podemos apreciar la existencia de documentos donde se legitima y glorifica *al-šaháda* que se percibe como un regalo y una victoria:

”يا شعب فلسطين الشجاع. تزف لكم حركتكم حماس بشرى ارتقاء قائدها يحيى عياش إلى السموات العلى و تهنى قائدها البطل ظفروه شرف الشهادة في سبيل الله و تذكر بسلسلة التضحيات التي قدمت رخيصة في سبيل الله و في سبيل حرية وطننا و شعبنا .. لقد كانت الشهادة دائما حلم يحيى” .

"yá ša3ba felestín aš-šujá3, tazuffu lakum ĥarakatukum ĥamas bušrá ertiqá' qá'edahá yahyá ayyáš ellas-samáwátel-3ul-á wa tuhanné' qá'edahá al-baṭal dħafrahú šarafa-ššaháda fī sabīlil-láh wa tudħakkeru beselselati-tadħeyát allatī qaddamat rakhísatan fī sabīlil-láh wa fī sabīle ĥurreyyate watanena wa ša3b3ná. laqad kánat aš-šaháda dá'eman ĥuluma ayyáš"

"Valiente pueblo de Palestina, tu movimiento militante, Hamas, te trae la alegre noticia de que su líder Yahyá 3ayyáš ha subido al cielo, felicita a su heroico dirigente por haber ganado el honor del al-šaháda en el nombre de Allah (Dios), y recuerda la larga serie de sacrificios que fueron dados como baratas ofrendas en nombre de Allah y de la libertad de nuestra patria y de su pueblo...El al-šaháda ha sido siempre el deseo de Yahyá..."¹⁷²

Incluso entre los más niños *al-šaháda* se convirtió en el sueño que lleva cada uno de ellos. Un niño herido de 13 años dijo: “Mi objetivo no es resultar herido, sino algo mucho más sublime: *Šaháda*.”¹⁷³ La colocación compuesta por dos sustantivos لعبة الشهيد, lu3bat aš-šahíd, o sea, el juego del- *šahid* es una prueba de que los niños palestinos honran.¹⁷⁴

Los niños palestinos han comenzado a honrar *al-šaháda* desde edad temprana. Durante este juego los niños representan el montaje del funeral de un *šahid*. Un punto interesante resalta de este juego: los niños se disputan entre ellos el honor de representar al niño muerto. Incluso a esta edad temprana los niños ya han interiorizado el mensaje de que el rol más venerable dentro de la sociedad es el del *šahid*.

En palabras resumidas, *al-šaháda* es un amplio fenómeno popular que para los palestinos es la llave de recuperar a Jerusalén. Convicción que se nota en el siguiente canto más repetido en todas las protestas y manifestaciones que se llevan a cabo a diario en los territorios ocupados: 3alquds rayhín šuhadá' belmaláyin. (Millones de *šahides* Marchando hacia Jerusalén).

¹⁷¹ La canción titulada "no llores mi madre, lá tibki yá ummí" es interpretada por una banda palestina. fue emitida repetidas veces entre 2001 y 2002, desde el 16 de mayo del 2001 en el canal Palestina, la televisión oficial de la Autoridad Nacional Palestina.

¹⁷² Comunicado de Hamas de su fundador y líder espiritual el imán Ahmad Ibrahim Yassin emitido el día 5 de enero de 1996 en el que fue asesinado el líder de la rama militar del movimiento palestino Hamas Yahyá 3ayyáš más conocido como *al-muhandes*, (el ingeniero, el arquitecto). www.paldf.net

¹⁷³ [Periódico oficial de la AP, Al-Hayat Al-Yadida, 8 de noviembre del 2000].

¹⁷⁴ En dicho juego los niños se dividían en dos grupos: soldados israelíes y resistentes palestinos. En un momento dado un soldado mata a un resistente palestino. Éste se convierte en un *šahid*, mientras sus compañeros lo llevan sobre los hombros cantando y jurando venganza.

En la sociedad palestina el respeto se debe no sólo al mártir sino que a toda su familia, lo que llevó a que surgiera en el lenguaje la expresión de "*um aš-šahid*" refiriéndose a la madre del *šahid*, que desde el momento de la muerte de su hijo por la causa de Dios se convierte en un personaje de mucho respeto y prestigio entre su gente y siempre es invitada a todas las actividades sociales dentro de su pueblo como una figura inspiradora y madre de un héroe, y la primera persona felicitada en las fiestas nacionales y religiosas. La colocación de "*um aš-šahid*" es un título honorífico que a cada madre le encantaría ganar dentro de su sociedad.

En la segunda Intifada se veía como madres palestinas aparecían en videos al lado de sus hijos a los cuales estimulaban para matar y morir por la causa de Dios¹⁷⁵. La posición de tales madres frente a la muerte de sus respectivos hijos sigue siendo un tema de conversación en las ciudades palestinas ya impregnadas de una glorificación de la muerte.

Besar la mano de "*um aš-šahid*", símbolo de respeto y admiración en la cultura árabe, se convierte casi en un ritual para todos los jóvenes del pueblo que se la cruzan en el camino. Otra colocación más que fue articulada sobre el término *šahid* es la de عرس الشهيد "*šurs - aš-šahid*", la boda del *šahid*, que se refiere a la costumbre de recibir, por parte de los familiares y parientes del *šahid* las felicitaciones, y nunca el pésame, por su muerte, donde también se reparten dulces como señal de gratificación y orgullo por lo que consideran una actuación heroica.

3.1.3.1. La traducción de las palabras culturales. El caso del término árabe *istišhádi*¹⁷⁶.

En este apartado echaremos luz sobre las traducciones erróneas que se presentan en el periodismo español de la palabra cultural árabe *istišhádi*, e intentar ofrecer una solución para traducir tal *culturema* que representa un fenómeno religioso-social correspondiente a la cultura árabe, concretamente la árabe-palestina.

La traducción de los *culturemas* o referentes culturales presentarán numerosas dificultades, que además se intensificarán con la lejanía de las culturas en juego.¹⁷⁷ El

¹⁷⁵ Um Nidál Farahát se convirtió en toda una celebridad tras el martirio de sus tres hijos en el campo de la batalla. Apareció Um Niddál al lado de su hijo más pequeño Mohammad, 19 años, en un video momentos antes de que ése llevara a cabo un atentado solitario en una base militar un asentamiento israelí al sur de la Franja de Gaza

¹⁷⁶ El 18 de abril de 1983, la Yihad Islámica, organización chiita libanesa (precursora de Hezbolá) llevó a cabo ataques suicidas en la embajada de Estados Unidos en Beirut Occidental, con un saldo de sesenta y tres empleados muertos. El 23 de octubre del mismo año, otros suicidas atacaron los cuarteles de Estados Unidos y Francia en Beirut, y mataron a 298 hombres y mujeres pertenecientes a las fuerzas armadas. Aún así, el fenómeno de los ataques "suicidas" llamó más la atención internacional con el estallido de la segunda intifada palestina en el año 2000. Entre los años 2000-2005 precisamente 200 *istišhádi* llevaron a cabo atentados dentro de los territorios israelíes. 151 de los cuales partieron de Cisjordania, mientras el resto, 49, tenían a la Franja de Gaza como punto de partida. www.palestine-info.info. Véase también al respecto Sa'ad-Ghorayeb, Amal. (2002): *Hizbu'llah Politics and Religion*, Pluto Press, Londres, p. 67; Kramer, Martin. (1991): "Sacrifice and "self-martyrdom" in Shiite Lebanon", *Terrorism and Political Violence*, vol. 3 p. 30-40; La versión revisada de KRAMER, Martin. (1996): *Arab Awakening and Islamic Revival*, Transaction Publishers, New Brunswick, pp. 231-43.

¹⁷⁷ Véase al respecto Hurtado Albir, Amparo (2007): *Traducción y Traductología. Introducción a la Traductología*. 3º ed., Madrid, Ed. Cátedra.

concepto de culturema se ha revelado como una de las grandes aportaciones teóricas acerca del tratamiento de los elementos culturales en la Traductología. Culturema es un término comúnmente utilizado por los teóricos funcionalistas (Vermeer: 1986¹⁷⁸ 1993¹⁷⁹, 1996 a¹⁸⁰ 1996 b¹⁸¹; Vermeer y Witte 1990¹⁸²; Nord: 1997¹⁸³, 2000¹⁸⁴).

Vermeer y Witte (1990: 135) definen el culturema como un fenómeno cultural perteneciente a una cultura A, que es considerado como relevante por los miembros de esta cultura y que, comparado con un fenómeno social análogo en una cultura B, parece específico de la cultura A. Entendemos por analogía que los dos fenómenos puedan compararse bajo ciertas condiciones definibles (véase Vermeer y Witte 1990, 137).

Nord (1997: 34) da su propia definición de culturema que es más amplia que la de Vermeer. Define el concepto de culturema como un concepto abstracto y supracultural, útil para comparar dos culturas y en el que se incluyen cualquier elemento denotador de información, pudiendo ser comunicativo (los saludos), o de comportamiento (la distancia que guardan dos personas mientras están hablando, o el modo de asentir con la cabeza).

La palabra *istišhádi*, culturema peculiar de la cultura árabo-musulmana que resaltó más en la variedad cultural palestina, proviene de la raíz *istašhada* (lit. convertirse en mártir) se usa para asignar a la persona –hombre sea o mujer- que se quita la vida intencionalmente inmolándose con una carga explosiva que lleva encima, en una mochila o en un vehículo, para causar muerte entre los enemigos sacrificándose así por Dios y al servicio de su causa basándose en fundamentos religiosos (Yusuf Al-Qardawi, 1997)¹⁸⁵.

La diferencia entre *istišhádi* y el término, *šahid* (mártir), anteriormente abordada, radica principalmente en que el primero de ellos se dirige para llevar a cabo un atentado sabiendo que la posibilidad de que salga con vida de ella es prácticamente nula, mientras el segundo puede caer por un bombardeo, en enfrentamientos militares o por cualquier otra causa dentro del marco de las actividades bélicas contra el enemigo. Por lo tanto, un *istišhádi* es un *šahid* y no viceversa. El fenómeno del

¹⁷⁸ Vermeer, Hans J. (1986): voraus-setzungen für eine translationstheorie. einige kapitel kultur- und sprachtheorie, Heidelberg: Vermeer. [Requisitos para una teoría de la traducción. Consideraciones teóricas sobre cultura y lenguaje.]

¹⁷⁹ Vermeer, Hans J. (1983): "Translation theory and linguistics". In: P. Roinila, R. Orfanos & S. Tirkkonen-Condit, eds. *Häkökohtia käänämisen tutkimuksesta*. Joensuu: University, pp. 1-10.

¹⁸⁰ Vermeer, Hans J. (1996): *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*. traducción de Sandra García Reina y Celia Martín de León; coordinación de Heidrun Witte Torrejón de Ardoz, Madrid : Akal , 1996

¹⁸¹ Vermeer, Hans J. (1996): *A skopos theory of translation: (Some arguments for and against)*. Heidelberg: Textcontext.

¹⁸² Vermeer, Hans J. y Heidrun Witte (1990): *Mögen Sie Zistrosen? Scenes & frames & channels im translatorischen Handeln*, Heidelberg: Groos. [*¿Le gustan las cistrosas? Escenas, marcos y canales en la actuación traslativa.*]

¹⁸³ Nord, Christiane (1997): *Translating as a purposeful activity: Functionalist approaches explained*. Manchester : St. Jerome.

¹⁸⁴ Nord, Christiane (2000): "What do we know about the target-text receiver?" In: Allison Beeby, Doris Ensinger & Marisa Presas, eds. *Investigating Translation*. Amsterdam: Benjamins.

¹⁸⁵ Al-Qardawi, Yusuf. "Shari'ya al-3amaliyat al-Istishhadiya fi Filastin al-Muhtalla" (Legalidad de las operaciones de martirio en la Palestina Ocupada), Al-Islah, vol. 375 (15-18 agosto de 1997), p. 42.

istišhádi y la legalidad de las operaciones de martirio sigue siendo objeto de debate entre los eruditos musulmanes¹⁸⁶. Para los palestinos, que no tienen ni aviones ni misiles ni ningún otro armamento tradicional se convirtió el *istišhádi* en el instrumento más efectivo para hacer daño con mínimo de bajas.¹⁸⁷

A pesar de que estas personas se conocen más en el mundo no musulmán como suicidas, *kamikazes* o incluso como *terroristas* y *asesinos*, ellos representan entre la colectividad musulmana, y en es espacial la palestina la figura más admirada de la resistencia basada en los fundamentos religiosos (Al-Qardawi, Yusuf, 1997; Oliver, A. M. Y Steinberg Paul. F. (2005)¹⁸⁸). Es casi imposible encontrar en los países occidentales un análisis de la psicología de los "*hombres-bomba*" desde un punto de vista ajeno a la cultura que domina en aquéllos. Fuera de ésta se habla de sacrificio personal, de valentía, de nobleza, de serenidad, de capacidad para el martirio y otras cualidades. Según Agustín Velloso: (2005: 74).¹⁸⁹

"En otras partes del mundo, no por casualidad en los lugares donde se sufre la opresión y la violación de los derechos humanos, donde sufren y mueren los débiles, se tiene una visión muy diferente de la que se tiene en los cómodos despachos de agencias de noticias, las modernas salas de prensa y los salones de edificios ministeriales y oficinas internacionales, bien protegidos por sistemas de seguridad."

El martirio se considera la forma más elevada de comportamiento del ser humano. No sólo las religiones sino también las ideologías políticas enaltecen a los mártires. Las primeras les reservan una gozosa vida después de la muerte, en el paraíso, las segundas la memoria y la gloria de las generaciones posteriores. Juan Pablo II, en su

¹⁸⁶ El entonces Gran Muftí de Arabia Saudí, el jeque 'Abd al-'Aziz ibn Baz, condenó las operaciones de martirio argumentando que podrían calificarse como autodestrucción y ser, por lo tanto, ilícitos. Afirmó que "tales ataques no son parte de la yihad, y me temo que se trata lisa y llanamente de suicidios. Si bien el Corán permite, y de hecho exige, matar al enemigo, esto debe hacerse sin contravenir las leyes religiosas". Ash-Sharq Al-Awsat, Londres, 21 de abril de 2001; Shaul Mishal y Avraham Sela, *The Palestinian Hamas: Vision, Violence and Coexistence*, Columbia University Press, Nueva York, 2000, p. 109. El jeque Yusuf al-Qaradawi, uno de los líderes de la Hermandad Musulmana, no sólo refutó la fétua de ibn Baz, sino que además justificó los ataques y los denominó "operaciones de martirio", como confirma a continuación: "Estas operaciones son la forma suprema de la yihad por el bien de Dios, y un tipo de terrorismo permitido por la sharia... el término "operaciones suicidas" es incorrecto y engañoso, porque éstas son operaciones heroicas de martirio, y no tienen nada que ver con el suicidio... Mientras que quien comete suicidio ha perdido la esperanza para sí y para con el espíritu de Dios, el mujaidín está lleno de esperanza en relación con el espíritu y la misericordia de Dios. Lucha contra su enemigo y contra el enemigo de Dios con esta nueva arma, que el destino ha puesto en manos de los débiles para que peleen contra la maldad de los fuertes y los arrogantes". V. Yusuf al-Qardawi, "Shari'ya al-'Amaliyat al-Istishhadiya fi Filastin al-Muhtalla" [Legalidad de las operaciones de martirio en la Palestina Ocupada], al-Islah, vol. 375 (15-18 agosto de 1997), p. 44; disponible en: <http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Page5archives&Area5ia&ID5IA5301> (consultado el 17 de diciembre de 2007). Ibn Baz fue fuertemente criticado por clérigos y políticos palestinos, como por ejemplo el jeque Muhammad Isma'il al-Jamal, el jeque al-Bitawi y el Dr 'Abdulaziz al-Rantisi. V. Reuter, nota 2 *suora*, p. 123

¹⁸⁷ V. Christoph Reuter, (2004): *My Life is a Weapon: A Modern History of Suicide Bombing*. Traducido del alemán por Helena Ragg-Kirkby, Princeton University Press, Princeton N.J. y Oxford, repr. Manas Publications, Delhi, 2005, p. 79-114.

¹⁸⁸ Oliver, A. M. Y Steinberg Paul. F. (2005): *The road to martyrs' square: a journey into the world of the suicide bomber*. New York: Oxford University Press.

¹⁸⁹ Velloso, Agustín (2005): "Los 'hombres - bomba' y los derechos humanos en Palestina". *Claves de razón*. V.154. 72-77.

carta apostólica *Salvifici Doloris*¹⁹⁰, El sufrimiento humano, dada en Roma en 1948, escribió:

"hay que reconocer el testimonio glorioso no sólo de los mártires de la fe, sino también de otros numerosos hombres que a veces, aun sin la fe de Cristo, sufren y dan la vida por la verdad y por una causa justa. En los sufrimientos de todos éstos es confirmada de modo particular la gran dignidad del hombre".

Cuando no se alaba la personalidad del que es capaz de dar su vida en la guerra de liberación nacional de su pueblo (soldado valiente en todo caso, muy lejos del asesino a sueldos), la dimensión religiosa toma protagonismo, pero no para hablar del fanatismo del sujeto, sino para enaltecer su devoción. Mohamad Sid-Ahmad, en el artículo de opinión del 18 de julio de 2002 del *Al-Ahram Weekly*¹⁹¹, de Egipto, presenta de forma concisa ambas líneas. "Para algunos", escribe al referirse al papel de la religión, "tal sacrificio es algo que emprenden con serenidad, porque es un martirio, la llave para entrar en el paraíso. La desesperanza debida a las condiciones mundanas se ve compensada con la entrada al cielo". Sin mencionar el papel de la religión, también encuentra una explicación: "Estos actos los realizan las personas que ven en la muerte un mal menor comparado con la vida. Para la *bomba suicida* la muerte es preferible a la vida que se le obliga a vivir."

Según Velloso, Agustín (2005: 74), "estas reflexiones y otras similares, aunque interesantes para el conocimiento del ser humano que vive bajo la ocupación militar y de la situación que se vive en Palestina, no resultan suficientes para explicar toda la realidad, la cual excede al ámbito psicológico."

Por ello, en lugar de profundizar en este campo, basta con señalar por boca de Mohamad Sid-Ahmad que "es difícil adivinar lo que pasa por la mente de estas personas justo antes de volar en pedazos, pero probablemente es algo así: Si voy a dar lo más preciado para mí, mi propia vida, porque mi sufrimiento es más de lo que puedo soportar, voy a hacer que tantos como sea posible sufran algo de lo que me han obligado a padecer, incluso si son inocentes como yo".

Por la acción de traducir se entiende el trasladar términos de un idioma a otro o, también, trasladar ideas. En general, al traducir se traslada un idioma a otro diferente o, mejor dicho, el significado expresado por un idioma a otro idioma. Esto implica, lógicamente, que se relacionen culturas diferentes y, a veces, totalmente dispares. Y son, precisamente, las diferencias culturales las que mayores problemas plantean a la hora de traducir de una lengua a otra y no, como podría pensarse, las diferencias lingüísticas.

Uno de los escollos que continuamente tiene que salvar el traductor, lo constituye la traducción de unidades fraseológicas, como los modismos, refranes, proverbios, colocaciones, expresiones idiomáticas, expresiones fijas, idiotismos, locuciones, palabras culturales etc., pues poseen una estructura peculiar que los convierte en singulares.

¹⁹⁰ Papa, Juan Pablo II (1984): *Salvifici Doloris*. El Sufrimiento Humano. Carta Apostólica De Su Santidad. Madrid, Ediciones Paulinas.

¹⁹¹ Citado en Velloso, Agustín (2005): "Los 'hombres - bomba' y los derechos humanos en Palestina". *Claves de razón*. V.154. 72-77.

Traducir las unidades fraseológicas es aún una tarea más difícil. Un traductor encontrará dificultades adicionales para traducir palabras tan cargadas de contenido. En el nivel microtextual de traducir las UUFF uno pasa por cuatro fases (Corpas Pastor 2000: 489, 490)¹⁹²:

- Identificación de la UF,
- Interpretación de la UF en contexto,
- Búsqueda de correspondencias en el plano léxico y
- Establecimiento de correspondencias en el plano textual.

Este problema se agrava por la escasez de diccionarios bilingües y multilingües de fácil acceso dedicados a esta parcela lingüística. La escasez de estas obras se debe a lo laborioso de su elaboración y a que los diccionarios bilingües de lengua registran la traducción - bastante acertada, por lo general - de las expresiones idiomáticas de uso corriente; pero, por la naturaleza de estos diccionarios, no aparecen los datos mencionados que consideramos importantes para el proceso de traducción de estas expresiones. Otro problema, lo constituye la dificultad que supone presentar un corpus actualizado de estas expresiones, pues se renuevan con facilidad y conviven con muchos sinónimos de registros distintos.

La inadecuada traducción, la incompleta información o la inaccesibilidad de muchos de los diccionarios especializados bilingües y multilingües, llevará al traductor, en no pocas ocasiones, a tener que resolver por sí solo el problema terminológico. Para salir airoso de esta faena, deberá poseer la suficiente competencia fraseológica (paremiológica y de las expresiones en desuso), tanto en la lengua extranjera como en su lengua materna, con el fin de localizarlas, adquirir el grado de comprensión necesario para saber expresar en su lengua esa riqueza léxica y reflejar las posibles modificaciones producidas por fines lúdicos o cómicos.

La falta de tal competencia genera traducciones erróneas en el caso de algunas unidades fraseológicas cuyas connotaciones sufren cambios en función de la situación y del contexto en que aparecen, y sobre todo aquellas que vienen cargadas semánticamente como el caso de la palabra cultural árabe *Istišhádi*.

La autora establece varios tipos de equivalencia transléfica para UUFF(Corpas Pastor 2003: 205-211)¹⁹³: equivalencia plena, que es la relación de equivalencia en la que las UUFF presentan el mismo significado denotativo y connotativo, una misma base metafórica, una misma distribución y frecuencia de uso, las mismas implicaturas convencionales y la misma carga pragmática; y en segundo lugar equivalencia parcial que ocurre cuando la locución de la L1 se traduce por una locución en la L2 que presenta divergencias de índole diversa, como el caso de la traducción de palabra árabe *istišhádi* al español.

¹⁹² Corpas Pastor, G. (2000): *Las lenguas de Europa: acerca de la (in)traducibilidad de fraseología*, Granada: Editorial Comares

¹⁹³ Corpas Pastor, G., (2003), *Diez años de investigación en fraseología: análisis sintáctico-semánticos, contrastivos y traductológicos*. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert

En primer lugar, conviene llamar la atención sobre la forma en que los ataques de los *hombres-bomba* son presentados por los medios de comunicación en los países occidentales. Se les llama "ataques suicidas" y a sus autores "terroristas suicidas", y "suicidas". Intentamos llevar a cabo una comparación conceptual entre las la palabra árabe *istišhádi* y sus posibles correspondientes castellanas. Por ella, se percibirá un diálogo intercultural subyacente, por un lado, mediante los temas de inequivalencia cultural que expresan una determinada realidad sociocultural de la tradición arabo-islámica, que no existe en la cultural occidental. La palabra árabe *istišhádi* se traduce a la lengua española en los medios de comunicación como *suicida terrorista*, o *suicida*.

*"Un **terrorista suicida** palestino provocó anoche un nuevo baño de sangre entre la población civil israelí"*¹⁹⁴

*"A mediados de septiembre, en vísperas de una de las festividades hebreas, Yoni abordó el autobús número 4 en Tel-Aviv. Minutos después, un **terrorista suicida** palestino hizo lo mismo, detonando un explosivo que lo mató."*¹⁹⁵

*"Una mujer **suicida** de 18 años causó ayer heridas leves a un soldado israelí al hacer estallar el cinturón explosivo que llevaba oculto bajo sus ropas justo cuando fue detenida en un control militar hebreo." ABC, el 7 de noviembre de 2006.*¹⁹⁶

*"El **suicida**, un joven de 19 años oriundo de Deir el-gos, un pueblo cercano a la ciudad Cisjordania de Tulkarem, habría causado sin duda víctimas mortales y un número mayor de heridos." El País, 31 de marzo de 2003.*¹⁹⁷

Agustín Velloso (2005: 72): critica usar términos como *suicida* y *terrorista suicida* para designar a los jóvenes palestinos que se inmolan para morir y matar:

"Con ambas expresiones, especialmente con la segunda, se mezclan dos conceptos que no guardan relación entre sí. A demás se refuerza la visión negativa que sobre cada uno de ellos por separado se tiene en la sociedad occidental. Lo más importante es que se pasa por alto que no definen adecuadamente los ataques. Por un lado, se desvía la atención del fin de los mismos y del contexto en que se producen hacia la personalidad el atacante y lo truculento de su acción. Por otro, se asocian sin más a atentados similares pero sin "suicidio" que tienen lugar en las propias sociedades occidentales. Además se equipara la violencia en un Estado de derecho a la que parece como respuesta a una ocupación ilegal prolongada y feroz."

Queda imprescindible recordar, en este sentido, y para demostrar lo erróneo que está esta tradición, que el suicidio está explícitamente prohibido en el Islam. El Corán

¹⁹⁴ http://www.abc.es/hemeroteca/historico-08-05-2002/abc/Internacional/un-terrorista-palestino-mata-al-menos-a-16-personas-en-israel_97544.html

¹⁹⁵ <http://www.elcorresponsal.com/modules.php?name=News&file=article&sid=3935>

¹⁹⁶ http://www.abc.es/hemeroteca/historico-07-11-2006/abc/Internacional/una-terrorista-palestina-se-inmola-en-gaza-hiriendo-a-un-soldado-israeli_1524128646075.html

¹⁹⁷ http://www.elpais.com/articulo/internacional/kamikaze/palestino/causa/49/heridos/cafe/Israel/elpepiint/20030331elpepiint_22/Tes/

prohíbe el suicidio de manera categórica. Nadie tiene el derecho de perjudicar a su vida puesto que su vida es un don de Dios, "و لا تقتلوا أنفسكم" *walá taqtulú anfusakum*, {no os matéis} (El Corán, Las Mujeres, 29). Sólo hace falta observar la vida del *istišhádi*, su conducta, sus sueños y otras muchas expresiones de su personalidad movido por su afirmación espiritual islámica para descubrir que lo único que hay en común entre un *istišhádi* y un suicida normal es la acción de quitarse intencionalmente la vida.

Al respecto afirma Agustín Velloso (2005: 72): "*No se explica la contradicción que aparece al atribuir los ataques a los "fanáticos del Islam", o a los "musulmanes integristas" cuando su religión prohíbe el suicidio, con lo que resulta que son precisamente los supuestamente más fanáticos en su práctica religiosa. Los que más violan este principio.*"

Más tarde, reitera su idea argumentando que: "*Inmolarse no guarda relación alguna con suicidarse ni tampoco con recibir algún beneficio, ya que se da la propia vida por el bien de otros sin recibir nada a cambio. La valentía y la generosidad destacan en el martirio, lo que no ocurre en el suicidio ni en los ataques en los que se deriva un beneficio para el autor. Por ello mismo los ataques de los hombres-bomba no guardan tampoco relación alguna con los atentados que tiene lugar en las sociedades occidentales.*" Agustín Velloso (2005: 74):

Esto presta a confusión pues el suicida que por diversos motivos ha tomado la decisión de acabar con su vida, sea por depresión, sea por otros motivos, lleva a cabo su determinación pensando en acabar con su dolor personal, a diferencia del *istišhádi* que se quita la vida pensando que así va a dar una vida mejor a sus familiares y ciudadanos. Los motivos por lo tanto son bien distintos.

Si un palestino quisiera poner fin a su vida, como cualquier otro ser humano, se tiraría desde un edificio alto, se dispararía o ingeriría un bote de pastillas, pero tratando de *istišhádi* tenemos entre manos un caso distinto basándose en componentes religiosos y culturales de la cultura islamo-palestina que términos como *terrorista suicida* o *suicida* son incapaces de explicar con fidelidad.

También gran parte de la prensa presenta a estos terroristas como *kamikazes* recuperando el nombre que los japoneses durante la 2ª Guerra Mundial hicieron famosos por sus actividades suicidas militares:

- "*Ali Jahara, a sus 24 años, un agente de sus fuerzas de seguridad - supuestamente formado para la defensa de la ley y el orden- se convirtió en el último kamikaze, dentro de una letal serie que ha causado casi 200 muertos en Jerusalén.*"¹⁹⁸ El país, 30 de enero de 2004.

- "*Se trata del segundo atentado suicida que se produce en Israel en menos de seis horas, después de que un kamikaze matara a nueve personas en Tel Aviv.*"¹⁹⁹ El Mundo, 10 de septiembre de 2003.

¹⁹⁸ http://www.elpais.com/articulo/internacional/policia/palestino/mata/israelies/atentado/suicida/Jerusal/en/elpepiint/20040130elpepiint_2/Tes/.

¹⁹⁹ <http://www.elmundo.es/elmundo/2003/09/09/internacional/1063120131.html>. Miércoles, 10 de Septiembre de 2003

- "Pero la determinación del oficial, adscrito a la brigada Golani, impidió que el kamikaze entrara, e hizo que se inmolará en la zona peatonal." El País, 31 de marzo de 2003.²⁰⁰

Traducir *istišhádi* por *kamikaze* es erróneo, pues rememora la acción de aquellos jóvenes japoneses estudiantes de clase social alta, pero no especifica la ideología que tienen los actuales *istišhádis*. Los autores Axell & Kase apuntan:

"El hecho es que innumerables soldados, marineros y pilotos estaban determinados a morir, a convertirse en Eirei, que significa Espíritus Guardianes del país. [...] Muchos japoneses sentían que ser consagrados al Yasukuni era un honor especial dado que el Emperador lo visitaba dos veces por año para pagar tributo.²⁰¹ Yasakuni era el único templo, que deificaba hombres comunes el cual el Emperador visitaba."²⁰²

Podemos apreciar por lo anteriormente mencionado que la diferencia entre *kamikaze* e *istišhádi* radica principalmente en los fundamentos y convicciones que marcan la actuación de cada uno, a pesar de que ambos aspiran a servir a la patria. Mientras el fin del *kamikaze* lo es el heroísmo y el respeto de su sociedad, el del *istišhádi* es servir a la patria como instrumento de conseguir la recompensa que le tiene Dios preparada en la otra vida, en el más allá.

En el caso de la palabra *istišhádi* se plantean, como acabamos de ver, complejos problemas de traducción, y donde no sirven ni una traducción literal sistemática tanto en léxico como en gramática ni una traducción oficial que usualmente se suele dar como minimamente válida o adecuada por los informantes.

Lo único que sirve en el caso de esta palabra cultural típica de la sociedad palestina en particular es una traducción interpretativa que profundiza en los aspectos psicológicos y culturales y que aporta explicaciones adicionales, traducción según Whorf (1956:210)²⁰³ exigiría mucho espacio ya que implicaría una profundización en conceptos religiosos y culturales.

El concepto *istišhádi* anteriormente discutido es uno de los muchos que definen la cultura árabe, especialmente la palestina, y que ayuda a revelar su forma de pensar y actuar, así como su identidad global. Evidentemente, este concepto está semántica y culturalmente cargado lo que hace que sea abierto a diferentes interpretaciones.

²⁰⁰ http://www.elpais.com/articulo/internacional/kamikaze/palestino/causa/49/heridos/cafe/Israel/elpepii nt/20030331elpepiint_22/Tes/

²⁰¹ Gambetta, Diego (2006): *Making Sense of Suicide Missions*, Pag.14. Oxford University Press.

²⁰² Axell, Albert; Kase, Hideaki (2002): *Kamikaze: Japan's Suicide Gods*. New York:Longman. Texto original en inglés: "The fact is that innumerable soldiers, sailors and pilots were determined to die, to become eirei, that is 'guardian spirits' of the country. [...] Many Japanese felt that to be enshrined at Yasukuni was a special honour because the Emperor twice a year visited the shrine to pay homage. Yasukuni is the only shrine, deifying common men, which the Emperor would visit to pay his respects".

²⁰³ Whorf, B. L. (1956): *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. [J. B. Carroll (ed.)]. Cambridge: MIT Press.

En consecuencia, la labor tanto del traductor como así como el lexicógrafo se complica, ya que se trata de proporcionar definiciones o equivalentes de este concepto. Ignorar la importancia de comprender este concepto puede llevar a malentendidos más estereotipados y conceptos erróneos acerca de los árabes y los musulmanes. Esto, a su vez, complica aún más el noble proceso de cerrar la brecha entre las culturas.

Resumiendo, muchos son, como acabamos de comprobar, los factores religiosos, sociales e ideológicos implicados en el fenómeno del *istišhádi* y que son exclusivamente generales y aplicables a la cultura musulmana. La palabra árabe *istišhádi* descansa por lo tanto sobre una serie de rasgos y valores compartidos por el conjunto de las personas pertenecientes a la cultura musulmana.

Para personas pertenecientes a otras culturas, en este caso la española, estos valores son incomprensibles, por lo tanto, los términos *terrorista*, *suicida* y *kamikaze* utilizadas para traducir la palabra cultural *istišhádi* como hemos visto en los ejemplos anteriores son erróneas. Es imprescindible entender someramente el contexto cultural en el que esta palabra se utiliza para evitar malas traducciones. Se prefería optar por la transliteración del término *istišhádi*, tal cual como está, en lugar de aportar una traducción equívoca que dificulta en el caso de aquellos que no pertenecen al marco cultural el entendimiento de tal fenómeno cultural

3.2. Los culturemas. Definición.

El concepto de culturema se ha revelado como una de las grandes aportaciones teóricas acerca del tratamiento de los elementos culturales en la Traductología. Culturema es un término comúnmente utilizado por los teóricos funcionalistas (Vermeer: 1986²⁰⁴, 1993²⁰⁵, 1996 a²⁰⁶, 1996 b²⁰⁷; Vermeer y Witte 1990²⁰⁸; Nord: 1997²⁰⁹, 2000²¹⁰). La noción de culturema se usa cada vez más en los estudios culturales, fraseológicos y traductológicos.²¹¹ Algunos autores atribuyen la noción de culturema a Nord (1997), otros a Vermeer (1983) y otros a Oksaar (1988)²¹². Según

²⁰⁴ Vermeer, Hans J. (1986): voraus-setzungen für eine translationstheorie. einige kapitel kultur- und sprachtheorie, Heidelberg: Vermeer. [Requisitos para una teoría de la traducción. Consideraciones teóricas sobre cultura y lenguaje.]

²⁰⁵ Vermeer, Hans J. (1983): "Translation theory and linguistics". In: P. Roinila, R. Orfanos & S. Tirkkonen-Condit, eds. Häkökohtia kääntämisen tutkimuksesta. Joensuu: University, pp. 1-10.

²⁰⁶ Vermeer, Hans J. (1996): *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*. traducción de Sandra García Reina y Celia Martín de León; coordinación de Heidrun Witte Torrejón de Ardoz, Madrid : Akal , 1996

²⁰⁷ Vermeer, Hans J. (1996): A skopos theory of translation: (Some arguments for and against). Heidelberg: Textcontext.

²⁰⁸ Vermeer, Hans J. y Heidrun Witte (1990): *Mögen Sie Zistrosen? Scenes & frames & channels im translatorischen Handeln*, Heidelberg: Groos. [*¿Le gustan las cistosas? Escenas, marcos y canales en la actuación traslativa.*]

²⁰⁹ Nord, Christiane (1997): *Translating as a purposeful activity: Functionalist approaches explained*. Manchester : St. Jerome.

²¹⁰ Nord, Christiane (2000): "What do we know about the target-text receiver?" In: Allison Beeby, Doris Ensinger & Marisa Presas, eds. *Investigating Translation*. Amsterdam: Benjamins.

²¹¹ Véase también: Pamies, 2009; Luque Durán 2009a, 2009b, 2009c; Zheng Quang, 2007; Kekic, 2008; Jallad, 2007, 2008; Skorepova, 2007; Alijo y Al Jallad, 2007; Luque Durán y Luque Nadal, 2009; Luque Nadal, 2007, 2008; Luque Toro, 2007; Pazos Breña, 2007; Muhsin Ismail, 2007.

²¹² Oksaar, Els (1988): *Kulturemtheorie. Ein Beitrag zur Sprachverwendungsforschung*. Hamburg: Göttingen.

Mayoral Asensio (1999:67-72)²¹³, Nord cita la siguiente definición de culturema, atribuida a Vermeer (1983: 8):

"Un fenómeno social de una cultura X que es entendido como relevante por los miembros de esa cultura y que, comparado con un fenómeno correspondiente de una cultura Y, es percibido como específico de la cultura X". La autora explica que "un fenómeno correspondiente" entre las culturas se refiere a una comparación bajo ciertas condiciones definidas, así como de forma diferente pero con función semejante (*trenes vs. coches vs. bicicletas*) o con misma función pero con diferente forma (por ejemplo, *to have coffee* en Inglaterra por la mañana vs. *tomar un café* en España después de comer vs. *Kaffeetrijnen* en Alemania por la tarde").

Nord (1994) matiza además, que los culturemas pueden ser verbales (palabras u oraciones); no verbales (expresiones faciales, gestos); paraverbales (sonidos o entonaciones); o una combinación de los tres, y da, (Nord, 1997: 34) da su propia definición de culturema que es más amplia que la de Vermeer. Define el concepto de culturema como un concepto abstracto y supracultural, útil para comparar dos culturas y en el que se incluyen cualquier elemento denotador de información, pudiendo ser comunicativo (los saludos), o de comportamiento (la distancia que guardan dos personas mientras están hablando, o el modo de asentir con la cabeza).

Según Luque Durán (2009a)²¹⁴ los culturemas son unidades semióticas que contienen ideas de carácter cultural con las cuales se adorna un texto y también alrededor de las cuales es posible construir discursos que entretujan culturemas con elementos argumentativos.

Como explica Luque Nadal (2009: 96)²¹⁵ el número de culturemas no es fácil de cuantificar, ya que en cualquier sociedad existen un número ilimitado de culturemas, que se incrementan de forma continua. Pero al mismo tiempo, los culturemas pierden validez y actualidad. Por lo tanto, en una sociedad determinada, el número de culturemas no es un grupo cerrado.

Son numerosos los motivos a partir de los cuales nacen los culturemas en una sociedad determinada son en conclusión cualquier "ítem simbólico que por distintas razones haya llegado a tener una relevancia especial en la lengua y sea utilizado como moneda de cambio por parte de los hablantes en su comunicación oral o escrita es un posible culturema" (Luque Nadal, 2009: 97).

Estos ítems pueden abarcar, según Luque Nadal "personajes políticos, actores, escritores, personajes de ficción, del cine, de la televisión, canciones del momento, tipos de vestimenta, modas, determinados hechos políticos, sociales, artísticos, creaciones artísticas y literarias, hechos coyunturales, etc. que incrementan otros

²¹³ Mayoral Asensio, Roberto (1999): "La Traducción de Referencias Culturales". *Sendebarr* 10/11, pp. 67-88.

²¹⁴ Luque Durán, Juan de Dios (2009a): "Claves culturales e imaginológicas de los textos argumentativos". Ponencia presentada a la *III Conferencia Internacional de Hispanistas de Rusia*. Moscú, 19-21 de mayo de 2009.

²¹⁵ Luque Nadal, Lucía (2009): "Los culturemas: ¿unidades lingüísticas, ideológicas o culturales?", en *Language Design* 11. pp. 93-120.

culturemas de carácter religioso, histórico, costumbrista, literario que tienen ya una larga existencia en nuestra lengua y cultura."

Por su parte, Pamies Bertrán (2007²¹⁶ y 2009²¹⁷) define los culturemas son símbolos extralingüísticos culturalmente motivados, que sirven de modelo para que las lenguas generen expresiones figuradas, inicialmente como meras alusiones a dicho simbolismo.

Citando a Molina Martínez (2006: 78-79)²¹⁸ los culturemas se caracterizan por presentar una serie de rasgos comunes:

1) Los culturemas no existen fuera de contexto, sino que surgen en el seno de una transferencia cultural entre dos culturas concretas. Esta afirmación pretende dar cuenta de dos situaciones diferentes:

a) Los elementos culturales no deben plantearse como elementos propios de una única cultura, habitualmente la cultura origen, sino como la consecuencia de un trasvase cultural.

b) Los culturemas lo son en el marco de dos culturas concretas. La palabra *chador* que Newmark califica como *palabra cultural* no funcionaría como tal si las lenguas en juego fueran por ejemplo el farsi y el urdu. Podríamos decir que la palabra X funciona como culturema entre las lenguas A y B, pero no necesariamente entre las lenguas A y C.

2) La actuación de un culturema como tal depende del contexto en el que aparezca.

Concluyendo, el culturema corresponda a un objeto, idea, actividad o hecho, que sea suficientemente conocido entre los miembros de una sociedad, que tenga valor simbólico y sirva de guía, referencia, o modelo de interpretación o acción para los miembros de dicha sociedad. Todo esto conlleva que pueda utilizarse como medio comunicativo y expresivo en la interacción comunicativa de los miembros de esa cultura (Luque Nadal, 2009: 97).

3.2.1. Los criterios para delimitar la noción culturema.

Para no desvirtuar la noción de culturema y constatar claramente aquello que está funcionando realmente en la lengua actual como tal, Luque Nadal (2009: 104-107) propone cuatro criterios para la delimitación de la noción culturema:

3.2.1.1. Vitalidad, figuratividad y motivación.

²¹⁶ Pamies Bertrán, Antonio (2007): "El lenguaje de la lechuza: apuntes para un diccionario intercultural" en Luque, J.d.D & Pamies, A. (eds.) *Interculturalidad y lenguaje: El significado como corolario cultural*. Granada: Granada Lingvística / Método vol. 1 pp. 375-404.

²¹⁷ Pamies Bertrán, Antonio (2009): "El simbolismo cultural en el lenguaje". Ponencia presentada a la III Conferencia Internacional de Hispanistas de Rusia. Moscú, 19-21 de mayo de 2008.

²¹⁸ Molina Martínez, Lucía (2006): *El otoño del pingüino: análisis descriptivo de la traducción de los culturemas*. Castellón de la Plana: Publicaciones de la Universitat Jaume I.

El primer requisito indispensable para determinar si un determinado hecho del lenguaje es o no un culturema es su vitalidad, figuratividad y motivación. Los culturemas han de ser transparentes en su motivación, es decir, la idea nuclear que subyace a diferentes dichos o expresiones relacionadas con el culturema tiene que estar ‘viva’ para los hablantes. Por tanto, para considerar la existencia de un culturema es indispensable que exista un conocimiento generalizado de algunas implicaciones simbólicas del mismo.

3.2.1.2. Productividad fraseológica del culturema.

Un culturema es productivo si en torno a él existe un gran número de explotaciones. Podemos distinguir dos tipos de productividad: en primer lugar la productividad fraseológica que tiene que ver con el número de fraseos existentes en la lengua en torno a un tema cultural y en segundo lugar la productividad general que se basa en las apariciones de un fraseo en distintos ámbitos tales como chistes, títulos de películas, libros, canciones, anuncios, materiales de textos argumentativos, etc. Otro indicador de la existencia de un culturema es que los fraseologismos a él ligados no presentan una forma fija sino variaciones. La dispersión fraseológica implica que un fraseologismo se plasma con diversas variaciones y que estas pueden ampliarse fácilmente.

3.2.1.3. Frecuencia de aparición en alusiones textuales, variaciones, explotaciones, chistes, etc.

En el caso de los culturemas que no están ligados a fraseologismos, éstos se relacionan con temas repetidos en chistes gráficos, como por ejemplo, El genio de Aladino, Santa Claus entrando por la Chimenea, los exploradores o misioneros puestos en la olla por los antropófagos africanos, etc.

3.2.1.4. Complejidad estructural y simbólica.

El culturema es una palabra o expresión que se basa en una situación o historia conocida a la que se remite para interpretar o comentar otra situación real inmediata. Como en algunos fraseologismos, se establece un lazo mental entre la situación real única y coyuntural y la situación estereotipada y modélica a la que hace alusión el culturema. Usualmente los culturemas se utilizan para dar mayor expresividad, colorido y fuerza a un razonamiento o argumentación.

3.2.2. Origen y procedencia de los culturemas en la cultura árabo-palestina.

Antes de proceder con la clasificación de los culturemas según su origen y procedencia, cabe señalar que existen culturemas peculiares de una sociedad determinada como el caso del culturema *intifada* y *Nakbah* en la sociedad palestina; culturemas comunes entre algunas culturas que comparten tradiciones históricas y religiosas como el caso de los culturemas religiosos *harám* (prohibido) y *Halál* (permitido) en las culturas árabo-musulmanas; y culturemas de carácter más amplio y universal como *Caja de Pandora*, *los trabajos de Sísifo*, *el paso del Mar Rojo*, etc.

Según Luque Nadal (2009: 97) los culturemas proceden de símbolos que los hablantes de una lengua llegan a conocer a través del aprendizaje de su propia cultura. El origen de los culturemas y la forma en que los niños gradualmente los adquieren es diverso. Los encontramos en los libros de educación, en las famosas cartillas de urbanidad, libros infantiles, cuentos, manuales escolares de historia, literatura, religión; en predicaciones, sermones, textos religiosos, catecismos; en chistes, canciones, retahílas, acertijos, adivinanzas, enigmas, refranes y dichos populares (lenguaje en general, poemas), cuadros y pinturas⁷, medios de comunicación, radio, prensa, televisión, cine, etc.

3.2.2.1. Antigüedad clásica

صندوق باندورا (*sandúq bándúra*, Caja de Pandora); الملك ميداس (*el-malek mídás*, El rey Midas); عقدة أوديب (*3uqdet udíb*, Complejo de Edipo); العنقاء *al-3anqá*, Ave Fénix); سرير بروكوست (*sarír prukusto*, Lecho de Procasto); عقدة غوردياس (*3uqdet Gordias*, Nudo gordiano); عذاب تانتالوس (*3adháb tántalus*, El suplicio de Tántalo); كيبيد (*kyúbid*, Cupido); بريابو (*beriyábú*, Priapo); كاساندرأ (*kasándra*, Casandra); التحدي السيزيفي او المهمة (*at-tahad-dí as-sízifí; al-muhem-mah as-sízifiy-yah*, Los trabajos de Sísifo); السيزيفية (*at-tahad-dí as-sízifí; al-muhem-mah as-sízifiy-yah*, Los trabajos de Sísifo); زحل يأكل أبنائه (*zuhál yakul abná'uh*, Saturno devora a sus hijos.)

3.2.2.2. Cultura universal

الدجاجة التي تبيض ذهباً (*ad-dajájah al-latí tabídu dahaban*, la gallina de los huevos de oro); أنف بينوكيو (*anf bínukíu*, la nariz de Pinocho); الأميرة النائمة (*al-amíra an-na'ema*, la bella durmiente); علاء الدين و المصباح السحري (*3alá' ad-dín wal-mešbáh as-sehrí*, Aladino y la lámpara mágica); ليلى و الذئب (*laylá wadh-dhe'b*, Caperucita y el lobo); سندريلا (*sandrel-lá*, Cenicienta); عازف الناي السحري (*3ázef an-náy as-sehrí*, el flautista de Hamelín); الحكماء الثلاثة من الشرق (*al-hukamá' ath-thalátha menaš-šarq*, los Reyes Magos); افتح يا سمسم (*eftah yá semsem*, abre sésamo); بياض الثلج (*bayyaḍ al-thalj*, Blancanieves); سندباد (*sendabád*, Simbad); نيفرتيتي (*nifertíti*, Nefertiti), دون جوان (*don juán*, Don Juan), طغيان نيرون (*tugyán nirún*, la tiranía de Nerón); عدالة روبن هود (*3adálat rúben húd*, la justicia de Robin Hood).

3.2.2.3. Islam y Corán

امرأة العزيز (*emra'at al-3azíz*, La mujer de Putifar); النبي سليمان (*an-nabí sulaymán*, Salomón); داود و جالوت (*dawúd wa jalút*, David y Goliat); شمشون و دليلا (*šamšún wa dalilah*, Sansón y Dalila); هدهد سليمان (*hudhud sulaimán*, La abubilla de Salomón); قوم لوط (*qaum luṭ*, La tribu de Lot); امرأة لوط (*emra'at luṭ*, La mujer de Lot); يونس و الحوت (*yúnes wal-hút*, Jonás y la ballena); سدوم و عمورة (*sudúma wa 3am-múra*, Sodoma y Gomorra); عجل من ذهب (*3ejl men dhahab*, el becerro de oro); سفينة نوح (*safinat núh*, el arca de Noé); انشقاق البحر الأحمر (*inšiqáq al-bahar al-aḥmar*, el paso del Mar Rojo); الطوفان (*at-tawafán*, el diluvio universal); عصا موسى (*3asá Músá*, la Vara de Moisés); مال قارون (*mál qarún*, el dinero de Coré); النمرود (*en-namrúd*, Nemrod).

(*tugyán far3ún*, la tiranía de Faraón)²¹⁹; عدالة عمر بن الخطاب (*3adálat 3umar ben al-khatáb*, la justicia de Omar Ibn Al-Khatáb²²⁰); أبو هريرة (abú hurairah, Abu Hurairah)²²¹; الخنساء (*al-khansá*, Al-Khansá)²²²

3.2.2.4. Personajes históricos árabes²²³.

أجود من حاتم الطائي (*ajwad men hátim at-tái*, más generoso que Hatim At-Ta'í); أبلغ من قس بن ساعدة (*ablag men qes ben sá3edah*, más elocuente que Qis ben Sa'eda); أبلغ من السحبان بن وائل (*ablag men as-hbán ben wael*, más elocuente que As-Sahban ben Wa'el); أكذب من مسيلمة (*akdhab men musailama*, más mentiroso que Musailama); أذنب من أبي لهب (*adhhab men abí lahab.*, más pecador que Abu Lahab); أوفى من السمؤال (*awfá menas-samaw'al*, más leal que As-Samau'al); أصدق من أبي ذر (*ašdaq men abí dhar*, más veraz que Abu Dhar Al-Gafari); أدهى من قيس بن الزهير (*adhá men qais benez-zuhair*, más astuto que Qais ben Zuhair); أسود من قيس بن عاصم (*aswad men qais ben 3ásem.*, más negro que Qais ben 'Asem); أحمق من هبنقة (*ahmaq men haban-naqa*, más tonto que Habanaqa); أعز من كليب بن وائل (*a3az-zu men kulayb ben wael*, más orgulloso que Kulaib ben Wael); أفخر من الحارث بن حلزة (*afkharu men al-háreth ben hel-lez-za*, más orgulloso que Al-Hareth ben Hellezza); أطعم من أشعب (*aṭma3u men aš3ab*, más avaricioso que Ash'ab); أبخل من مادر (*abkhal men máder*, más tacaño que Mader); أبصر من زرقاء اليمامة (*absar men zarqá al-yamámah*, tiene la vista más aguda que Zarqa' Al-Yamamah); أذكى من إياس بن معاوية (*adhká men eyás ben mu3áweyah*, más listo que Eyas ben Mu'aweyah); أحلم من الأحنف بن قيس (*ahlam men al-ahnaf ben qais*, más indulgente que Al-Ahnaf ben Qais); أشجع من ربيعة بن مكرم (*ašja3 men rabí3a ben makduam*, más valiente que Rabi'a ben Makdem); أعدى من الشنفرى (*a3dá men aš-šanfará*, más rápido que Ash-shanfara); أفتك من البراض (*aftak men al-bar-rád*, más letal que Al-Barrad); اظلم من الحجاج (*adhlam men el-haj-jáj*, más tirano que Al-Hajjáj); أبر من فلحس (*abar men falhas*, más piadoso con sus padres de Falhas); أبأى من جنيف (*abar men al-3almas*, más piadoso con sus padres que al-3amlas); أبطأ من فند (*ab'á men janíf al-hatá'em*, más orgulloso que Janíf al-hata'em); أبطأ من فند (*abta' men fand*, más lento que Fand); أبطأ من مهدي الشيعة (*abta' men Mahdí aš-ší3a*, más lento que El Mahdi de los shiítas); أبطأ من غراب نوح (*abta' men gurabo nuh*, más lento que el cuervo de Noe); أبطش من دوسر (*abtaš men dawsar*, más letal que

²¹⁹ En el dialectal palestino (también en el jordano) el verbo تفرعن (tfar3an, comportarse como Faraón) se utiliza para describir una actitud rebelde, tirante o terca de alguien.

²²⁰ El segundo de los califas الراشدون (*al-khulafá' ar-rášedín*, los califas bien guiados) murió en 644.

²²¹ Compañero del profeta y uno de los máximos narradores de los hadithes. Su nombre significa literalmente "el padre de la gatita", con el que fue famoso porque cuidaba de una gata que le acompañaba día y noche. Su figura como cuidador de animales equivale a la del santo italiano San Francisco de Asís.

²²² الخنساء (Al-khansá' el mote de تمار بنت عمر, *tamáder bent 3amr*, 575-664). Una de las figuras más prominentes es la poetisa del siglo VII Al-Khansa', conocida por su extraordinaria elocuencia poética y su atrevida osadía, es un buen ejemplo. El lamento por su hermano una de las elegías más grandiosas en lengua árabe. Al-khansá' es famosa en la cultura árabe por la gran paciencia que mostró tras la muerte de sus 4 hijos en La Batalla de al-Qādisiy-yah que tuvo lugar en el año 636 entre los musulmanes y los persas, después de que ella misma les había pedido procurar morir como mártires en dicha batalla. Actualmente, la mujer palestina ام نضال فرحات, um nidál farahát, diputada en el parlamento palestino por el movimiento islamista de Hamas, fue conocido como خنساء فلسطين, *kahnsá' felestin*, la Khansá' de Palestina, tras salir en una grabación al lado de su hijo más pequeño Muhammad, en la que la madre le incitaba a llevar a cabo "عملية استشهادية" (*3amaley-yeh istišhádiy-yeh*, una operación de martirio) contra las tropas israelíes.

²²³ Véase también Luque Durán, Juan de Dios (2007).

Dawsar); أتيه من المرقش (*'atyam men al-marqaš*, más enamorado que Al-Marqaš); أتيه من قوم (*'atyah men faqid thaqif*, más perdido que el perdido de Thaqif); أتب من أبي لهب (*'atyah men qaum mūsá*, más perdido que el pueblo de Moisés); أتب من أبي لهاب (*'tab me abí lahab*, más perdedor que Abú Lahab); أخسر من حمالة الحطب (*'khsar men hamálat al-ḥatab*, más perdedor que la acarreadora de leña); أجرا من فارس خصاب (*'jra' men fáres khesá*, más atrevido (valiente) que el jinete de khesáb); أجود من كعب بن مامة (*'ajwad men ka3b ben mámah*, más generoso que Ka3b ben Mámah); أجسر من قاتل عقبة (*'jsar men qátel 3uqbah*, más arriesgado que el asesino de 3uqbah); أحمق من أبي غيشان (*'hmaq men ábí gabšán*, más tonto que Abí Gabšán); أحمق من حجينة (*'hmaq men ḥajina*, más tonto que Hajínah); أحمق من جهيزة (*'hmaq men jahínah*, más tonto que Jahínah); أحمق من جها (*'hmaq men juhá*, más tonto que Juhá); أحمق من بيهس (*'hmaq men bayhas*, más tonto que Bayhas); أحمق من ربيعة البكاء (*'hmaq men rab'i3a el-bak-ká'*, más tonto que Rabi3a el llorón); أخب من حنين (*'akhyab men ḥaníf al-ḥanáte*, más decepcionante que Hunayn); أدل من حنيف الحناتم (*'adal men ḥaníf al-ḥanátem*, *major seguidor de huellas en el desierto que e Haníf Al-Hanátem*); أدهى من قيس بن زهير (*'adhá men qais ben zúhair*, más astuto que Qais Ibn Zúhair); أدهى من معاوية بن أبي سفيان (*'adhá men mu3áweyah ben 'abí sufyán*, más astuto que Mu3áweyah Ibn Abí Sufían); أرمى من ابن (*'armá meb ebn taqn*, más preciso como flechero que Ibn Taqn); أزنى من سجاح (*'azná men sajáḥ*, más adúltero que Sajáḥ); أسرق من شظاظ (*'asraq men šadhádh*, más ladrón que Šadhádh); أسرق من برجان (*'sraq men barján*, más ladrón que Barján); أسأل من (*'sra3 men ḥadájah*, más preguntón que Falḥas); أسرع من حداج (*'sraq men ḥadájah*, más rápido que Hadájah); أطمع (*'šbaq men ḥabá*, más lascivo que Habá); أطمع من طفيل (*'atma3 men tufayl*, más avaricioso que Tufayl); أطمع من ثواب (*'atwa3 men thawáb*, más obediente que Thawáb); اظلم من الجلندي (*'adhlam men el-jalandí*, más tirano que Al-Jalandí); أغزل (*'agzal men 'emre' al-qais*, más cortejador que 'Emre' Al-Qais); أغزل من امرء القيس (*'agzal men far3al*, más cortejador que Far3al); أغدر من قيس بن عاصم (*'agdar men qais ben 3ásem*, más traidor que Qais Ibn 3ásem); أغدر من عتبية بن الحارث (*'agdar men 3utayba ben al-ḥáreth*, más traidor que 3utayba Ibn Al-Háreth); أفلس من ابن المدلق (*'flas men ebn al-mudleq*, más arruinado que Ibn Al-Mudleq); أفود من ظلمة (*'aqwad men dhalma*, más puta que Dhalma); أكذب من فاخنة (*'akdhab men fátekha*, más mentiroso que Fátekha); أكذب من حجينة (*'akdhab men ḥajínah*, más mentiroso que Hajínah); أكذب من المهلب (*'akdhab men al-muhal-lab*, más mentiroso que Al-Muhalab); أكفر من هرمز (*'akfar men hurmuz*, más infiel que Hurmuz); أكذب من قيس بن عاصم (*'akdhab men qays ben 3ásem*, más mentiroso que Qais Ibn 3ásem); الأم من أسلم (*'lam men 'aslam*, más sórdido que 'Aslam); ألوط من راهب (*'alwaṭ men ráheb*, más sedomita que un cura); أنكح من حوثرة (*'ankaḥ men ḥawthara*, más follador que Hawthara); أوغل من طفيل (*'wgal men tufayl*, más gorrón que Tufayl); شجاعة صلاح الدين (*'šajā3at saláḥ ad-dín*, la valentía de Saladino),

3.2.2.5. Personajes artísticos árabes.

رشدي أباطة²²⁴ (rušdí abádah: símbolo de belleza masculina, fue conocido como el Valentino (el Don Juan) del cine árabe); سعاد حسني²²⁵ (su3ád ḥusní: símbolo de belleza femenina, fue conocida como la Cenicienta del cine árabe); رومانسية نزار قباني²²⁶ (*rúmansey-yet nizár qab-bání*, El romanticismo de Nizár Qab-bání).

²²⁴ Actor egipcio (1929-1980).

²²⁵ Actriz egipcia (1944-2001)

²²⁶ Uno de los más célebres poetas árabes contemporáneos. Nació en Siria en 1923 y falleció en Londres en 1998.

3.2.2.6. CUENTOS TRADICIONALES PALESTINOS.

الغول (*el-gúl*, el ogro); الغولة (*el-gúleh*, la ogresa); الشاطر حسن (*aš-šáter hasan*, el listo Hasan); العنزة العنيزية (*baqaret el-yatámá*, la vaca de los huérfanos), الغزالة (*el-3anzeh el-3niziy-yeh*, la cabra cabrita); الطير الأخضر (*et-tír el-akhdár*, el pájaro verde); بنت الناجر (*bentet-tájer*, la hija del mercenario); الحطاب (*el-hat-táb*, el leñador); غزالة (*gazáleh*, Gacela); دبة المطبخ (*dub-bet el-maṭbakh*, la osa de la cocina); جبينة (*Jbíneh*, quesita); الحسون المغني (*el-has-sún el-mganí*, el ruiseñor cantarín).

3.3. Ejemplos de culturemas en árabe

3.3.1. Culturemas de origen coránico

- الآن حصح الحق (*Alána hashahasal-haq*, **Ahora brilla la verdad**).

El culturema en El Corán: "Dijo: «¿Cuál era vuestra intención cuando solicitasteis a José?» Dijeron ellas: «¡Santo Alá! No sabemos de él que haya hecho nada malo». La mujer del Poderoso dijo: «**Ahora brilla la verdad**. ¡Yo soy la que le solicité! Él es de los que dicen la verdad». El Corán, 12-51.

Un texto donde aparece el culturema:

"الآن حصح الحق..مصر تعترف بأن فتح هي التي تفشل الحوار مع حماس"²²⁷

Alána hashahasal-haq. Masr ta3taref be'n-na fath heya-l-atí tufšel el-hewár ma3 hamás
"Ahora brilla la verdad, Egipto admite la responsabilidad de Al-Fatah por el fracaso del diálogo con Hamas".

- كل نفس بما كسبت رهينة (*Kul-lu nafsen bemá kasabat rahínah*, **Cada uno será responsable de lo que haya cometido**).

El culturema en El Corán. "37. para aquéllos de vosotros que quieran adelantarse o rezagarse. **38. Cada uno será responsable de lo que haya cometido.** 39. Pero los de la derecha, 40. En jardines, se preguntarán unos a otros". El Corán, 74: 37-40.

Un texto donde aparece el culturema:

"الذى اخافه ليس مشاركة هذه الاحزاب فى الانتخابات التى تمكن الشعب من الحكم لها او عليها وحينها كل نفس بما كسبت رهينة الذى اخافه ان تحاول هذه القوى الالتفاف على الديمقراطية ومنع قيام الانتخابات باى وسيلة"²²⁸

Al-ladhí akháfuhu laysa mušáarakat hádhehel-ahzáb fil-entekhabát al-latí tumak-ken aš-ša3b menalhokme lahá aw 3alayhá w hínahá Kul-lu nafsen bemá kasabat rahínah. Al-ladhí akháfuhu an tuháwel hádhehel-qewá al-eltefáf 3alad-dimuqrátey-yah wa man3 qeyám al-entekhabát beaye wasílah.

²²⁷ <http://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=468132>

²²⁸ <http://www.sudanforum.net/showthread.php?t=59972>

"No temo la participación de los partidos en las elecciones que hacen posibles que el pueblo juzgue estos partidos, y entonces **Cada uno será responsable de lo que haya cometido**. Lo que temo son los intentos de estas fuerzas de burlarse de la democracia y impedir la celebración de las elecciones a cualquier precio."

- لا يكلف الله نفسا إلا وسعها (Lá yukal-lefu al-láh nafsan el-lá wes3ahá, **Dios no pide nada a nadie más allá de sus posibilidades.**)

El culturema en El Corán "Dios no pide nada a nadie más allá de sus posibilidades. Lo que uno haya hecho redundará en su propio bien o en su propio mal. ¡Señor! ¡No castigues nuestros olvidos o nuestras faltas! ¡Señor! ¡No nos impongas una carga como la que impusiste a quienes nos precedieron! ¡Señor! ¡No nos impongas más allá de nuestras fuerzas! ¡Y absuélvenos, perdónanos, apiádate d nosotros! ¡Tú eres nuestro Protector! ¡Auxílianos contra el pueblo infiel!" El Corán, 2: 286.

- قل كل يعمل على شاكلته (qul Kul-lun ya3mal 3alá šákelatehí, **Cada uno obra a su modo**).

*El culturema en El Corán "83. Cuando agradecemos al hombre, éste se desvía y se aleja. Pero, si sufre un mal, se desespera. 84. Di: **Cada uno obra a su modo**, pero vuestro Señor conoce bien al que va mejor dirigido por el Camino. El Corán , 17: 83-84."*

يجب ان تكون رئاسة الجمهورية يد واحدة كدولة وليست عدة دول في رئاسة واحدة كل يعمل على شاكلته لان على الرئاسة امور اكثر جدية للعمل بها لانقاذ البلد من السقوط والانهيال الاكيد الذي يريح بعض الاطراف " 229

Yajeb an takún re'ásat aj-jumhúriy-yah yad wáhedá kadawlah w laysat 3ed-dat duwal fí re'ásah wáhedá. Kul-lun ya3mal 3alá šákelatehí, lean-na 3alá ar- re'ásah umúr akthar jed-deyah lel3amal behá lenqádh al-balad menas-soqút walenheyár al-akid al-ladhí yuríh ba3dh al-aṭráf.

Un texto donde aparece el culturema:

*"La Presidencia de la republica debe estar unida como un Estado, no como si estuvieran varios estados en una Presidencia, y **cada uno obra a su modo**. La Presidencia desempeña roles más serios para salvar la patria del inevitable colapso que alegraría a algunas partes."*

- وما على الرسول إلا البلاغ (Wa má 3alá ar-rasúl el-lal balág al-mubín, **Al Enviado no le incumbe sino la transmisión**).

*El culturema en El Corán "98. Sabed que Alá es severo en castigar, pero también que Alá es indulgente, misericordioso. 99. **Al Enviado no le incumbe***

²²⁹ http://www.burathanews.com/news_article_61857.html

sino la transmisión. Alá sabe lo que manifestáis y lo que ocultáis." El Corán, 5: 98-99.

Un texto donde aparece el culturema:

تحذير هام. وما علي الرسول الا البلاغ المبين. لكل مستخدمى شريحة جوال. انكم اذا استقبلتوا مكالمه هاتفية من واحد يدعي انه مهندس في و انه يتأكد من جودة الشبكة وقام بطلب ان تقوم بالضغط على الأرقام التالية (#09) او (# 90) او ارقام اخرى انتبه! اقم بأنهاء المكالمه حالاً دون ان تضغط أي زر. انها وسيلة احتيال لسرقة رصيدك.²³⁰

Tahdhír hám. Wa má 3alá ar-rasúl el-lal balág al-mubín. Lekul mustakhdimí šarihat jaw-wál. En-akum edhá estaqbaltú mukálamah men wáhed yad-da3í en-nahu muhandes fí jaw-wál waen-nahu yatak-kad men júdat eš-šabakah wa qám beṭalab an tadghat 3alá al-arqám at-táleyah (#09)aw (# 90) aw arqám ukhrá entabeh! Qum be'nhá' al-mukálamah halán dún an tadgat ay zer. En-nahá wasílat 'hteyál lesareqat rašidek.

"Aviso importante. Al Enviado no le incumbe sino la transmisión. Para todos los usuarios de la tarjeta SIM Jawwal. En caso de recibir una llamada telefónica del alguien que dice ser un ingeniero de telecomunicaciones que quiere examinar la calidad de la red y os pide pulsar (#09) o (# 90) o cualquier otros números ¡Cuidado!, cuélgale sin pulsar nada. Es un timo para robar el saldo."

- **أليس منكم رجل رشيد (alaysa menlom rajulun raš-šíd, No hay entre vosotros un hombre honrado).**

El culturema en El Corán 76. « ¡Abraham! ¡Deja de defenderles! ¡Ha llegado la orden de tu Señor y recibirán un castigo ineludible!» 77. Y cuando Nuestros enviados vinieron a Lot, éste se afligió por ellos y se sintió impotente para protegerles. Dijo: «¡Este es un día terrible!» 78. Su pueblo, que solía antes cometer el mal, corrió a Lot, que dijo: «¡Pueblo! ¡Aquí tenéis a mis hijas. Son más puras para vosotros. ¡Temed a Alá y no me avergoncéis en mis huéspedes! ¡No hay entre vosotros un hombre honrado? El Corán, 11: 76-78.

Un texto donde aparece el culturema:

"الايوجد في هذه الحكومة رجل رشيد ينبه بأن مسؤولية الحكومة هي حل مشاكل الشعب وتخفيف العبء عن مؤسسة الرئاسة".²³¹

Alá yuwjad fí hadhehel-hukúmah rajulun raš-šíd yunab-behu be'n-na mas'úley-yat el-hukúmah heya hal mašákel aš-ša3b wa takhfíf al-3eb' 3an mu'as-asat ar-re'ásah

²³⁰ <http://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=286943>

²³¹ <http://www.amlalommah.net/aml-3928.html>

¿A caso **No hay entre vosotros un hombre honrado** que sepa que resolver los problemas de los ciudadanos y asumir una parte de los roles de la Presidencia son unas de las responsabilidades del gobierno?

- **لا تثريب عليكم اليوم (lá tathrība 3alaykum al-yaum, ¡Hoy no os reprochéis nada!)**

El culturema en El Corán: 91. Dijeron: « ¡Por Alá! Ciertamente, Alá te ha preferido a nosotros. ¡Hemos pecado!» 92. Dijo: « ¡Hoy no os reprochéis nada! ¡Alá os perdonará Él es la Suma Misericordia. 93. ¡Lleaos esta camisa mía y aplicadla al rostro de mi padre: recuperará la vista! ¡Traedme luego a vuestra familia, a todos!»

Un texto donde aparece el culturema:

مشعل: لا تثريب عليكم اليوم فأنتم إخواننا ! نحن شركاء في الانتفاضة وشركاء في مسيرة النضال وقبل إجراء الأخ ابو مازن كُنَّا شركاء في حكومة الوحدة الوطنية".²³²

Maš3al: lá tathrība 3alaykum al-yaum fa'antum 'ekhwánuna. Nahnu šuraká' filentifádá wa šuraká' fī masírat an-nidál wa qabl ejrá' al-'akh abú mázin šhuraká' fī hukúmat al-wehda al-wataniy-yah

"Mushal: "¡Hoy no os reprochéis nada! Sois vuestros hermanos. Somos socios en la intifada y la lucha. Y antes de los procedimientos de Abu Mazen hemos sido socios en el gobierno de unidad nacional."

- **يوم تبيض وجوه و تسود وجوه (El día que unos rostros estén radiantes y otros hoscos).**

El culturema en El Corán "106. El día que unos rostros estén radiantes y otros hoscos. A aquéllos cuyos rostros estén hoscos: « ¿Habéis dejado de creer luego de haber creído? Pues ¡gustad el castigo por no haber creído!» 107. En cuanto a aquéllos cuyos rostros estén radiantes, gozarán eternamente de la misericordia de Alá." El Corán 3: 106-107.

Un texto donde aparece el culturema:

"وَألا تري يا سيدي أن التاريخ يتكلم عن عبدالناصر وعن السادات، وأبناء عبدالناصر وأحفاده وأبناء السادات وأحفاده يسمعون ويقرأون، وسيتكلم عنك يا سيدي التاريخ - أردت أولم ترد - وسيسمع أبناءك وأحفادك حكم التاريخ كما سمع كل الأبناء وكل الأحفاد من ذرية حكام مصر، ويومها يا سيدي ستبيض وجوه وتسود وجوه."

²³² <http://www.aljazeeraatalk.net/forum/showthread.php?t=68050>. este párrafo pertenece al discurso que recitó Khaled Meshal, el presidente de la rama política de Hamas tras el control del movimiento islámica sobre la Franja de Gaza, dirigiéndose a los miembros y seguidores del movimiento adversario Al-fatah.

"No te das cuenta señor mío que la historia habla de Naser, As-sadat , los hijos y nietos de Naser, y los hijos de As-sadat, y éstos lo oyen y leen todo. La historia, señor mío – te guste o no – hablará de ti, y tus hermanos y nietos verán entonces, del mismo modo que lo hicieron los hijos y nietos de los gobernadores de Egipto, como la historia te juzgará. Entonces, señor mío, **unos rostros estarán radiantes y otros hoscos.**"

- **صبر أيوب (*sabr ay-yúb. la paciencia de Job*)**

Según la versión del Corán, El Profeta أيوب (Ayub, Job)²³³, santo en el Catolicismo²³⁴ que fue mandado para el pueblo de Edom²³⁵. Job era un siervo muy recto. Dios deseó ponerlo a prueba con su familia, sus bienes y su cuerpo. En una época era un hombre muy rico y respetable pero después perdió toda su riqueza y se quedó en la miseria más absoluta. Poco después perdió a su familia y se quedó solo. Además tenía una enfermedad muy grave y sufría mucho. Pero a pesar de todo Job nunca se rebeló ni dejó de rezar, al contrario, siempre tuvo paciencia y se acercó más a Dios.

Leemos en el Corán:

"واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أنى مسنى الشيطان بنصب وعذاب" سورة ص: 41.

"wadhkur 3abdaná Ayub edh nádá rab-bau an-ní mas-saniš-šaytána benasben wa 3adhá."

"¡Y recuerda a nuestro siervo Job! Cuando invocó a su Señor. «El Demonio me ha infligido una pena y un castigo". El Corán, 38: 41.

Hubo una época en que tenía un cuerpo sano. Y Dios lo había puesto a prueba con eso. Él siempre estuvo agradecido por las bendiciones. Incluso cuando la enfermedad le cubrió todo el cuerpo siguió dándole gracias a Dios y tuvo paciencia. Así que también lo superó. Él se había dirigido a Dios. No se curaba su enfermedad, la pobreza era insoportable y la deslealtad de la gente le dolía mucho. Tenía sólo tres amigos: la enfermedad, la pobreza y soledad. Pero él había producido unos alternativos: la paciencia, el agradecimiento y la oración...

Las enfermedades que sufría Job eran tan crónicas que solo se salvaban el corazón y le lengua con la que rezaba día y noche. A medida que se intensificaban las enfermedades y las gracias de Job, más fuerte y sólida se hacía su fe en Dios, a pesar de acabó siendo echado por su pueblo después de que tanto sus familiares como sus amigos se alejaron de él. Sólo su mujer se quedaba a su lado durante los 18 años que

²³⁴ El apelativo *santo* en este caso, es debido a su bondad, paciencia, y otras características propias de lo que ha de ser considerado un santo. La Iglesia Católica lo acogió como modelo de santidad y entró al santoral siendo festejado el día 10 de mayo.

²³⁵ Habitualmente se ubica la tierra de Edom en las montañas al este de Wadí Araba, en la frontera meridional de Jordania y Palestina, extendiéndose hasta el norte de la Península arábiga.

duró su alargado padecimiento, tiempo que pasó el profeta mostrando una paciencia enorme y una gran fuerza para soportar todos los dolores físicos y morales, y suplicándole a Dios el fin de aquellas calamidades:

"وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسْنِي الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ"، سورة الأنبياء: 83.

"wa ayúb ayúb edh nádá rab-bau an-ní mas-saní ad-duru wa'anta arhamur-ráhemín."

Y a Job. Cuando invocó a su Señor: "¡He sufrido una desgracia, pero Tú eres la Suma Misericordia!" El Corán, 21:83.

Dios respondió pasados 18 años las continuas plegarias de su profeta y le ordenó que diera con sus pies dos golpes en el suelo, golpes que dieron lugar al nacimiento de dos fuentes de agua de la nada. Al beber Job de la primera fuente se todas sus enfermedades internas, mientras se curó al beber de la segunda fuente de las enfermedades externas. Job había aprobado con excelencia la prueba divina y Dios le recompensó con el doble de riquezas que tenía antes de que empiece su sufrimiento, y le dio también siete hijos y tres hijas:

"ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ، (٤٢) وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى لَأُولِي التَّائِبَاتِ"، سورة ص 42-43

"erkud berejleka hádhá mugtasalun báredun wa šaráb (42) wa wahabná lahú 'hlahú wa methlahum ma3ahum rahmatan men-ná wa dhekrá le'ulel-'lbáb(43)"

¡Golpea con el pie! Ahí tienes agua fresca para lavarte y para beber (42) Le regalamos su familia y otro tanto, como misericordia venida de Nosotros y como amonestación para los dotados de intelecto (43). El Corán 38: 42-43.²³⁶

el الصبر (el profeta de la paciencia) es la colocación que usa para designar al Job que representa en la tradición coránica la paciencia en su estado puro. El culturema صبر (la paciencia de Job) está muy arraigada en la cultura arabo-musulmana. Por ejemplo, la comparación proverbial أصبر من أيوب (*ašbar men ayúb, más pacientes que Job*), y el fraseo يا صبر أيوب (*yá šaber Ayub, quien tuviera la paciencia de Job*) se usan para designar a una persona que muestra la virtud de la paciencia. Por otro lado, referirse a la paciencia de Job es un hecho más que habitual en los textos argumentativos y periodísticos para proporcionar el texto con más fuerza y belleza. De hecho, existen numerosos textos argumentativos y periodísticos en árabe que aluden al culturema "a paciencia de Job".

Quizás que una de las muestras más destacadas que hemos encontrado es el artículo del periodista jordano Taher Al-Adwan, que en uno de sus artículos que fue titulado "أيوب يصرخ بعد صبر طويل" (*ayúb yasrukh ba3da šabren tawil, Job grita tras una larga*

²³⁶ En otra de las referencias coránicas al desenlace del sufrimiento del profeta Job leemos en el Corán (21:84):

"فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ"، الأنبياء ، 84.

"Y le escuchamos, alejando de él la desgracia que tenía, dándole su familia y otro tanto, como misericordia venida de Nosotros y como amonestación para Nuestros siervos".

paciencia)²³⁷, alude al sufrimiento del profeta Job para hacer una tarea más fácil para sus lectores el entendimiento de la situación económica catastrófica del ciudadano jordano de la clase media debido a las subidas de precios y los bajos salarios que cobran. En el artículo la única diferencia entre el paradigma del ciudadano jordano que el autor le eligió, no curiosamente, el nombre de أيوب (Job) y el profeta que lleva el mismo nombre es que el primero está totalmente desesperado tras agotarse sus "plegarias y oraciones al gobierno" para mejorar la situación económica de éste:

صبر ايوب طويلا لكنه لم يعد يحتمل المزيد من الفقر وضيق الحال. موظف بائس في شركة امن وحماية يعمل 12 ساعة يوميا براتب لا يزيد على 150 ديناراً يعيل اسرة من خمسة افراد الى جانب زوجته طبعاً.

"*sabara ayúb tawílan laken-nahu lam ya3ud yahtamel el-mazíd menal-faqre wa díqel-hál. muwadh-dhaf ba'es fí šarekat 'amn wa hemátah ya3malu 12 sá3a yaumeyan beráteb lá yazíd 3alá 150 dínará yu3il usrah men khams afrád 'elá jáneb zawjatehe tab3an*".

"*Ayub (Job) ha mostrado mucha paciencia pero no puede aguantar más pobreza y necesidad. Un empleado infeliz en una empresa de seguridad privada. Trabaja 12 horas diarias con un salario que no asciende de los 150 dinares²³⁸, con la obligación de mantener a una familia de cinco miembros sin contar a su esposa.*"

En el mundo futbolístico, la colocación أيوب الكرة (ayúb al-kurah, el Job del fútbol) es el sobrenombre que se le da tanto al jugador que lleva una vida deportiva muy larga en la que disputa muchos partidos y campeonatos, como al que muestra mucha paciencia en los banquillos como suplente antes de tener la oportunidad de ejercitarse jugando. No es sorprendente, por lo tanto, que cada campeonato árabe tenga su "Job". En la liga jordana, por ejemplo, el jugador Awad Rageb²³⁹ es conocido, según la prenda deportiva, como أيوب الكرة الأردنية (ayúb al-kurah al-urduniy-yah, el Job del fútbol jordano).

En una entrevista cedida al periódico *al-watan al-riyádi* (la nación deportiva) de Bahréin, el mismo jugador explica el motivo por el cual es conocido como *el Job del fútbol jordano*:

"قصة هذا اللقب طويلة لكني سأختصرها وهي تتعلق بركني على دكة البدلاء لفترة ليست بالقصيرة من جانب المدربين. وعلى كل حال أنا سعيد بهذا اللقب لأنه يعطيني الدفعة للصبر ويغذيني بالحماس لخوض التحديات الصعبة."²⁴⁰

"*qeṣat hádhá el-laḡab tawílah laken-ní sa'khtaṣeruhá wa heya tata3al-laḡ berakní 3alá dak-ket al-budalá' lefátrah laysat belqaṣíra men jáneb el-mudarrebín. wa 3alá kule hál aná sa3íd behádhá al-laḡab le'an-nahu yu3tíni ad-dafwa les-ṣabr wa yughadhíní bel-hamás le'khawd at-tahad-deyát aṣ-ṣa3bah*".

²³⁷(publicado en la página electrónica del diario jordano "العرب اليوم", *al-3arab al-yaum*, los árabes hoy. El enlace del artículo: http://www.alarabalyawm.net/pages.php?articles_id=9194)

²³⁸ Casi 150 euros.

²³⁹ Jugador de Al-Weehdat Fútbol Club uno de los equipos de primera división jordana, y ex jugador de la selección nacional.

²⁴⁰ <http://www.riffa-club.com/portal/news.php?action=show&id=736>

"Es una historia larga pero voy a ser breve. Tiene que ver con dejarme, por parte de los entrenadores, como suplente en el banquillo durante un tiempo que no es corto. De todos modos, soy feliz con este apodo porque me proporciona con la paciencia y me nutre con el entusiasmo para afrontar los retos difíciles."

La paciencia y la esperanza de que cambian las cosas en el futuro son dos de los elementos que hacen válida la comparación entre el profeta Job y Awad Rageb (el Job del fútbol jordano), Ahmad Shubir²⁴¹ (el Job del fútbol egipcio), Mubarak Anbar²⁴² (El Job del fútbol qatari).

Otro de las señales de la existencia y la explotación del culturema " la paciencia de Job" es el hecho que esté ligado también al mundo de la música. Un gran número de canciones en árabe están tituladas como صبر أيوب (la paciencia de Job), que son generalmente composiciones que hablan de la paciencia que tiene uno frente al desden y el rechazo de su amado. De los cantantes que expresaron en las letras de sus canciones estos sentimientos tristes destacamos el cantante y compositor egipcio Mahram Fuad (1934-2002), el cantante y compositor saudí Khaled Abdel-Rahman, el cantante libanés Rabi' Al-Asmar, y el cantante iraquí Haitham Yusuf.

En el ámbito cultural palestino, la Franja de Gaza fue testigo en a gusto del año 2009 del estreno de la obra teatral "نساء غزة و صبر أيوب" (*nisá' gaz-za u saber ayúb*, las mujeres de Gaza y la paciencia de Job)²⁴³, que según su director palestino Saíd Al-Beytar, es una recreación palestinizada del sufrimiento del profeta Job, añadiendo que la obra hace una analogía entre las pésimas circunstancias que viven los palestinos de Gaza representadas por y el sufrimiento bajo la ocupación israelí además de la soledad e impotencia que padecen debido a la indiferencia y conspiración de los regímenes árabes, y las pésimas circunstancias de Job representadas por las enfermedades y la soledad que sufría debido a la dejadez de sus amigos y familiares.

- عصا موسى (*3asá músá*, la Vara de Moisés)

En el Corán, el libro sagrado del Islam, la vida de Moisés (Músá) se narra y se recuerda más que la de cualquier otro profeta reconocido por los musulmanes. Aunque el *Corán* reitera que es una figura principalmente judía, se encuentran pocas diferencias.

La historia de la Vara de Moisés es casi la misma en el Islam, el Cristianismo y el Judaísmo aunque varían algunos matices. Tanto el Corán²⁴⁴ como la Biblia²⁴⁵ afirman

²⁴¹ Portero del Al-Ahli FC de primera división egipcia y de la selección nacional entre 1984 y 1998.

²⁴² Defensa del Al-Sad Club, equipo de primera división de la liga qatari, y la selección nacional desde 1970 hasta 1985.

²⁴³ <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/648C104D-CC08-466A-BE18-B390B9411BCC.htm>

²⁴⁴ 17. ¿Qué es eso que tienes en la diestra, Moisés?» 18. «Es mi vara», dijo. «Me apoyo en ella y con ella vareo los árboles para alimentar a mi rebaño. También la empleo para otros usos». 19. Dijo: «¡Tírala, Moisés!» 20. La tiró y he aquí que se convirtió en una serpiente que reptaba. 21. Dijo: «¡Cógela y no temas! Vamos a devolverle su condición primera. 22. ¡Y llévate la mano al costado! Saldrá, blanca, sana - otro signo-. 23. Para mostrarte parte de Nuestros tan grandes signos. 24. ¡Ve a Faraón! Se muestra reacio». El Corán, 20: 17-24; 57. Dijo: «¡Moisés! ¿Has venido a nosotros para sacarnos de nuestra tierra con tu magia? 58. Hemos de responderte con otra magia igual. ¡Fija entre nosotros y tú una cita, a la que ni nosotros ni tú faltemos, en un lugar a propósito!» 59. Dijo: «Vuestra

el hecho de que عصا موسى (3aṣá mūsá, la Vara de Moisés) se convirtió en una serpiente que se tragó las varas de los hechiceros de Faraón cuando éstas se convirtieran a su vez en serpientes.

Según los creyentes de las tres religiones celestiales, la conversión de la Vara de Moisés en una serpiente es un hecho milagroso y prodigioso que la intervención divina hizo producirse a manos del profeta para vencer a Faraón. En la cultura árabe, el culturema عصا موسى (3aṣá mūsá, la Vara de Moisés) es uno de motivación clara y transparente. También se destaca la existencia de un conocimiento generalizado de la implicación simbólica del mismo que tiene que ver con las soluciones rápidas de los problemas y retos de la vida actual como vemos en el ejemplo siguiente:

"قال وزير الصحة الدكتور عبدالله الربيعه، إن وزارته «لا تملك عصا موسى» في ما يخص إيجاد الأسرة الكافية، لكنها تعمل جاهدة لتوفيرها لكل المرضى، كاشفاً عن إنشاء إدارة للطوارئ تعمل على مدار 24 ساعة في كل منطقة إدارية.²⁴⁶"

"qál wazír aṣ-ṣaḥa ad-daktúr abdulla ar-rabi'a an-na waz-aratuhu "lá tamlek 3aṣá mūsá" fimá yakhuṣ-su "ijád al-aser-rah al-káfeyah, laken-naha ta3malu jáhedatán letaufirehá lekulel-mardá, káṣefán 3an 'enša' 'edára ta3mal 3alá madare 24 sá3a fī kule manteqaten edárey-yah."

"El ministro de Sanidad (saudí) Abdulla Ar-Rabi'a afirma que su ministerio "no posee la **Vara de Moisés**" en cuanto a promocionar las camas necesarias (para los enfermos de Gripe A), aunque está trabajando con toda su capacidad para facilitarla para todos los enfermos, revelando, en este sentido, la creación, en todas las unidades administrativas, de un gabinete de emergencia que trabaja 24 hora."

El ministro saudí alude a su situación a la **Vara de Moisés** para hacer entender que los hospitales están colapsados con casos de Gripe A, y que hacer enfrente a creciente

cita será para el día de la Gran Fiesta. Que la gente sea convocada por la mañana». **60.** Faraón se retiró, preparó sus artilugios y acudió. **61.** Moisés les dijo: «¡Ay de vosotros! ¡No inventéis mentira contra Alá! Si no, os destruirá con un castigo. Quien invente, sufrirá una decepción». **62.** Los magos discutieron entre sí sobre su asunto y mantuvieron secreta la discusión. **63.** Dijeron: «En verdad, estos dos son unos magos que, con su magia, quieren sacaros de vuestra tierra y acabar con vuestra eminente doctrina. **64.** Preparad vuestros artilugios y, luego, venid uno a uno. ¡Quien gane hoy será feliz!» **65.** Dijeron: «¡Moisés! ¿Quién es el primero en tirar? ¿Tú o nosotros?» **66.** Dijo: «¡No! ¡Tirad vosotros!» Y he aquí que le pareció que, por efecto de su magia, sus cuerdas y varas echaban a correr. **67.** Y Moisés temió en sus adentros. **68.** Dijimos: «¡No temas, que ganarás tú! **69.** Tira lo que tienes en la diestra y devorará lo que ellos han hecho, que lo que ellos han hecho es sólo artimaña del mago. Y el mago no prosperará, venga de donde venga». **70.** Los magos cayeron prosternados. Dijeron: «¡Creemos en el Señor de Aarón y de Moisés!» El Corán, 20: 57-70.

²⁴⁵ 8. Jehovah Habló a Moisés y a Aarón diciendo: 9. Cuando el Faraón os responda y diga: "Mostrad señales", Tú Dirás a Aarón: "Toma tu vara y Arrójala delante del Faraón, y ella se Transformará en una serpiente." 10. Fueron, pues, Moisés y Aarón al Faraón, e hicieron como Jehovah les Había mandado: Aarón Echó su vara delante del Faraón y de sus servidores, y se Convirtió en una serpiente. 11. El Faraón también Llamó a los sabios y a los hechiceros, y también ellos, los magos de Egipto, hicieron lo mismo con sus encantamientos. 12. Cada uno Echó su vara, las cuales se convirtieron en serpientes; pero la vara de Aarón se Tragó las varas de ellos. 13. Y el Corazón del Faraón se Endureció, y no los Escuchó, tal como Jehovah Había dicho. Éxodo 7:8-13

²⁴⁶ ²⁴⁶ <http://ksa.daralhayat.com/ksaarticle/51383>

número de contagiados requiere unos esfuerzos tremendos que no se pueden realizar en una abrir y cerrar de ojos.

En el siguiente párrafo escogido de un artículo titulado "Obama y la Vara de Moisés"²⁴⁷ sobre la primera visita que efectuó Barak Obama a Oriente Medio como presidente de EEUU, el autor, Ashraf Nabawi, cuestiona la capacidad del presidente norteamericano de afrontar a los complicados retos de aquella conflictiva zona del mundo, porque no dispone de recursos que dan lugar a hechos prodigiosos y sobre naturales mencionando, explícitamente, como ejemplo, La Vara de Moisés:

"هو حضر لمساندة – زعماء معينين مدعومين من قبل الإدارة الأمريكية في المنطقه – علي الاستمرار، لتكريس مكاسب أمريكية في المنطقه – ويبقى التساؤل المحير بين ما يريده أوباما وما نريد نحن وهل يحمل أوباما عصا موسى لتحقيق المعجزات".

"huwa hadar lemusánadate – zu3amá' mu3ay-yanín mad3úmin men qebalel-'edárate al-'amrikey-yah fil mentaqa- 3al-al-'estemrár letakrise makáseba amrikey-yah fil mentaqa- wa yabqá at-tasá'olo el-muhay-yer bayna má yuridu obama wa má nuridu nahnu. ¿hal yahmelu ubamá 3as-a músá letahqíqe el-mu3jezát"

Él viene para respaldar unos líderes que fueron en su día nombrados y apoyados en la zona por la administración norteamericana. Nos quedamos con la ambigua cuestión sobre los objetivos de Obama y los nuestros, y nos preguntamos ¿Acaso Obama lleva con él la **Vara de Moisés** para hacer milagros?

Cabe destacar al respecto, que la alusión a la **Vara de Moisés** en los textos argumentativos y periodísticos es casi siempre dudosa, improbable y eventual, donde se procura al recurrir a este culturema a transmitir la idea de la improbabilidad de los milagros y las soluciones mágicas y rápidas en relación con el tema en cuestión.

• Otros culturemas del Corán

- "إن الله لا يصلح عمل المفسدين" يونس، 81.
en-nal-láha lá yuslehu 3amalal-mufsidín
Alá no permite que prospere la obra de los corruptores (El Corán, 10:81)
- إن الله يدافع عن الذين آمنوا" الحج، 38
en-nal-láha lá yudáfe3u 3anel-ládhín ámanú
Alá abogará a favor de los que han creído
(El Corán, 22: 38)
- "إن خير من استنجرت القوي الأمين" القصص، 26.
en-na khayra man esta'jartal-qaweyal-amín
No podrás emplear a nadie mejor que este hombre, fuerte, de confianza²⁴⁸
(El Corán, 28: 26)
- "إنا لله و إنا إليه راجعون" البقرة ، 156

²⁴⁷ <http://www.hdrmut.net/vb/305566-a-post1053438779.html>

²⁴⁸ En este versículo coránico la palabra "hombre" se refería el profeta Moisés.

en-ná lel-láhe wa en-ná eliah rájé3ún
"Somos de Alá y a Él volvemos"
(El Corán, 2: 156)

• "قال أو لم تؤمن قال بلى و لكن ليطمئن قلبي" البقرة، 260
qála awa lam tu'men qál balá walálken leyatma'en-na qalbí
Dijo: "¿Es que no crees?" Dijo: «Claro que sí, pero es para tranquilidad de mi corazón"
(El Corán, 2: 260)

• "إنما أشكو بثي و حزني إلى الله" يوسف، 86
en-namá ašku bath-thí wa huzní elal-láh
"Sólo me quejo a Alá de mi pesadumbre y de mi tristeza."
(El Corán, 12: 86)

• "تحسبهم جميعا و قلوبهم شتى" الحشر، 14
tahsabuhum jamí3an wa qulúbuhum šat-tá
"Les creéis unidos, pero sus corazones están desunidos"
(El Corán, 59: 14)

• "قضي الأمر الذي فيه تستفتيان"، يوسف 41
qudeyal-amru al-ladhi fihe tastafteyán.
"Se ha decidido ya lo que me consultabais"
(El Corán, 12: 41)

• "قل لا يستوي الخبيث و الطيب" المائدة، 100
qul lá yastawí al-khabíthu wat-tayeb
No es lo mismo el mal que el bien
(El Corán, 5: 100)

• "كل حزب بما لديهم فرحون" الروم، 32
kul-lu hizbin bemá ladayhem farehún
Contento cada grupo con lo suyo
(El Corán, 5: 32)

3.3.2. Culturemas de la cultura árabe

- **انفرط عقد المسبحة (enfarat 3aqd el-mesbaha. Separarse las cuentas del rosario).**

Antes de analizar este culturema, el rosario como es sabido es una sarta de cuenta que sirve tanto en el cristianismo como en el Islam para que hacer los rezos y las plegarias, aunque el rosario que usan los musulmanes tiene las cuentas separadas de once en once por tres de distinto tamaño, y está unido por sus dos extremos a una pieza más grande con forma de un alminar, mientras en el cristianismo suele estar unida a una cruz. Los rezos más comunes que hacen los musulmanes con los rosarios, cuyas cuentas suelen ser hechas de hueso de aceitunas o de marfil, son alabanzas y glorificación a Dios como por ejemplo: *Alḥamdul-lel-láh* (Gracias a Dios), *Subḥán Al-láh* (Alabado sea Dios) y *Al-láhu akbar* (Dios es Grande).

La rotura del hilo que une entre las cuentas del rosario provoca inmediatamente la caída de las cuentas. Esto sugiere "encadenamiento de elementos", "enredamiento" y "efecto dominó".²⁴⁹ Se trata entonces de un resultado de una acción que produce una serie de consecuencias en cadena. En el siguiente texto periodístico donde se emplea este culturema. El escritor se refiere al hecho de que algunos países árabes y musulmanes apresuraron a normalizar sus relaciones con Israel, como consecuencia de otros países que habían dado este paso con anterioridad:

خلال أسبوع واحد انفرطت حبات المسبحة، فباكستان المتشددة تجاه اسرائيل، و التي كانت تزايد على العرب و على الفلسطينيين في التشدد، تعلن التطبيع مع اسرائيل، و الرئيس التونسي يدعو شارون لحضور مؤتمر في تونس، و هناك انباء يبدو انها مؤكدة لزيارة الملك عبد الله الثاني ملك الاردن، و الرئيس حسني مبارك إلى تل أبيب، وكلنا يعرف الدلالات الكبرى لرفض الرئيس المصري و ملك الاردن زيارة اسرائيل قبل انسحاب اسرائيل من الاراضي العربية.²⁵⁰

"Durante una sola semana se han roto las cuentas del rosario: Pakistán que siempre ha adaptado una actitud radical hacia Israel, actitud con la cual sermoneaba radicalidad y conservadísimo entre los palestinos y los países árabes, anuncia la normalización con Israel, y el presidente de Túnez pide a Sharon que asista a una conferencia en Túnez. Mientras tanto, rumores no confirmados hablan de unas presuntas visitas de tanto el rey Abdullah II de Jordania como el presidente egipcio Husni Mubark al Estado Hebreo, cuando todo el mundo sabe la importancia que radica en el rechazo de estos dos líderes árabes de llevar a cabo estas visitas antes de la retirada israelí de los territorios árabes ocupados."

En este texto, tanto Pakistán, Túnez, Egipto y Jordania representan unas cuentas en el rosario que reúne a todos los países árabes y islámicos, y cuyas cuentas han empezado a caer seguidamente en la normalización con Israel. Las cuentas del rosario juegan en todo este planteamiento un papel simbólico imprescindible para aclarar la imagen que quiere transmitir el escritor. La caída de una cuenta provoca seguida y inmediatamente la caída de todas las demás cuentas.

- **أمريكا رأس الأفعى (amriká rás el-af3á, EEUU es la cabeza de la serpiente).**

En la cultura árabo-musulmana la serpiente representa la astucia, la peligrosidad, la maldad. Durante el *ihrám*²⁵¹, al peregrino se le está prohibido matar a los animales.

²⁴⁹ Véase al respecto la explicación del culturema español (cerezas) que da Luque Nadal (2009: 113-114).

²⁵⁰ <http://www.aawsat.com/leader.asp?section=3&issueno=9779&article=321790>

²⁵¹ El *ihrám* (en árabe إحرام) es el estado de sacralización o consagración ritual en que debe encontrarse quien realiza los ritos de peregrinación a La Meca. Simboliza la entrada en el universo sagrado. El peregrino debe someterse a una purificación física completa, hacer una ablución mayor y conservar una cierta higiene de vida mientras dure el *ihrám*. Para entrar en estado de *ihrám* es necesario: Entrar en el territorio de la peregrinación y hacer una ablución mayor o lavado ritual de todo el cuerpo, los hombres se perfuman la cabeza y la barba. Las mujeres no se perfuman, y los hombres deben vestir un hábito compuesto por dos piezas de tela blanca sin costuras que se enrollan alrededor del cuerpo, dejando al descubierto el hombro derecho. No deben cubrirse la cabeza ni el rostro. Durante el *ihrám* están prohibidos el matrimonio, la proposición de matrimonio y correr, perfumarse, cazar en tierra, hacer las

Sin embargo la excepción se da en caso de que el animal fuera un buitre, un cuervo, una rata, un perro salvaje o una serpiente.²⁵² En la cultura palestina, una persona que disimula su maldad y enemistad se le compara con una serpiente arrastrando clandestinamente: مثل الحية (*methlel-hay-yeh*, como una serpiente). Entre los pueblos árabo-musulmanes la serpiente más peligrosa

No es ningún secreto los sentimientos de odio arraigado y tenaz, antipatía y aversión hacia EEUU entre la mayoría de los ciudadanos árabes que la consideran "el papa de Israel", que no duda en ofrecer su ayuda financiera, política y militar al Estado Hebreo, a parte de su ocupación de países árabes como Irak, y musulmanes como Afganistán. Debido a tales comportamientos, EEUU es conocido entre los pueblos árabo-musulmanes como راس الأفعى, literalmente, **la cabeza de la serpiente**. Muchos son los textos periodísticos en la prensa árabe que aluden a "**la cabeza de la serpiente**" en relación a EEUU:

"رأس الأفعى بلا رأس مال. إن الأزمة المالية التي تواجهها أمريكا تعد الأكبر منذ الثلاثينيات. هذه الأزمة لن تتوقف عند هذا الحد، بل سيكون لها تداعيات كبيرة جداً على عدة محاور في داخل أمريكا. إن المجتمع الأمريكي سيواجه تبعات هذه الأزمة على نطاق واسع".²⁵³

Rás al-af3á belá rás mál. En-nal 'zmah al-máley-yah al-latí tuwájehuhá amríká tu3ad-dul-akbara mundhuth-thaláthínát. Hádhehel-'zmah lan tatawaq-qaf 3inda hadhá el-had, bal sayakún lahá tada3eyát kabíra jed-dan 3alá 3id-dat maháwer dákhel amríka. En-nal mujtama3 al-amríkí sayuwájuh tabe3át hádhehel-'zmah 3alá nitáqen wáse3en.

"**La cabeza de la serpiente se queda sin capital. Ciertamente, la crisis financiera que está afrontando EEUU es la más grave desde los años treinta del siglo pasado. Esta crisis aún no ha tocado fondo, y sus consecuencias van a ser desastrosas para muchos sectores dentro de EEUU. La sociedad norteamericana afrontará las consecuencias de esta crisis a gran escala.**"

En uno de los foros islámicos de debate leemos parte un comentario que ha puesto uno de los usuarios sobre el boicot de los productos norteamericanos como forma de apoyar a los palestinos en su lucha contra la ocupación israelí:

"علينا بضرب رأس الحية (امريكا) بمقاطعة منتجاتها نهائيا وخاصة أنها الآن على حافة الانهيار الاقتصادي".²⁵⁴

3alayná bedarb rás al-hay-yeh (amríká) bemuqáta3ate muntajáteha nihá'eyan wa kháshah 'an-nahá al-án 3alá háfat al-enheyár al-'eqtes'adí.

uñas o cortarse el pelo. Al terminar la peregrinación, para salir del estado de sacralización el hombre se corta el pelo o se rapa la cabeza y se quita el hábito. La mujer se corta el pelo.

²⁵² فعن عائشة رضي الله عنها أن الرسول قال: "خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحرم. الغراب، والحذأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور". رواه مسلم.

Â'ishah relató que el Profeta (BP) dijo: «Hay cinco (animales) dañinos que deben ser matados en estado de *ihram* o fuera de él: la serpiente, el cuervo, la rata, el perro salvaje y el buitre». Lo relató Muslim.

²⁵³ <http://jabr-m-b.maktoobblog.com/1437081>

²⁵⁴ <http://muntada.islamtoday.net/t45147.html>

"Tenemos que dirigir un golpe hacia la cabeza de la serpiente (Estados Unidos) mediante boicotear sus productos de forma definitiva, ahora que está al borde del colapso económico."

Según los autores de estos y otros textos, aludir a EEUU como **la cabeza de la serpiente** en las sociedades árabo-musulmana sugiere que la maldad está representada por una serpiente cuya cabeza ocupa el país norteamericano, y que como en la vida real aplastar la cabeza de la serpiente acaba con su vida, a parte de que el veneno lo tiene en esta parte del cuerpo, en el sentido figurativo de este culturema aplastar la cabeza de EEUU es garantía segura de acabar con todo el peligro que representa este país.

EEUU se equipara de este modo a la cabeza de la serpiente porque los autores de estos dos textos encuentran una analogía entre la peligrosidad y maldad que tiene una serpiente en su cabeza (el veneno) y la maldad de las actividades bélicas estadounidenses. Recurrir al símbolo de la cabeza de la serpiente para referirse a EEUU representa por sí un ahorro comunicativo, ya que los autores de los textos solo mencionan el culturema "la cabeza de la serpiente", confiando en que los lectores comprendan lo que quieren decir respecto a EEUU.

- **مثل أخوة يوسف " Methel 'ukhwat yusuf, como los hermanos de José el Patriarca".**

La historia de José el Patriarca viene tanto en el Cristianismo, el judaísmo y el Islam, aunque cambian algunos detalles en las tres versiones. Según la versión de la religión musulmana que proporciona tanto el Corán como los dichos del profeta, José es el undécimo hijo de los doce hijos de Jacob. Su madre Raquel era la mujer amada por Jacob, por esta razón era el más querido por su padre lo que produjo la envidia de sus hermanos. Además, tenía sueños en los que aparecía alzado por encima de éstos, prediciendo lo que iba a suceder en el futuro.

Por ser el favorito y quien quería Jacob que fuese su sucesor, le elaboró una túnica de colores que lo distinguía, lo que enfureció aun más a sus hermanos, que buscaban la ocasión para vengarse. Un día sus hermanos plantearon matarle. Le llevaron con ellos a pastar en un lugar lejano y le tiraron a un pozo. Un día sus hermanos llevaron a sus animales a pastar en un lugar lejano a sus tiendas, al pasar los días y ver que no regresaban, Jacob envió a José a buscarlos y ver que se encontrasen bien. Sus hermanos al ver desde lejos que venía José planearon matarlo, cuando llegó lo tiraron a un pozo de agua vacío y lo tuvieron hasta decidir qué hacer con él, al otro día pasó por esos lugares una caravana de mercenarios que se dirigían a Egipto y sus hermanos lo vendieron como esclavo y de regreso con Jacob le mintieron diciendo que habían encontrado su túnica la cual habían mojado con sangre de cordero para hacer creer a Jacob que fue atacado por un lobo.²⁵⁵

²⁵⁵ El Corán menciona la historia de profeta Yusuf (José) con sus hermanos en un capítulo que lleva el nombre del profeta.

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ (4) إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ" وَكَذَلِكَ بَجَنَّتْ بِكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ (5) إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ إِذْ قَالُوا (7) لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلنَّاسِ الَّذِينَ (6) يَعْقُوبَ كَمَا أَنَّمَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ااقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا (8) لِيُوسُفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ آبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ قَالُوا يَا آبَانَا (10) قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْوَاهُ فِي غِيَابَةِ الْجَبِّ بَلْتَقَطَهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ (9) مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ

En la cultura árabe, "los hermanos de Yusuf" representan como el odio, el rencor, la envidia, la enemistad, la intención maligna, la criminalidad, y la deslealtad a los lazos de sangre, nociones que se ven claramente en los planes sangrientos que pusieron los hermanos para librarse de Yusuf. En el siguiente texto periodístico escrito por una periodista iraquí, el autor compara a algunos de los países árabes con "los hermanos de Yusuf", porque, según él, no escatiman esfuerzos para dañar a Irak, comparado con "Yusuf":

"وبعيداً عن إيران كان للعرب (أخوة يوسف) جرائمًا وتدخلات سافرة في الشأن العراقي سواء كان على المستوى الحكومي أو من أطراف أخرى تنتمي لتنظيم القاعدة الارهابي. ولعل سوريا والسعودية هما الدولتان الأكثر تدخلًا بالشأن العراقي والأكثر إيذاءً."²⁵⁶

Waba3ídan 3an írán kána lel-3arabee (ukhwat yúsof) jará'eman watadakh-khulát sáferah fí š- ša'enl-3eráqí sawá'a kán 3alal-mustawá al-hukúmi aw men atráf ukhrá tantamí letandhím al-qá3edah el-erhábi. Wala3al-la súriá was-sa3údiy-yah humá ad-dawlatán al-'akthara tarakh-khulan beš-ša'nel-3eráqí wal-akthar ílamán.

"Aparte de Irán, los árabes (los hermanos de Yusuf) han cometido crímenes y se inmiscuyeron flagrantemente en los asuntos iraquís, tanto al nivel gubernamental como mediante otras partes que pertenecen a la organización terrorista de Al-Qaeda. Tanto Siria como Arabia Saudí son, quizás, los dos

قال إني ليخزئني أن تذهبوا به (12) أرسله معنا غدا يرتع ويلعب وإنما له لحاظون (11) ما لك لا تأمنا على يوسف وإنما له لناصحون فلما ذهبوا به وأجمعوا أن (14) قالوا لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون (13) وأخاف أن يأكله الذئب وأنتم عنه غافلون قالوا يا أبانا إنا ذهبنا (16) وجاءوا أباهم عشاء يبكون (15) يجعلوه في غيابة الجب وأوحينا إليه لتبينهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون وجاءوا على قميصه بدم كذب قال بل سولت لكم (17) تستنبق وتركننا يوسف عند متاعنا فأكله الذئب وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وجاءت سيارة فارسلوا وأردهم فاذل ذلوه قال يا بشرى هذا غلام (18) أنفسكم أمراً فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون (20). "سورة يوسف، 4-19. وشروءه بئمن بخس ذراهم معذودة وكانوا فيه من الزاهدين (19) وأسرؤه بضاعة والله عليم بما يعملون

4. Cuando José dijo a su padre: « ¡Padre! He visto once estrellas, el sol y la luna. Los he visto prosternarse ante mí». 5. Dijo: « ¡Hijito! No cuentes tu sueño a tus hermanos; si no, emplearán una artimaña contra tí El Demonio es para el hombre un enemigo declarado. 6. Así te elegirá tu Señor y te enseñará a interpretar sueños. Completará Su gracia en tí y en la familia de Jacob, como antes la completó en tus dos antepasados Abraham e Isaac. Tu Señor es omnisciente, sabio». 7. Ciertamente, en José y sus hermanos hay signos para los que inquietan. 8. Cuando dijeron: «Sí, nuestro padre quiere más a José y a su hermano que a nosotros, aun siendo nosotros más numerosos. Nuestro padre está evidentemente extraviado. 9. ¡Matemos a José o expulsémosle a cualquier país, para que nuestro padre no nos mire más que a nosotros! Desaparecido José, seremos gente honrada». 10. Pero uno de ellos dijo: « ¡No matéis a José ¡Echadlo, más bien, al fondo del aljibe, si es que os lo habéis propuesto...! Algún viajero lo recogerá...» 11. Dijeron: « ¡Padre! ¡,Por qué no te fías de nosotros respecto a José? Tenemos buenas intenciones para con él. 12. ¡Envíale mañana con nosotros! Se divertirá y jugará. Cuidaremos, ciertamente, de él». 13. «Me entristece que os lo llevéis», dijo. «Temo que, en un descuido vuestro, se lo coma el lobo». 14. Dijeron: «Si el lobo se lo comiera, siendo nosotros tantos, sí que tendríamos mala suerte». 15. Cuando se lo llevaron y se pusieron de acuerdo para echarlo al fondo del aljibe... Y le inspiramos: «¡Ya les recordarás más tarde, sin que te reconozcan, lo que ahora han hecho!» 16. Al anochecer regresaron a su padre, llorando. 17. Dijeron: «Padre! Fuimos a hacer carreras y dejamos a José junto a nuestras cosas. Entonces, se lo comió el lobo. No nos crearás, pero decimos la verdad». 18. Y presentaron su camisa manchada de sangre falsa. Dijo: « ¡No! Vuestra imaginación os ha sugerido esto. ¡Hay que tener digna paciencia! Alá es Aquél Cuya ayuda se implora contra lo que contáis». 19. Llegaron unos viajeros y enviaron a su aguador, que bajó el cubo. Dijo: «¡Buena noticia! ¡Hay aquí un muchacho!» Y lo ocultaron con ánimo de venderlo. Pero Alá sabía bien lo que hacían. 20. Y lo malvendieron por contados dirhemes, subestimándolo. El Corán, 12: 4-20.

²⁵⁶ <http://www.shaubmagazine.com/view.196/>

países que más se inmiscuyen en los asuntos internos de Irak, y los que más dolor causan."

En el texto, el autor encuentra una analogía entre la envidia, el odio, y la intención maligna de los hermanos de Yusuf hacia éste, y unos sentimientos similares que tienen algunos de los países árabes hacia Irak. Recurrir al culturema de "los hermanos de Yusuf", caracterizado por su vitalidad, figuratividad y motivación representa como en los culturemas anteriores un ahorro comunicativo y facilita la transición de la idea del escritor a sus lectores.

- **بن لادن Bin Laden.**

Osama Bin Mohammad Bin 3awad Bin Laden, más famoso como Osama Bin Laden. Nació el 10 de marzo de 1957 en la capital saudí, Riad. Fue el decimoséptimo hijo (entre más de cincuenta) de Mohammad Bin Laden, uno de los empresarios de la construcción más ricos de Arabia Saudí. Bin Laden fue criado como un devoto musulmán wahabí²⁵⁷. Se graduó en Administración de Empresas en la Universidad Rey Abdul Aziz. Cuando su padre murió en un accidente en helicóptero en 1968, su enorme imperio industrial, el *Grupo Binladin*, pasó a manos de sus hijos. Hoy en día, permanece desaparecido. Es conocido mundialmente por ser el fundador de la red terrorista Al-Qaeda y se sospecha que estaba también estuvo implicado en numerosos ataques terroristas en contra de los Estados Unidos y otras potencias occidentales, incluyendo los ataques a las embajadas de Estados Unidos en Kenia y Tanzania el 7 de agosto de 1998. También, la administración Bush le acusó de estar detrás de los ataques del 11 de septiembre de 2001 al World Trade Center y al Pentágono.

Aunque muchos en el mundo no vinculan entre Bin Laden y los atentados del 11S, en el tiempo que el FBI admite que no tiene ninguna evidencia que demuestre la participación de Bin Laden en los atentados²⁵⁸, muchos musulmanes les conviene creer que el multimillonario saudí es el cerebro de aquella operación, como señal de fuerza y prueba de que un musulmán escondido en las cuevas de Afganistán fue capaz de asestar un golpe tremendo al país más odiado por el colectivo musulmán.

La productividad de un culturema tiene que ver con la existencia de un gran número de explotaciones. En el caso del culturema Bin Laden, son casi inexistentes hasta el momento las frases en la lengua en torno a este tema cultural lo que se debe a lo

²⁵⁷ El wahhabismo es una escuela religiosa musulmana de la corriente mayoritaria del sunnismo, y en especial de la escuela *hanbal*. Creada por el reformador religioso Muhammad ibn Abd-Al-Wahhab (1703-1792) en el siglo XVIII, su auge se debe a la pronta relación con la dinastía Al-Saud y al apoyo mutuo que se brindaron, es la forma religiosa del Islam que tiene más influencia sobre los musulmanes sunníes en Arabia Saudí, que son la mayoría en dicha nación. Destaca por su rigor en la aplicación de las Leyes islámicas y por un constante deseo de expansión. Para ello utilizan tanto sus instituciones de formación, a las que acuden estudiantes de todos los países mayoritariamente sunnitas, como los recursos económicos que les proporciona la dinastía reinante en Arabia Saudí y que son empleados en la creación de mezquitas y centros de estudios en diversos lugares del mundo. El término "wahhabi" se refiere al movimiento de su fundador Muhammad ibn Abd-Al-Wahhab y pregona lo que se denomina "Salaf as-Salih", que significa "la forma correcta de actuar en función a las enseñanzas de píos predecesores". El término se considera ofensivo por los miembros de este movimiento, los cuales prefieren ser conocidos como el movimiento del salafismo.

²⁵⁸ Razón por la cual dichos atentados no figuran en la lista de actos terroristas por los que el FBI le busca. <http://www.voltairenet.org/article155919.html>

novedoso que es el fenómeno del multimillonario saudí. El adjetivo لادني (*ládení*, ladenista) se usa, por algunos medios de comunicación, para calificar a los integrantes o seguidores de la rama yihadista violenta del Islam más conocida actualmente como اللادنية (*al-ládeney-yah*, El Ladenismo)

على طريقة بن لادن (*3alá ʔarīqat bin láden*, a lo Bin Laden) es otra de explotaciones lingüísticas del culturema Bin Laden. Con este fraseo se puede referir a uno de los hechos que suele hacer el hombre más buscado de la tierra o sus seguidores como estrellas aviones contra edificios, hacer explotar coches bombas, o incluso mandar mensajes a través de video. El periodista jordano Yáser Az-Za3atrah compara en un artículo titulado "Sháker Al-3absí en una grabación a lo de Bin Laden"²⁵⁹ entre el multimillonario saudí y Al-3absí, líder del grupo radical Fatah al-Islam que libró una lucha armada contra el régimen libanés en el verano del 2007, después de que éste emitió un video en el cual aparecía al lado de su arma amanerando predicando casi los mismos principios de Bin Laden respecto a optar por la lucha armada para acabar con los "gobiernos árabes amigos de los infieles" como el camino para erradicar a EEUU e Israel.

Pero por otro lado, las apariciones de dicho culturema en los chistes, y los materiales de humor gráfico, los libros y los textos argumentativos y periodísticos son más abundantes.

Chistes y anécdotas son una forma extremadamente rica de abordar el tema de la identidad estereotipada. La razón es que estos tipos de textos siempre retoman discursos profundamente arraigados y cuyos temas son siempre cruciales para una sociedad. A continuación, presentamos algunos chistes que explican algunos de los aspectos del culturema Bin Laden, respecto a algunos ejes:

Los tremendos sentimientos de odio que lleva Bin Laden contra EEUU:

- ¿Por qué se divorció Bin Laden de su mujer?

Porque cocinaba usando arroz americano.

- ¿Por qué a Bin Laden no le gusta la Coca Cola?

Porque al abrir la botella dice bushshshshs (el ruido del escape de los gases)

- Esto es el hijo de Bin Laden que trae las notas a su casa, Bin Laden mira las notas: lengua sobresaliente, matemáticas sobresaliente, geografía e historia insuficiente ¿Niño por qué me traes todo sobresaliente y geografía insuficiente? Porque puse que el edificio mas alto de Nueva York era el Empire Estate y eran las Torres Gemelas. Y dice Bin Laden: hijo, veras como en septiembre tu apruebas.

La obsesión de los norteamericanos con Bin Laden.

- George Bush sufre un dolor horrible de muelas. El FBI afirma que Bin Laden es el culpable.

²⁵⁹ <http://www.alarab.com.qa/details.php?docId=232&issueNo=13&secId=15>

- Una mujer acaba de tener dos gemelos, a los que pone de nombre Bush y Bin Laden. Le preguntan: ¿Cómo haces para distinguir entre los dos? Dice: cuando llamo a Bin Laden, Bush se caga encima.

La obsesión de los musulmanes con Bin Laden.

- El hijo quiere vengarse de sus padres por haberle echado de casa. Después de pensarlo mucho, pone un cartel en el portal de la casa de sus padres donde se puede leer: "Aquí vive Bin Laden"
- Un chico palestino llamado "Osama" y de apellido "El Burro", estaba harto de que le llamen así, y decide ir a la comisaría para cambiar de apellido. Se le acerca un oficial y le pregunta:
"¿Cómo te llamas?"
"Osama".
"¿Osama el Burro?". El chico sale mosqueado de la comisaría y decide ir directamente a hablar con el Ministerio de Interior. Al llegar allí entra en la oficina del ministro. Éste último le pregunta:
"¿Cómo te llamas?"
"Osama."
"¿Osama el Burro?". El muchacho se enfada de nuevo y decide emigrar del país. Coge un avión y se va a EEUU, donde en el aeropuerto le preguntan:
"¿Cómo te llamas?"
"Osama"
"¿Osama Bin Laden?"
"No, no. Osama el Burro."

¡Bin Laden como héroe!

Por otro lado, no hay que ignorar que la identidad de Bin Laden, para no pocos musulmanes, es la de un héroe que defiende los intereses de los musulmanes contra los nuevos cruzados. "*Osama Bin Laden, el Che Guevara de Oriente*"²⁶⁰ es el título de unos de los libros que habla de la "resistencia heroica de Bin Laden contra el imperio del mal". Para la protagonista del siguiente chiste, Bin Laden es el único hombre en la tierra:

- Paran a una mujer que iba a entrar en el servicio de los hombres en un centro comercial y le dicen: Este servicio es de hombres, el de las mujeres está al otro lado. Ella les pregunta: ¿Pero está Bin Laden dentro del baño? La contestan sorprendidos con un no contundente al que ella dice: entontes no hay hombres dentro.

La siguiente imagen humorística representa, según su creador, el Messenger de Bin Laden. Entre los contactos conectados encontramos al millonario saudí, un hombre

²⁶⁰ La autora del libro es la turca Defne Bayrak, esposa del jordano Humam Jalil Abú-Mulal al-Balawi, supuesto autor de un ataque contra la Agencia Central de Inteligencia (CIA) estadounidense en Afganistán trabajaba el día 24 de diciembre de 2009.

llamado el afgani, y al jefe de los talibanes Mullah Omar, en alusión a las estrechas relaciones ideológicas que tiene los talibanes con Al-Qaeda. Como usuarios desconectados aparecen Gulbuddin Hekmatyar (actual presidente del partido islamista de Afganistán y uno de los líderes de la yihad contra la Unión Soviética. Hekmatyar es conocido como aliado de los talibanes contra el gobierno de Hamid Karzai.); y Aymán al Zawahirí, el segundo de Bin Laden. Entre los contactos bloqueados están el ex presidente norteamericano George W Bush, el ex primer ministro israelí Ariel Sharon, el ex presidente pakistani Pervez Musharraf, uno de los aliados más prominentes del EEUU en su guerra contra Al-Qaeda y los talibanes en Afganistán y Pakistán, y Ahmed Shah Massoud, el líder afgano que libró una lucha armada contra el régimen talibán al mando de la Alianza del Norte hasta su asesinato, supuestamente a manos de Al-Qaeda, el 9 de septiembre del 2001.



3.3.3. Culturemas árabo-palestinas.

- **El judío es infame**

No cabe duda alguna en que el antijudaísmo forma una parte muy visible en el carácter de los arabo-musulmanes en general, y los palestinos en caso más peculiar. Al leer la historia arabo-musulmana, nos damos cuenta de que las raíces del rechazo y la antipatía contra los judíos esta establecida y extendida en la mentalidad árabo-musulmana en toda la historia, desde los días en que los judíos residentes en la

Medina empezaron a conspirar contra el Profeta del Islam y la nueva religión que profecía. Estos sentimientos de odio y rechazo crecieron en los tiempos contemporáneos tras la inmigración judía a Palestina y la ocupación del, posteriormente fundado, Estado Hebreo de distintos territorios árabes (Palestina, las granjas de Shaba del Líbano y Las tierras sirias de los Altos del Golán".

A pesar de que los que llevan estos sentimientos les falta distinguir entre nociones muy distintas como *judío*, *sionista* e *israelí*, el antijudaísmo permanece desde más de seis décadas en un estado latente y aflora a la superficie de todo tipo de discurso desarrollado en el marco de la cultura árabo-islámica. Estos sentimientos tradicionales se mantienen en el lenguaje, refranes, leyendas, libros, ritos religiosos e incluso en cánticos de las bodas y las fiestas populares.

Son realidades vivas en la memoria de los palestinos, presentes en su lucha contra la ocupación de sus tierras por el Estado judío. El culturema (**judío inferior**) ha adquirido una forma lingüística determinada al plasmarse en ejemplos fraseológicos que nos presentan a los judíos adornados de gran variedad de defectos. Los factores que determinaron la imagen peyorativa del judío en la cultura palestina son los mismos que convirtieron el término يهودي (*yahúdí*, judío) en un insulto sumamente grave y ofensivo que se usa en numerosas situaciones para referirse a una persona que crece de honra crédito y estimación.

En Kanaana y Alqam (2008: 94) leemos la siguiente historia en la que se desprecia a un soldado judío mediante el desprecio hacia toda la raza judía:

" في الحصار الأخير لمخيم الأمعري طلب الجيش من جميع السكان من سن 12 – 45 التجمع في الساحة، و كان من بين المجتمعين اخوة ثنين، و على ما يبدو كابين واحد منهم مطلوب، فأخذوه الجنود من بين الناس و نزلوا فيه ضرب فقام اخوه بصيح. و لو. أي شو الدعوة! والله لو انه يهودي ما بتعملوا فيه هيك!"

Fil-heṣār el-akhir lamukhay-yam el-am3ari talab ej-jíš men jami3 es-sukán men sen 12-45 et-tajamu3 fīs-sáhah, u kán men bín el-metjam3ín ekhwah thnín, u 3alá má yabdu káyen wáhad menhum matlúb, fa'akhadhúh ejn-úd men bín en-nás u nezlú fih dareb faqám akhúh yesih: walaw iš ed-da3weh? Wal-láh law annuh yahúdí má bte3malú fih hik.

"En el último asedio contra el campo de refugiados de Al-am'ari (al suroeste de Ramallah) el ejercito israelí pidió que todos los varones de 12 a 45 años que se reunieran en la plaza del campo. Entre los presentes allí, hubo dos hermanos palestinos, uno de ellos, estaba, aparentemente, en búsqueda y captura por las autoridades de la ocupación. Entonces los soldados le sacaron de las filas y empezaron a pegarle duramente, cuando su hermano gritó protestando: ¿qué os pasa? Aunque fuera judío no le pegaríais de este modo tan cruel."

Cabe destacar que los despectivos de tacaño, materialista, codicioso, mentiroso, hipócrita y cobarde son los más vinculados, en la fraseología palestina, a los miembros de la raza judía, donde el culturema (**judío inferior**) ha sido un instrumento y motivo que ha originado numerosos fraseologismos y chistes que materializaron tales pensamientos.

- **La imagen del judío mentiroso y traidor**

La imagen del judío que dice o manifiesta lo contrario de lo que se sabe, cree o piensa o quebranta la fidelidad o lealtad que se debe guardar o tener, es una de las más famosas. En la fraseología palestina este pensamiento de los hebreos se ha traducido de la siguiente manera:

- أكذب من يهودي
akdhab men yahúdí
Más mentiroso que un judío

- اخون من يهودي
akhwan men yahúdí
Más traidor que un judío.

- قالوا لليهودي احلف قال اجاك الفرج
qálú lel yahúdí ehléf, qál eják el faraj
Dijeron: júralo judío. Dijo el judío: Por fin puedo escapar.
Al judío no duda en mentir bajo juramento para librarse de una situación crítica.

El refranero palestino establece una analogía que afirma que es igual de peligroso comerciar con el jabón²⁶¹, navegar en el mar y tener a un socio judío en un trabajo. Esta comparación se debe a la imagen que tienen los palestinos de los judíos como traidores, codiciosos y ladrones:

- بالصابون ما تاجرت، و بالبحر ما ركبت، و يهودي ما شاركت، و كيف انكسرت؟
beṣ-ṣábún má tájaret, u belbaḥar má rkebet, u yahúdí má šárocket, u kif inkasaret.

Si no comerciaste con jabón, ni navegaste en el mar, ni tuviste un socio judío, ¿Cómo que te arruinaste? Los peligros de tener a un socio judío son enormes.

Tacaño, codicioso y materialista.

La imagen del judío en la mentalidad arabo-palestina es la de un tacaño y codicioso a pesar de su enorme riqueza. Cuando un judío se arruina suele buscar en sus notas si alguien le debe dinero a él:

- لما يفلس اليهودي بدور في دفاتره القديمة
lam-má yefles el-yahúdí bedaw-wer fí dafátrú el-qadímeḥ
Cuando el judío declara la bancarrota, busca en sus cuadernos antiguos.

- أبخل من يهودي
abkhal men yahúdí
Más tacaño que un judío

- أجشع من يهودي
ajša3 men yahúdí
Más codicioso que un judío

²⁶¹ Debido a los principios del siglo XX a la competencia del jabón importado.

En los chistes, poderosos mecanismos para perpetuar y arraigar los prejuicios, encontramos eco estas imágenes:

- دخل شارون ووزرائه على مطعم و طلبوا علبة بيبسي و عشرين مصاصة

dakhal šaron u wezará'u 3alá ma3am u talabú 3elbet pepsi u 3ešrín maš-šáša

Entra Sharon con sus ministros a una cafetería y pidieron una lata de pepsi y veinte pajas.

مرة واحد يهودي سافر على فرنسا و راح على بيت دعارة و سأل عن عاهرة بالاسم. نادوها و قضى اليهودي معها كل الليلة و اعطاها ألف يورو. و رجع ثاني يوم و قضى معها الليلة و رد اعطاها الف يورو. خامس ليلة العاهرة حكته: اذا رجعت بكرة ما راح اوخذ منك اشئ لانك كنت كريم معاي. حكاها اليهودي: بصراحة بكرة ما بقدر اجي لاني بدي اسافر على اسرائيل. على فكرة بعرف اخوكي في اسرائيل و اعطاني خمس آلاف يورو عشان اسلمك اياهم.

mar-ra wahad yahúdí sáfer 3alá faransá u ráh 3alá bít da3árah u sa'al 3an 3áhreh belesem. nadúha u qadá ma3áha kul el-líleh u a3táha alf yúru. u reje3 thaní yúm u qadá ma3áha el-líleh u rad a3táha alf yúru. khámes líleh el-3áhreh hakatluh: edhá rje3et bukra má ráh úkhed men-nak eší la'an-nak kunt karim ma3áye. hakálhá el-yahúdí: bšaráha bukra má baqdar ájí la'en-ní bed-dí asáfer 3alá israíl. 3alá fekra ba3ref akhúki fí israíl u a3táni khames áláf yúru 3ašán asalmel ey-yahum.

Érase un judío que viaja a Francia y allí se va a una casa de citas donde pregunta por una prostituta. Llamen a la prostituta que pasa con él toda la noche. Al acabar, el judío la da mil euros y se marca. Al día siguiente vuelve y pasa la noche con la misma prostituta y la da otros mil euros. En la quinta noche la prostituta le dice al judío sorprendida de su generosidad:

Si vuelves mañana no te cobro nada porque has sido muy generoso conmigo. Entonces le dice el judío: es que mañana vuelvo a Israel. Por cierto, conozco allí a tu hermano que me dio 5 mil euros para entregártelos.

- مرة راح شارون على دكتور الاسنان. الدكتور حكاها خلع سنك بكلفك مية شيكل. قلته خالص، خذ شيكل و خلخله شوي.

Mar-rah ráh šárún 3alá daktúr el-asnán. Ed-daktúr hakáluh khale3 esnának bekalpak mey-yet šikel. Qal-luh khalas, khudh šikel u khalkhekuh šwai.

Va Sharon al dentista y le pregunta: ¿Cuándo cuesta arrancar una muela? - Cien shekel.

- Entonces muévemela por un shekel.

- يهودي حلم انه بعطي اولاده مصاري حلف ما يرجع ينام

Yahúdí helem en-nuh be3tí ewláduh mašári halaf má yerja3 yenám.

Sueña un judío que estaba dando dinero a sus hijos, y jura no volver a dormir.

- يهودي اجاه ولد حطه في صندوق التوفير.

Yahúdí ajáh walad hat-tuh fí sandúq et-tawfír

Un judío mete al hijo que acaba de tener en una caja de ahorros.

Cobardes.

En la década de los noventa uno de los cánticos palestinos más famosos en relación con la primera intifada y la resistencia palestina contra la ocupación israelí, titulado يا محمد يازر الورد (*yá muḥam-mad yá zir el-ward*, Oh, Mohammad, bella rosa) narra como el biberón que tira un niño palestino llamado Mohammad, de menos que cinco años de edad, consigue asustar a una patrulla de soldados israelíes que estaban presentes en la casa del niño para detener a su hermano mayor, que llegaban a pensar que se trataba de un artefacto explosivo²⁶². Independientemente de la veracidad de esta historia, se demuestra que el culturema "el judío es cobarde" está muy extendido y arraigado en la cultura palestina y se plasma no sólo canciones y mitos populares sino también en otros géneros orales como son los chistes:

Mientras una pareja judía estaba dormida la mujer escucha un ruido en la sala y avisa a su marido:

- David, parece que hay un ladrón en el salón. Vete a ver que pasa.

- ¿Y si fuera una ladrona?

En la mentalidad palestina, el llanto es acto femenino, y en los hombres es una falta grave contra la hombría y el valor del que un hombre debe presumir, y en algunas situaciones, como la que veremos seguidamente, es un signo claro de cobardía:

"في معسكر خانيونس هجم الناس على الجيش بكثرة، كان عدد الدورية خمسة أفراد، ومع هجوم الناس عليهم تبعثروا و شردوا، و بقي جندي واحد مش عارف وين يروح و لما شاف أنه بقي لوحده امام كثر الناس بدا يصرخ بصوت عالي. يما يما أنا لوحدي".

Fí mu3askar khán yúnes hajam en-nás 3alaj-jíš bekathrah, kán 3adad ed-dawrey-yeh khamset afrád, u ma3 hujúm en-nás 3alihum etba3tharú u šaradú, u beqí jundí wáhad meš 3áref wín yrúh u lam-má šáf an-nuh bebi lawahduh amám kuthur en-nás badá yesrukhh bsút 3áli. Yam-má yam-má áná lawahdí.

"La población del el campo de refugiados de Jan Yunus (al suroeste de la Franja de Gaza) atacaron masivamente a una patrulla israelí de cinco soldados. Éstos se dispersaron y escaparon todos debido al ataque, menos un soldado que al verse solo entre la muchedumbre se rompió a llorar y gritar: "Mama, estoy solo". Kanaana y Alqam (2008: 153)

Quizás que unas de las producciones fraseológicas más recientes en el dialectal palestino derivadas del culturema "el judío es cobarde" son las colocaciones جنود البامبرز (*junúd el-bámberz*, los soldados de Pampers²⁶³), جيش بامبرز (*jíš bámberz*, el ejército de Pampers) و جيش أبو شخة (*jíš abú šakh-kha*, el ejército cagón). Estos nuevos fraseologismos surgieron, y se extendieron rápidamente²⁶⁴, tras ser descubierto que

²⁶² La canción se puede escuchar en el siguiente enlace:

<http://www.youtube.com/watch?v=ZQtQLORILqQ>.

²⁶³ Una marca famosa de pañales.

²⁶⁴ Más de seis mil entradas en www.google.com para cada colocación.

los soldados israelíes llevaban, en la última guerra israelí contra la franja de Gaza en diciembre y enero de 2009, pañales para hacer sus necesidades dentro de los tanques y vehículos militares, y así evitar salir fuera y ser alcanzados por los tiros de los francotiradores palestinos.

La realidad de los "soldados cagones" según los palestinos, ha sido fuente inagotable de numerosos chistes donde el soldado judío es burlado, ridiculizado y presentado como un cobarde que le falta valor:

- Noticias sobre la muerte de un soldado israelí por fuego amigo, la misma fuente señala que la causa de la muerte ha sido la explosión de su pañal.
 - El ejército israelí evita el secuestro de un soldado perdido en Gaza tras localizarle por la peste de su pañal.
 - Suben las acciones del grupo Pampers en las bolsas mundiales.
 - El presidente israelí prohíbe a sus soldados llevarse pañales marca "Olmert²⁶⁵ 2" porque no guardan bien los secretos militares.
 - ¿Sabes como los soldados israelíes cobran sus sueldos? Mitad dinero, mitad pañales.
 - El ejército israelí pide responsabilidades a Pampers por la derrota que ha sufrido en Gaza.
 - El nuevo lema del ejército israelí (en mi mano derecha mi arma, y en la izquierda mi pañal).
 - Hamas pide parar el tráfico de pañales Pampers al estado hebreo como condición para la tregua.
 - El ejército israelí pide una tregua de tres horas en Gaza para que los soldados hebreos puedan cambiarse los pañales.
 - Resistentes palestinos consiguen atraer una patrulla israelí dentro de una casa llena de explosivos, poniendo unos pañales de primera calidad en la azotea.
 - El ejército israelí gana el premio del ejército ecológico tras convencer sus miembros de hacer sus necesidades dentro de los tanques.
 - Facciones resistentes palestinos consiguen desarrollar un proyectil anti-tanques que persigue la peste.
-
- **"La mujer debe quedarse en casa".**

Uno de los culturemas más destacados en relación a las mujeres en las sociedades arabo-musulmanas es "**la mujer debe quedarse en casa**", en referencia al paradigma que afirma que el hogar es el único espacio donde deben desarrollarse las actividades de la mujer, para evitar su interacción con personas del sexo opuesto, y para asegurar su rol como ama de casa cuya responsabilidad más primordial es cuidar de los niños y hacer las faenas del hogar. Este culturema es una situación arquetípica que equivale a modelos de acción e interpretación de la realidad, y representa un ejemplo de como son las relaciones entre las personas, y la naturaleza de los roles de los integrantes de la sociedad arabo-musulmana.

En algunas ocasiones, los fraseologismos debían de originarse a partir de los culturemas, tal como indica Pamies Bertrán (2008)²⁶⁶. Es el caso del culturema "**la**

²⁶⁵ En referencia a Ehud Olmet, el primer ministro israelí durante la ofensiva militar contra Gaza-

mujer debe quedarse en casa", que ha originado, debido a su importancia en un contexto determinado, unos fraseologismos como por ejemplo: جنة المرة بيتها (el paraíso de la mujer es su casa); اللّي بطلع من دارها بقل مقداره (la que sale de su casa, se merma su valor), الجاجة الدوارة و المرة الفرارة ما بنقنوش (La gallina ambulante y la mujer que está siempre fuera de casa no se adquieren); اقعدني في عشك تبيجي حد ينشك (Quédate (tú mujer) en casa hasta que te cases).

A parte de la productividad fraseológica del culturema "**la mujer debe quedarse en casa**", éste se ve explotado en los chistes que afirman la misma idea como los siguientes:

- كيف نزيد حقوق المرأة؟؟ نوسعلها المطبخ.
¿Cómo dar más libertad a una mujer? - Ampliándole la cocina.
- مرة اندعست حطوا الحق عليها. ليش؟ لانها برة الدار.
Atropellan a una mujer y le echan la culpa. ¿Por qué? Porque estaba fuera de casa.
- مرة اندعست حطوا الحق عليها. ليش؟ لانه ما كانت ظاوية الممسحة.
Atropellan a una mujer y le echan la culpa. ¿Por qué? Porque no tenia encendida la luz de la escoba.
- في مرة واقفة بين الغسالة و الثلاجة. ليش؟ صورة عائلية.
¿Qué hace una mujer entre la lavadora y la nevera? Una foto en familia.

²⁶⁶ *L'un des facteurs qui manifestent l'emboîtement du culturel dans le lexical est la possibilité de produire ou de comprendre les expressions figurées construites par expansion à partir de mots dont le référent est déjà lui-même un symbole dans la culture de la communauté.* (Pamies, 2008) citado en Luque Nadal (2009: 97).

4. INTRODUCCIÓN A LA PAREMIOLOGÍA ÁRABE.

4.1. La tradición oral.

La oralidad – la expresión de la palabra hablada- es la forma más natural, elemental y original de producción del lenguaje humano. Es independiente de cualquier otro sistema: existe por sí misma, sin la necesidad de apoyarse en otros elementos. Esta característica la diferencia de la escritura, estructura secundaria y artificial que no existiría si, previamente, no hubiera algún tipo de expresión oral (Ong, 1987).²⁶⁷ En palabras de Pelegrín (1982, 12-13)²⁶⁸ la literatura de tradición oral es:

"una literatura de texto/contexto, se escribe en la memoria, se re-escribe e imprime por repetición-audición, se reproduce sin derechos de autor, se lee en los labios, en la huella sonora, y en la "huella anémica", se difunde en las labores cotidianas rurales, en las plazas, en reuniones hogareñas o comunitarias, o en días de fiesta mayor".

La tradición oral es un fenómeno rico y complejo, que se convirtió en el medio más utilizado – a lo largo de los siglos- para transferir conocimientos y experiencias. Sus múltiples definiciones coinciden en señalar que representa la suma del saber-codificado bajo forma oral- que una sociedad juzga esencial y que, por ende, retiene y reproduce a fin de facilitar la memorización, y a través de ella la difusión a las generaciones presentes y futuras. La tradición oral está formada por un heterogéneo conjunto de recuerdos y comprensiones del pasado entremezclados con vivencias del presente y expectativas de futuro (Moss, 1998)²⁶⁹. Nace y se desarrolla en el seno de la comunidad como una expresión espontánea que busca conservar y hacer perdurar identidades más allá del olvido y la desaparición de las sucesivas generaciones. Mantiene la tradición oral un vínculo íntimo con el grupo de personas que la produce y con su dinámica social, intelectual y espiritual.²⁷⁰

En las comunidades tradicionales (campesinas, rurales, indígenas o minoritarias), la oralidad oficia como sustituto de la escritura. Se conservan, de esta forma, los detalles de la vida cotidiana, las tradiciones y las costumbres, así como el relato municioso y detallado de historias mínimas, teselas ínfimas e innumerables de un enorme mosaico. (NEHO, 2003)²⁷¹.

²⁶⁷ Ong, W. J., (1987): *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica. ; Parry, A. (1971): *The making of Homeric verse. The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford: Clarendon Press.

²⁶⁸ Ana, Pelegrín. (1982): *La aventura de oír. Cuentos y memorias de tradición oral*, Cincel, Madrid, 1982, pp. 12-13.

²⁶⁹ Moss, W. W. (1988): "Oral History". En Stricklin, D & Sharpless, R. (comp.) *The past meet the present: essays on oral history*. Boston. University Press America.

²⁷⁰ De hecho, se adapta de manera flexible a sus cambios, sus desarrollos y sus crisis, y se transmite de forma verbal y personal, lo cual permite el fortalecimiento de lazos sociales y estructuras comunitarias, el desarrollo de procesos de socialización y educación, el mantenimiento de espacios de (re)creación cultural y el uso correcto y esmerado de la lengua propia.

²⁷¹ NEHO (Núcleo de estudos em História Oral). Sobre historia oral. Disponible en: <http://www.caronausp.com.br/neho/>.

La diferencia básica entre la literatura tradicional y la literatura escrita culta es que la primera es producto de una estética colectiva, mientras que la segunda responde a una estética individual. En la literatura culta se aprecian valores como la originalidad, mientras en la tradición oral lo valioso es lo común, lo aceptado por todos (Carrascosa, 2003: 17).²⁷² La literatura de tradición oral ha sobrevivido al paso de los años gracias a la memoria colectiva de la comunidad. Para que la comunidad acepte un texto, lo difunda y lo conserve, es necesario que éste responda a unos valores estéticos específicos, así como a un lenguaje, y a ciertos temas y estructuras particulares. Según Carrascosa (2003: 18) en el proceso de transmisión oral existen dos etapas a partir de la creación: una es la fijación de la obra por medio de la memoria y otra la ejecución de la misma, en la cual se da el proceso de variación que puede alejar al texto de sus objetivos originales.

4.1.1. La tradición oral árabe

Dentro de la cultura árabe se concedido un especial valor a la palabra, a la voz, y a la conversación. Carrascosa (2003: 19) pone de manifiesto esta realidad:

"Para los árabes en general, el verbo, la palabra, ejerce una fascinación casi mágica con la que es posible deleitarse, embriagarse. Se trata de una cultura cuya base es totalmente oral".

Cabe señalar en este sentido que El Corán, que para los musulmanes es la palabra directa e increada de Dios, vivió durante algunos años en el estado oral más puro, hasta que en el año 650 ordenó el Califa Othman, el tercero de los cuatro califas *ar-ráshidun*, recopilarlo definitivamente.²⁷³

Desgraciadamente, y como ocurre en muchos países, esta manifestación cultural tan antigua como el hombre mismo, ha sido considerada por muchos eruditos como un género de poca importancia y categoría, ligado a las clases sociales más bajas y incultas, y por lo tanto despojada de la importancia y la atención científica que merece. Carrascosa (2003: 20) afirma que una de las razones de la marginación y menosprecio en que se tiene a esta literatura provenga del divorcio entre la lengua escrita y culta (*fushá*) y la lengua coloquial (*3ámeyyeh*), el consiguiente problema de diglosia presente en todo el mundo árabe.

Del mismo modo que ocurrió en Europa en el siglo XIX, dentro del mundo árabe en general el inicio de los estudios más serios sobre el folclore y la tradición oral coincide con el despertar del nacionalismo árabe durante los cincuenta y los sesenta del siglo pasado (Carrascosa, 2003: 22).

Se empieza entonces experimentar un sentimiento urgente para preservar la tradición, sobre todo la parte oral, recientemente revalorado, la cual corre peligro de perderse debido a los rápidos cambios sociales y económicos que se produjeron durante

²⁷² Carrascosa, Montserrat Rabadán (2003): *La "jrefiyee" palestina: literatura, mujer y maravilla: el cuento maravillosos palestino de tradición oral": estudio y textos*. Madrid. El Colegio de México, 2003.

²⁷³ Para más datos sobre el paso de el Corán de su estado oral al escrito, véase A. T. Welch, "AL-Kurán", *Encyclopédie de l'Islam*, 8 vols., Brill, Laiden, 1960-1991, t. V, pp. 400-431.

aquellos momentos. Ahora, en todos los países árabes la disciplina del folclore, está considerada una ciencia más entre las humanidades. Son numerosos, en este sentido, los programas de televisión y radio, las revistas y las fundaciones especializados en preservar y revalorar el folclore árabe, sobre todo, la literatura oral.

4.1.2. La tradición oral palestina.

En Palestina, la necesidad de reservar la herencia folclórica es aún más urgente debido a la ocupación israelí que suponía y sigue haciéndolo, una amenaza para la tradición y la identidad del pueblo de esta tierra. En palabras de Carrascosa (2003: 22):

"La difícil situación del pueblo palestino, el cual ha luchado, durante varias décadas por no perder su tierra ni su identidad frente al colonialismo sionista, ha hecho resurgir un enorme interés por todo tipo de manifestación folclórica. Ante la amenaza de aniquilación por parte del Estado de Israel²⁷⁴ hacia los palestinos, ha surgido en éstos la necesidad vital de buscar, guardar, y reforzar su identidad". Este esfuerzo se reflejó en la búsqueda y recopilación de toda expresión artística tradicional o popular: literatura, música, danza, artesanía, y como no, refranes y proverbios."

La fraseología palestina está incluida naturalmente dentro de la árabe debido a la unidad cultural, lingüística y religiosa existente entre los diferentes países que conforman esta gran área geográfica. Por otra parte, hay muy pocas diferencias entre la estructura y el contenido de los fraseologismos del árabe coloquial palestinos y sus equivalentes en otros países árabes. Estas diferencias se deben, lógicamente, a las variantes derivadas del contexto particular de cada país.

En lo que se refiere a la situación de la literatura de tradición oral palestina, hay que señalar el importante y concienzudo trabajo de búsqueda y recopilación de todos los géneros de tradición oral, llevada a cabo por destacados estudiosos y investigadores del folclore. Interés que se ha extendido en las últimas décadas entre los escritores más cultos quienes han incluido a sus obras cada elemento de tradición literaria oral.

4.2. La paremiología árabe

Haggar: (1997: 20)²⁷⁵ afirma que las primeras referencias sobre un refranero árabe se remontan al siglo VII. El afán de dominar el arte de la conversación divertida y distendida llevó a los poetas y literatos árabes, desde los primeros siglos de Islam, a desarrollar un género literario que agrupada todo lo relativo al buen hablar, incluidos los refranes.

²⁷⁴ Desde su creación, e estado de Israel no ha escatimado esfuerzos para borrar, e incluso para apropiarse de la historia y raíces del pueblo palestino. Entre sus prácticas más comunes para conseguir este propósito destacan la confiscación de tierras, destrucción de pueblos enteros y expulsión de sus habitantes, creación de colonias judías, cambio de nombres de la toponimia árabe-palestina, apropiación de comidas, música, vestidos tradicionales, etc. Véase A. Jawad Saleh y Walid Mustafa, Pelestine. (1987): *The Collective Destruction of Palestinian Villages and Zionist Colonization 1882-1982*, Jerusalem Center for Development Studies, Londres.

²⁷⁵ Soha Abboud Haggar: (1997): "Emilio García Gómez, ejemplo de investigadores. Peremia, 6. Madrid. 19-24.

Según Reyadh Mahdi (2006: 16) el interés de los árabes por la recopilación de refranes como medio de salvaguardar la cultura oral de sus antepasados empieza en la época omeya (661-750) y continúa en el Califato Abasí. Se han conservado algunos refraneros del siglo VIII y IX, varios del X y del XI, hasta recopilaciones de los siglos XII y XIII, que marcan el esplendor de este género en la literatura árabe.

4.2.1. Clasificación de los refranes árabes

Haggar: (1997: 20) clasifica los refranes árabes en tres tipos²⁷⁶:

A) Los refranes de procedencia árabe pura, es decir, los que se conocieron o se formaron en la Península arábiga durante el período comprendido entre los dos siglos preislámicos y la época de los omeyas – siglos VI a VIII – o sea, antes de que se produjera la mezcla con los pueblos no árabes conquistados por los musulmanes, como Persia, Siria o Egipto. Su característica principal es que provienen de la poesía y respetan escrupulosamente las reglas gramaticales y métricas.

B) Los refranes llamados «regionales», que se formaron tras producirse la mezcla cultural con los elementos no árabes como los persas, los coptos y los nabateos en Oriente y los beréberes e hispanos en Occidente. Surgieron, sobre todo, en Bagdad en época del Califato Abasí, entre los siglos VIII y IX. La característica principal de estos refranes es que, a pesar de reflejar un ambiente regional, se atienen a las reglas gramaticales del idioma. Muchos pasaron a la cultura árabe gracias a la traducción de las lenguas vernáculas, especialmente el persa.

C) Los refranes populares, que podríamos llamar también coloquiales, que se transmitieron oralmente o ya en su registro escrito, tal y como se pronunciaban, sin cuidar del lado gramatical. Por supuesto, en la mayoría de los casos, el origen era literario, sacado de la tradición árabe, hecho que podría justificar la existencia de un mismo refrán desde la época preislámica hasta la andalusí medieval, la marroquí o la egipcia actual.

Por su parte, Rosa María Ruiz Moreno aporta otra clasificación:

A) Proverbios del Corán y del *Hadith*: son aquellos contenidos en el libro sagrado de los musulmanes y las sentencias del Profeta Mahoma.

B) *Amthál al-Arab* (refranes de los árabes). Por tal nombre son conocidos los refranes ligados a la tradición literaria y que se hallaban en cueros durante el periodo omeya (656-750)

C) *Al-amthál al-muwallada* o refranes de los muladíes, proverbios de los llamados "modernos", que circulaban durante el periodo Abasí (750-1256). Son los refranes nacidos en una sociedad islámica que no ya no es puramente árabe.

²⁷⁶ Véase también Abd al-Májid Qátámesh (1988): *Al-amthál al-3arabiy-ya: dirása ta'r'ijey-yeh tahliley-yeh*. (los refranes árabes. Un estudio histórico y analítico) Damascos, Siria, Editorial: Dár al-fikr

D) *Al-amthál al-3ám-ma* o populares, son los expresados en la lengua vernácula de cada región.

E) Y los proverbios poéticos o versificados que se deben a la pluma de algún poeta o que son objeto de su intervención.

4.3. Las recopilaciones clásicas y las recopilaciones coloquiales.

Citando a (Fanjul, 1977: 48)²⁷⁷ *"la lengua árabe se enfrenta desde siempre con un problema interno: la coexistencia de dos registros lingüísticos bien diferenciados, una lengua cultura y escrita y una lengua vulgar y hablada que dan como resultado productos literarios diferentes."*

Estos resultados diferentes se reflejaron en todos los géneros literatos árabes con la tradición oral y su exponente más extendido, el refranero, incluidos. Según Ruiz Moreno (2000:126)²⁷⁸ *"después de la larga etapa de desarrollo lingüístico y fonético que ha experimentado la lengua árabe, el proverbio popular o vulgar no está tan alejado del proverbio clásico. Junto a ciertas características específicas de cada uno de ellos, tienen otros muchos comunes. Puede decirse que se repite el mismo contenido con dos formas de expresión próximas, tanto, como se trata de la misma lengua."*

Es importante destacar que existen dos tipos de colecciones paremiológicas árabes dependiendo de la forma de expresión utilizada: الأمثال الفصحى (*al-amthál al-fushá*, los refranes cultos): los dedicados a recoger los refranes en culto, y الأمثال العامية (*al-amthál al3ámiy-yah*, los refranes dialectales) o الأمثال الشعبية (*al-atmthál aš-ša3bey-yeh*, los refranes populares): las que abarcan los refranes expresados en el dialectal de cada zona. Después de la larga etapa de desarrollo lingüístico y fonético que ha experimentado la lengua árabe, afirma (Ruiz Moreno, 2000: 132), el proverbio popular o vulgar no está tan alejado del proverbio clásico. Cabe señalar que el refrán dialectal que, según afirma Antawi (1958: 284)²⁷⁹ *"expresa mejor que la lengua clásica el genio del pueblos" el que más se usa en las conversaciones diarias debido a que se he convertido en el vehículo de expresión ideal para los proverbios, mientras el que refrán culto interesa más donde se recurre a registros lingüísticos altos como en las obras literarias y la prensa oral y escrita en general.*

4.3.1. Colecciones clásicas.

Entre las compilaciones clásicas más significantes destacan las de al-Maydání y At-Ta3álebí, Az-Zamakhšarí, etc. En estas obras, los autores manifestaban la diferencia entre los tres tipos de refranes: los árabes, los regionales, y los vulgares (populares).

Reyadh Mahdi (2006: 20) enumera en su obra las recopilaciones más relevantes y sobresalientes:

²⁷⁷ Fanjul, S (1977): *Literatura popular árabe*. Madrid: Editora Nacional

²⁷⁸ Ruiz Moreno, Rosa María (2000) "El refrán árabe y su forma de expresión" en *Paremia*. Número 9. 125.132.

²⁷⁹ Antawi, G. C. (1958): "Contribution à l'étude de l'arabe parlé du Caire". Miedo, 5.

- *Amthál al-'arab* (los refranes de los árabes). Es la primera obra de refranes que nos llegó y su autor era al-mufad-dal Ad-dabí, que vivió durante la primera mitad del siglo VIII (II Hégira) y murió en (784-168 H). Esta recopilación, que consta de 86 páginas, fue publicada por primera vez por la editorial Aj-jawá'eb en Estambul (1882-1300H), siendo reimprimida en El Cairo (1909). La obra contiene 88 historias dentro de las cuales hay 18 refranes.
- *Kitáb al-amthál* (el libro de los refranes) de Abú Fíd As-Sadúsi (810-195H), publicado dos veces: la primera edición era de Ahmad ad-Dabíb (Riad- Arabia Saudí, 1970), la segunda era de Ramadán 'Abd-t-Tawwáb, en El Cairo, 1971. La obra consta de 104 refranes no ordenados con un vocabulario difícil de entender.
- *Al-amthál* (los refranes) de Abú Ubayd al-Harawí al-'Zdí al-Bagdádí (838=224 H). De toda la obra se imprimieron dos volúmenes que fueron traducidos al latín en 1836. En 1884=1302 H se imprimió la antología completa (Estambul), pero incluida en la colección at-Tuḥfa aš-Šahiy-ya waṭ-turfá aš-Šahiy-ya, explicada por Abú 'Ubayd Alláh al-Bakrí(1094=487H) en su obra *Faṣl al-maqál fi šarḥ kitáb al-amthál*.
- *Kitáb al-amtál* (libro de los refranes), de Abú 3ekrime ad-Dabbí as-Sarmadí (864=250H). Publicado en Damasco (1974), con la edición de Ramadán 'Abd at-Tawáb. La obra consta de 110 refranes no ordenados ni temática ni alfabéticamente.
- *Al- 3eqd al-faríd* de Ibn Abd Rabbih al-andalusí (246=860-328H=940). Por su gran importancia tuvo varias ediciones en Egipto, de entre las cuales los investigadores destacan la de Ahmad Amin, Ahmad az-Zayn e Ibrahim al-Abyari (editorial Lujnat at-ta'lif wa-n-našr, El Cairo, 1965).
- *Al-fkher* de Abú Talib al-Mufad-dal (903=290H). Esta obra fue publicada en Egipto en 1960 con la edición de 'Abd-al-Halim at-Taháwí. Está formada por 400 páginas con 521 proverbios no ordenados. También fue publicada por el arabista C.A. Storey en Leiden 1975.
- *Ad-durra al-fájira fi al-amthál as-sakhera* de Abú 'Abdullah al-Aṣfahani (970=360 H), publicado en El Cairo en 1960. El estudio es de 'Abd al-Majid Qatamiš, Dár al-ma3áref. Contiene 1271 refranes ordenados alfabéticamente, bien explicados y distribuidos en 30 apartados,
- *Kitáb al- amthal* de Aby 'Ali al-Qali (967=356H), publicado en Túnez en 1972.
- *Jamharat al-amthál* (= Compendio de refranes) de Abú Hilál al-'Askari (murió después de 1005=395H). Impreso por primera vez en la India (1889=1307 H). La colección contiene 3000 refranes repartidos en 18 apartados, ordenados alfabéticamente y apoyados por ejemplos del Corán, el Hadíth, poesías y prosa
- *Mudáhát amthál kitáb kalíla y dimna bimá ašbaha-ha min aš3ár al-3arab* (=la equivalencia de los refranes de Calila y Dimna a los poemas de los árabes) de Abú Abdullah al-Yamaní que que vivió durante el siglo (XI=IVH). La obra fue publicada

en Beirut, *Dár Ath-thaqáfa* (1961), y consta de 165 proverbios comparados con poemas de poetas árabes preislámicos e islámicos.

- *Atamthíl wal-muhádara fil-hekam wal-munádara* de Atha'álebí. También caracterizado por la abundancia de ejemplos de versos. Publicado en el Cairo (1961=1381H) en 600 páginas con la edición de 'Abd al-Fattah al-Hilu, *Dár Ihya' al-kutub al-3arabiyya*. Los refranes están ordenados temáticamente.
- *Thimár al-qulúb fil-mudáf wal-mansúb* del autor antes citado, publicado en el Cairo en 1965 en 820 páginas. Edición crítica de Abú al-Fadl Ibráhím. Añade, con respecto a la anterior, algunos casos que, sumados a los ya existentes, resultan 1244. También están clasificados temáticamente. Entre lo añadido destacan unas biografías y algunos nombres de personajes históricos conocidos por su justicia
- *Kitáb al-amthál* (= el libro de refranes) de Abú al-Fadl al-Míkali (1045=436H). Esta obra fue estudiada y publicada por Zaki Mubārak en el Cairo en 1944.
- *Al-wáset fil-amthál, de Abú Hasan An-Naysabúri* (1076=468H). Edición crítica de Afaf Abdur-Rahman. Kuwait: Editorial *Dár Al-kutub Ath thaqáfey-yah* 1975. La obra consta de 182 refranes distribuidos en 28 apartados, ordenados alfabéticamente, explicados en su totalidad y comparados con los versículos del Corán.
- *Majma3 al-amthál de Abu Fadl Al-Maydání* (1224=518H). Con sus más de 6000 (alrededor de 6200) proverbios ordenados alfabéticamente, de los cuales unos 900 utilizan el esquema sintáctico del comparativo, y más de 200 que se basan en palabras del profeta. 1ª edición Bulúq en 1867=1284H. Edición crítica de M. as-Sabág y M. Al-'adadí. Esta obra es la compilación más extensa, la mejor y la más famosa de todas las colecciones. Se caracteriza la obra por citar las historias de los refranes, así como por adjuntar capítulos dedicados a los proverbios de los muwalladin. La obra fue traducida al latín y fue publicada en Bonn (1838-1843) por el arabista Fraytag en cuatro volúmenes *Arabum proverbialia*. En los dos primeros volúmenes (colección de al-Maydani) cada letra del alifato tiene una numeración distinta. En el volumen III (varios autores) la numeración es corrida.
- *Al-mustaqsa fí amthal al-3arab de Abu al-Qasim az-Zamajšari*. Se publicó primero en la India. Haydar Abbad Deccan (1962=1381H) y luego en Beirut en 2 volúmenes (1977) por *Dár al-kutub al-3elmey-yeah*. El primero consta de 1917 refranes que empiezan con la primera letra del alfabeto árabe “Alif”, el segundo contiene 1544 refranes, ordenados alfabéticamente y apoyados por versos. La obra no se considera solamente como una colección de refranes, ya que también estudia los aspectos de la lengua, y trata las historietas que conciernen a cada refrán.
- *Kitáb al-amthál* de un autor anónimo, publicado en Haydar Abbad Deccan (1932/3=1351H) por Publications of the Oriental Bureau de Dá'erat al-ma3áref al-3uthmáney-yah. La obra fue atribuida a Zayd Ibn Rafá3a Comprende una colección bastante análoga a la de Abu 3ubayda ordenada por orden alfabético. El folleto tiene 130 pp. La mayoría de los refranes, que llegan a 1375, aparecen comentados brevemente.

4.3.2. Colecciones coloquiales árabes

Según Reyadh Mahdi (2006: 24) a finales del siglo XIX y durante el XX, se desarrolló en todos los países árabes un gran interés por la recopilación y documentación de la tradición oral y su género más relevante, el refranero. Mientras una parte de las recopilaciones están siendo utilizadas para estudios folclóricos-sociales y para la investigación de la lengua hablada en una sociedad determinada, el material recopilado está siendo explotado en los estudios sociólogos.

Debido a que los refranes sostienen un conjunto de representaciones culturales en torno a las relaciones de género que impregnan el imaginario social y personal, del que es difícil sustraerse, los especialistas e investigadores en tal campo procuran aclarar las influencias de los refranes y proverbios en determinar la estructura de las relaciones entre la gente y definir su carácter.

A continuación enumeramos algunas de las recopilaciones de refranes árabes en coloquial más sobresalientes:

- *Mawsú3at al-amthál aš-ša3bey-yah al-mešrey-yah* (=Enciclopedia de los refranes populares egipcios) de Ibrahim Ahmad *ša3lán*. Editorial *Dár al-ma3áref*. 1992
- *Aš-ša3b al-mesrí fil-amthál aš-ša3bey-yah* (=El pueblo egipcio a través de sus refranes populares) del mismo autor), Al-hay'a al-Mesrey-yah al-3áma lel-ketáb. El Cairo: 1972.
- *Al-amthál Aš-ša3bey-yah biyya* (=Los refranes populares) de Ahmad Taymur. Es una colección que contiene 3188 refranes egipcios populares, ordenados alfabéticamente por la primera letra del refrán. Existen cuatro ediciones, pero la más útil fue la última porque acaba con un índice temático, se llevó a cabo por Markaz al-Ahrám li-l- Tarjama wa-n-Našr, El Cairo, 1986.
- *Amthál al-3awám fí mešr was-Sudán wa š- Šám* (=Los refranes del vulgo en Egipto, Sudán y Šám) de Na3ím Šaqayir (murió en 1922), incluye 3494 refranes; 533 sudaneses, 1435 *šámís* y 1526 egipcios, ordenados alfabéticamente, publicado en la Imprenta de al-Ma3árif. El Cairo: 1894.
- *Compendio de refranes populares* de Muhammad Šukri el-Makki (murió en 1910), inédito, Egipto.
- *Hadá'eq al-amthál al-3ámey-yah*. (=Jardines de los refranes populares) de Fayqa Husain Rageb, publicado por la Editorial Amín Abder-Rahman, en el Cairo, en 1939=1358H, el primer volumen y en 1943=1362H, el segundo, en el cual reúne 2491 proverbios corrientes en todo Egipto, ordenados como siempre alfabéticamente, explicados, comparados con el Corán, sentencias del profeta Mahoma, proverbios árabes, versos, etc...

- *Wehdát el-amthál al-3áme-yah fil-belád al-3arabey-yah* (=Unidad de los refranes populares en los países árabes) de Mohammad Qandíl al-Baqli, Maktabat al-anjlú al-mesrey-yah
- *Al-amthál aš-ša3biyyah al-urduniy-ya* (=Los refranes populares jordanos) deHani al-3amad Es una colección de 3717 refranes ordenados alfabéticamente, y al final de la obra se adjunta un índice temático de los refranes clasificados en varios grupos. Editorial Ministerio de Cultura y Juventud, Amán, 1978.
- *Selected popular jordnian proverbs*, seleccionados y traducidos por Said Khawajah, Editorial Dár al- ynabih len-našr wa-t-tawz'í3, Amán, 1999. Es una antología de 523 refranes traducidos y explicados en inglés.
- *Refranero marroquí* de Mohammad Ibn 3Azzúz Haqím, publicación Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1954.
- *Los mil y un refranes de Tetuán* de *Muhhammad Dawud*, publicado en la revista al-Baḥth al-3elmi n° 2, Rabat, 1964.
- *Amthál gayr manšúra* (=Refranes inéditos) de Si Ahmad as-Saláwi, traducidos al francés y comentados por 3Abd al-Qádir as-Say-yid Šahida, incluye 300 refranes marroquíes, Fez, 1930.
- *Al-músíqá fil-amthál al-3áme-yah* (=La musicalidad en los refranes populares) de Mahmúd Ahmad al-Hafni, el Cairo, 1951. La antología consta de 96 refranes que tratan la música popular y sus instrumentos.
- *Al-amthál as-Súdaniy-yah* (=Los refranes sudaneses) de Ba Bakr Badri, reúne 2004 proverbios, Sudán, 1963.
- *Amthál 3arabiy-yah men aj-jazá'er wa-lmagreb* (=Los refranes árabes de Argelia y Marruecos) de Muhammad ben Šanab (1929), de tres volúmenes, reúne en los dos primeros 1865 proverbios (París, 1905-1907).
- *El-Attar, Bouchta. Les proverbes marocains*. Traducción anotada seguida por un estudio lingüístico. Casablanca: Najah el-Jadida, 1992.
- Messauodi, Leila, *proverbes et dictons du Maroc*. Casablanca: Belvisi, 1987. El libro es una recopilación de paremias en la que se recogen varios aspectos de la vida cotidiana marroquí. Está dividido en cinco apartados: el hombre y el destino, defectos humanos, valores humanos, la vida familiar y la vida social.
- *Al-amthál al-3áme-yah fi Nayd* (=Los proverbios populares en Nayd “Arabia Saudí”) de Muhammad al-‘Ubídi, el Cairo, 1959. Se reúnen en esta obra, 3000 refranes explicados ordenados alfabéticamente y comparados con los refranes del mundo árabe, mencionando además su origen. Es una colección de 5 volúmenes publicados por editorial Dár al-yamáma le-l-baḥth wa-t-tarjama wa-n-našr, Riad, Arabia Saudí, 1979. En el quinto volumen, se hace un índice temático de los refranes, y otro para las palabras vulgares. El autor escribió bajo el mismo título, una obra de 1000 refranes en 1959, de 290 páginas, publicada en El Cairo.

- *Provebes et dictons algériens* de Rabah Belmari, éditions L'Harmattan, París, 1986. Es una antología de 383 proverbios argelinos clasificados por materia, comentados y traducidos al francés sin transcripción.
- *Al-amthál aš-ša3bey-yah fi qalb jazírat* (=Los refranes populares en el corazón de la Península Arábiga) de al-3arab de 3abd al-karím al-jhímán reúne 2826 refranes en tres volúmenes, publicados en Dár al Kutub en Beirut, 1383H.
- *Mawsú3at al-amthál aš-ša3bey-yah fi al-khalíj al-3arabí* (=Enciclopedia de los proverbios populares en el Golfo Arábigo) de Muhammad Ali an-Nširi, publicado en Dár al-mašriq al-‘arabiyya, Beirut, 1399H.
- *Tará'ef wa amthál ša3bey-yah menaj-jazírah al-3arabey-yah* (=Anécdotas y refranes populares de la Península Arábiga) de 3atíq Ibn Gaith al Bládí de Dár al-Qalam, Beirut, 1975.
- *Al-mujtama3 al-libí men khilál amtháleheš-ša3bey-yah* (=La sociedad libia a través de sus refranes populares) de ‘Alí al-Muṣrátí, publicado en Trípoli, Libia, 1962.
- *Al-amthál aš-ša3bey-yah fi Libia* (Los refranes populares libios) recopilados y clasificados por Muhammad Haqiq, Tripoli: al- Šarika al-3amma let-awzi3 wal-e3lán.
- *Al-amthál ad-dárija fil-Kuwayt* (=Los refranes corrientes en Kuwait) de Abdullah an-Nuri, publicado en dos volúmenes, Qalfat-Beirut, 1961. Comprende 2293 refranes clasificados temáticamente en varios grupos.
- *Al-amthál al-kuwaytiy-yah al-muqáranah* (=Los proverbios kuwaitíes comparados) de *Safwat Kamal* y *Ahmad al-Bašir ar-Rumí*, publicado por el Centro de Atención de Artes populares, Kuwait, 1978. Comprende 2293 refranes clasificados temáticamente en varios grupos.
- *Al-amthál aš-ša3bey-yah fi dawlat al-emárát al-3arabey-yah el-mut-tahedá* (=Los refranes populares de Emiratos Árabes Unidos) de Ibrahim aš-Sabág La obra es de 300 páginas, en las cuales, reúne 543 refranes ordenados alfabéticamente, explicados. Editorial Dár al-Fikr, (Emiratos Árabes Unidos).
- *Al-amthál a-yamáney-yah*(=Los refranes yemenitas) de *Ismail Ibn Ali al-akwa3* publicado en el Cairo 1966.
- *Aamthál w ta3ábír ša3bey-yah men as-Suwaidá'* (=Refranes y locuciones populares de Sweida) de Saláma 3Ubayd, Ministerio de Cultura de Siria, 1985.
- *At-tarbeyah at-tunesiy-yah fil-amthál aš-ša3bey-yah* (=La educación tunecina en los refranes populares) de al-Bašir az-Zuraybi, Túnez, 1962.
- *Mukhtarát men al- amthál aš-ša3bey-yah at-túnesiy-yah* (=Antología de los refranes populares tunecinos) de at-Táher al-Jumayrí, ad-Dár at-Túnisiy-yah lin-našr Túnez, 1967.

- *Al-amthál aš-ša3bey-yah* fi Túnez (=Los refranes populares en Túnez) de Qasim Belháj 3ísá en el que reúne 802 refranes ordenados alfabéticamente, muchos de ellos no explicados y al final, adjunta un glosario del vocabulario dialectal tunecino explicado en lengua árabe clásica. Editorial Dár Buslama le-l-Tibá3a wa-n-Našr wa-ttawzi3, Túnez, 1988
- *Amthál Lubnán wa belád aš-Šám* (=Los refranes de Líbano y *Bilád aš-Šám del cura Hanánya al-Munír* (1757-1820). Es una colección de 4000 refranes, publicados en 1909 algunos de ellos en la revista al-Mašriq por el cura Luis *El-yasú3í* y *Iskandar Ma3lúf* bejo el título (*nukhba min amthál el-qiss Hanánya al-Munír* (=antología de refranes del cura *Hanánya al-Munír*).
- En 1918 se publicó la obra *Lubnán mabáhi3h 3ilmiy-ya wa-jtimá'iy-ya* (=Líbano: investigaciones científicas y sociológicas). Es una antología de refranes relacionados con la educación de los niños. La 2º edición es de Fu'ád al-Bustúni, Publicaciones de la Universidad Libanesa, Beirut, 1969-1970).
- Monseñor Michel Feghali publicó "*proverbes et dictions Syro-Linanaís*" (= proverbios y dichos sirio-libaneses), Institut d' Ethnologie, París, 1938, una colección de 3038 refranes y dichos, clasificados temáticamente en siete capítulos: vida personal e íntima, comercio e industria, agricultura, vida de los animales, etc.... la estructuración seguida es la que apuntó el refrán en árabe dialectal libanés, y luego lo latinizó (transcripción), lo explicó en francés y a veces dando su equivalente en francés. Se considera una de las más importantes colecciones libanesas de consulta.
- Anís Frayha publicó una obra paremiológica titulada los refranes libaneses modernos de Ra's al-Mitn, Imprenta Dar al-Mursalín al-Lubnáníyyín, 1953, republicado con el título "*A dictionary of Modern Lebanese Proverbs*" (= Diccionario de refranes libaneses modernos", Beirut, Maktabat Lubnán, 1974. El autor reúne 4248 refranes ordenados alfabéticamente, traducidos al inglés, y en algunas ocasiones, dando su equivalencia en inglés.
- En 1954 escribió Hanna Abú Ráshid *Ma3jam al-Amtál* (=Diccionario de los refranes), que trató los refranes libaneses.
- En 1971 publicó Hasan as-Sá3átí un libro titulado: *Hikmat Lubnán* (=La sabiduría de Líbano), Jam3ey-yat Bayrút al-3arabiyya. Es un estudio sociológico que incluye alrededor de 200 refranes.
- En 1982 escribió Abd ar-Razzaq Raháam su tesis doctoral titulada *Al-amthál al- 3ámmiy-ya al-lubnáníy-yah wa-athara-ha fi-l-mujtam3* (=los refranes populares libaneses y su influencia en la sociedad). Clasificó los refranes en cuatro capítulos: sociológicos, morales, filosóficos o sapienciales y psicológicos.
- En 1985, Zahi Nader escribió su tesis doctoral titulada *Insáney-yat al-amthál aš-ša3bey-yah al-lunnáníy-yah* (= lo humano en los refranes populares libaneses). Es un estudio de dos capítulos, el primero se trata de un estudio sociológico, filosófico y folclórico de los refranes libaneses, mientras en el segundo incluyó 7616 refranes ordenados alfabéticamente. Fue presentada en la Universidad del Padre Yusuf. Beirut.

- *Mausú3at al-amthál al-ubnáníy-yah* (=Enciclopedia de refranes libaneses) de mismo autor, La obra está dividida en tres secciones; la primera es un estudio introductorio de los refranes, en la segunda se reúnen 8744 refranes ordenados alfabéticamente, en la tercera, se clasifican los refranes temáticamente, Publicaciones Jar-rús Press Trípoli, Líbano, 1989, tres volúmenes.
- El juez Abú el-Hasan at-Tāqāni (1030=421H) recopiló los refranes de Bagdad en su obra titulada *Risálat al-amthál al-bagdádiy-yah allatí tajrī bayn al-3-ámma* (=Mensaje de los refranes bagdadíes que circulan entre el vulgo). Consta de 37 páginas y 613 refranes que están ordenados según el alfabeto árabe, incluyendo todos ellos una explicación. Estos fueron publicados por el arabista francés Louis Mossignon (1962) en El Cairo en la imprenta Ramsís, 1913.
- La obra de Muhammad Ibn Ahmad al-Azdí *Hekáyat Abú el-qásim al-bagdádi* (=Cuento de *Abú el-qásim al-bagdádi*), quien vivió durante el siglo IV H, cuya obra fue publicada por el arabista Adam Mits, Editorial Carl Wintervie en Hidlberg en 1902, y constaba de 146 páginas en árabe con anexos de 65 páginas en alemán. Reimpresión en offset por Maktabat al-Muthanná en Bagdad. Este libro se considera una de las fuentes más fundamentales para conocer los refranes bagdadíes en la época Abasí. En él vemos muchos refranes, metáforas y dichos que circulaban en Bagdad durante el siglo XI.
- La recopilación de Nersisan el Armenio (¿- 1914) *Amthál 3ámeý-yah 3eráqey-yah wa mesrey-yah wa súrey-yah* (=Refranes vulgares de Irak, Egipto y Siria), sin tener en cuenta el orden alfabético ni temático de los refranes
- *Amthál al-3awám fī Dár as-Salám* (=Los refranes del vulgo en la ciudad de la Paz “Bagdad”) de 3abdul-laṭíf Thanyán (1867- 1944). Fueros terminados de recopilar en 1927 y están ordenados alfabéticamente sin explicaciones. Es un manuscrito que está depositado en la Biblioteca de Estudios Superiores de la Universidad de Bagdad, Facultad de Letras.
- *Qeṣaṣ al-amthál al-3ámeý-yah* (=Anécdotas de los refranes populares) del mismo autor, publicado en Dár al-Jíl Beirut, 1985, tres volúmenes.

4.3.3. Colecciones palestinas.

Algunas de las compilaciones de refranes palestinos más destacadas:

- *Al-funún aš-ša3beyyah fī Felestín* (= Las artes populares en Palestina) de Yusra Jawhariyyah, Beirut, 1968.
- *At-turāth aš-ša3bí al-falastīnī* (=el legado popular palestino) de ‘Ali al-Jalíl.
- *Al-amthāl Al-3āmiy-yah Al-Felestīniy-ya* (= los refranes populares palestinos) de Muhammad ‘Ali Abú Hamda.

- *Majma3 Al-Amthāl al-3āmiyya Al-Felestīniy-ya* (= Compendio de refranes populares palestinos) de Fuʿād Ibrahīm 3abbās y Ahmad Omar Šāhīn, editorial Dār al-Jalīl de publicaciones, 1989.
- *At-turfa Al-Bahey-ya fel-hekam wal-amthāl ad-dáreja* (La anécdota bella en los máximas y los refranes coloquiales) del padre Sa3íd 3ab-búd Ašqar, reúne 5330 refranes palestinos, editorial Dár Al-ayrám as-súrey-ya, Al-Quds (Jerusalén), 1933.

4.4. Las recopilaciones de refranes en las que se basa nuestro corpús.

Muchas han sido en realidad las recopilaciones de refranes palestinos que forman una base bibliográfica sólida para aquel quien se interesa en el campo de la paremiología palestina, pero visto el estado de la investigación, nos encontramos con un escaso bibliográfico que relaciona la paremiología con la mujer palestina.

De hecho no hemos conseguido encontrar ninguna obra que se había interesado en presentar a los interesados las distintas formas en las que se percibe a la mujer en la paremiología palestina, resultado que nos ha obligado a insistir a llevar a cabo este trabajo de investigación. A continuación nos referimos a las autores de las dos obras en las que se basa el corpus de este trabajo, seguido de algunas de las compilaciones de refranes palestinos más significativos:

4.4.1. La familia en el refranero popular palestino y árabe. 3abdul- karím Al-Haššāš.

3abdul Karím Al- Haššāš nació en Gaza en 1947. Desde pequeño le interesaban los refranes hasta que los apuntaba en los paquetes de tabaco y las cajas de cerillas. Consiguió recopilar más de diez mil refrán en casi veinte años de su vida. Afirma AL-Haššāš que la tarea de ordenar sus proverbios a la orden alfabética era una tarea complicada e incluso inútil dado el hecho de que el mismo refrán tenía bastantes variantes y se decía de muchas maneras no solo al nivel nacional sino también al nivel de cada pueblo o aldea.

Dice el autor: “el resultado de clasificar los refranes alfabéticamente es una combinación incoherente que aborda distintos temas que no tienes nada que ver entre si mismos. Entonces decidí calificarlos temáticamente, y destiné este libro a los refranes relacionados con el tema de la familia desde su nacimiento hasta su muerte. “

La obra de Al-Haššāš “*Al – Usrah fi al-mathāl aš-ša3bí al-falastīnī wal-3arabī*” (= La familia en el refranero popular palestino y árabe), fue publicado en Damasco en 1988, está en 344 paginas que reúnen 873 refranes ordenados temáticamente, bien explicados y distribuidos en 79 apartados que abarcan detalladamente todos los aspectos sociales relacionados con la familia palestina. Basándose en dos de las obras maestras de la paremiología árabe: *Al-Amthāl Al-Kuwaytey-yah al muqārana* (= Los proverbios kuwaitíes comparados)²⁸⁰ y *Al-Amthāl al-Baghdadey-yah al muqārana* (= Los proverbios bagdadíes comparados)²⁸¹, el libro de AL-Haššāš contiene una

²⁸⁰ Una obra de Safwat kamāl y Ahmad al-Bašīr al-Ruumi, publicada por el centro de Atención de Artes populares, Kuwait, 1978. comprende 2293 refranes clasificados temáticamente en varios grupos.

²⁸¹ Una obra de At-takrītī, ‘Abd ar-Rahmān, publicada en Bagdad en 1967.

comparación entre los proverbios palestinos y sus equivalentes en muchos países árabes, como prueba del origen común entre los refraneros de estos países.

4.4.2. Los proverbios populares palestinos. 3áyed Muhammad Abu fardah.

Al-Mathāl Aš-ša3beya Al-Falastīney-ya (= los proverbios populares palestinos) es una colección que está en 213 páginas que reúnen 2890 refranes bien explicados y comentados. En su obra publicada en Amman en 1995, Abu Fardah, y al contrario de AL-Haššāš, opta por la ordenar los refranes alfabéticamente, y al final de la obra se adjunta un índice de refranes relacionados tanto con los meses como las cuatro estaciones del año.

4.4.3. El compendio de los refranes coloquiales palestinos. Ismá3íl Yusuf.

Aj-jáme3 fil-amthāl al-3āmeyya Al-Falastīneyya yalīhi Al-Kináyāt Al-3āmeyya Al-Mašrūha 3alā hurúf Al -Ma3jam (= compendio de refranes populares palestinos seguidos por los modismos populares explicados y ordenados según el diccionario alfabético). Sus 430 páginas reúnen más de 3 mil refranes y dichos. La obra de Yusuf se publicó en la capital jordana Aman el año 2002

4.5. Los refranes como representación social.

Dentro de la literatura oral- conocida también como literatura folclórica- se sitúa el rico ámbito del refranero popular. Los refranes y por extensión los refraneros son parte del folclore oral tradicional cuya presencia, de una u otra forma, ha perdurado hasta nuestros días. Sin duda, este género de tradición oral ha gozado de mayor prestigio en la cultura árabe, tal vez por ser considerado el más serio y alejado de la ficción, y próximo a la sabiduría. Carrascosa (2003: 40).

El refrán ha sido la primera forma de expresión de la sabiduría del pueblo (Amades, 1980: 10)²⁸². En la cultura popular, los dichos y refranes²⁸³ son mensajes orales que transmiten "el saber popular" y la tradición cultural. La función central de sus sentencias es concretar situaciones para aconsejar y recomendar actitudes y comportamientos, y para señalar problemas sociales concretos de la realidad cotidiana. (Poncela Fernández, 2002: 29).

Los refranes constituyen una enseñanza viva, un discurso normativo. Son aparte de la construcción lingüística del modelo cultural de una sociedad dada. Describen, interpretan, orientan, evidencian y perciben, con su característica agudeza y brevedad, los dogmas de hacer o de pensar de determinado grupo social o de un sistema sociocultural en su conjunto.

Los refranes datan de época muy antigua. Afirma Poncela Fernández (2002, 32) que eran usados por lo menos desde las primeras culturas estatales allá por la lejana Mesopotamia del tercer milenio antes de nuestra era, aunque quizás sean más

²⁸² Amades, Joan (1980): *Les millores rondalles populars catalanes*. Barcelona, Selecta.

²⁸³ A veces también denominados proverbios, aforismos y sentencias, además de dichos, pero cuya terminología y sentido semántico es amplio y difuso, por lo cual se ha seleccionado el concepto más apropiado y correcto aquí considerado, que es el de refrán, y en alguna ocasión, y para variar, se empleará el vocablo, con el mismo sentido.

conocidos los que se recogen en las obras escritas de la Grecia clásica y por autores posteriores, como los romanos.

En resumidas cuentas, el "refrán" es una afirmación concisa, de uso popular, que, por lo general, expresa las creencias y las ideas recibidas en una comunidad. Muchos proverbios han arraigado en el folclore y se han transmitido por vía oral.

Es muy frecuente que proverbios que pertenecen a las diferentes culturas y lenguas del mundo expresan la misma enseñanza. Tanto La Biblia en el Cristianismo como El Corán en el Islam son fuente de un gran número de proverbios²⁸⁴ tienen su origen en textos de tipo moral o didáctico; se introducen por vía culta en obras de gran difusión; se transmiten por lengua popular y, tras algunas modificaciones, quedan acuñados de forma invariable en la lengua, lo que les permite volver de nuevo al texto escrito y a la lengua culta²⁸⁵.

4.5.1. Características y definición de 'refrán'.

Antes de todo cabe señalar que el proceso de la definición del refrán se considera como una de las problemáticas más familiares en el mundo lingüístico-fraseológico, realidad que viene reflejada en el gran número de definiciones que fueron presentadas para responder a la siguiente pregunta: ¿Qué es un refrán? . Y a pesar de estas distintas definiciones todavía el hecho de definir el refrán, aislarlo y distinguirlo de otros productos fraseológicos como los aforismos, adagios, proverbios, apotegmas, etc., sigue siendo un escollo con el que se enfrenta todo aquel que se adentra en el mundo paremiológico.

Se han dado numerosas definiciones de "refrán" y proverbio" teniendo en cuenta su forma o contenido. A pesar de todo este esfuerzo, Ruiz Moreno (1988: 22)²⁸⁶ cree que ninguna definición puede decirse que sea totalmente válida y aplicable en todos los casos. La dificultad desde su punto de vista radica en la propia naturaleza del proverbio, cuyas características permiten que a través de él se manifiesten toda clase de experiencias, opiniones y sentimientos, y que su intencionalidad sea muy diversa.

La universalidad del refrán es uno de sus rasgos más característicos. Los refranes son universales en lo relacionado tanto con su función como con el contenido, dado que los refranes abordan todos los aspectos de la vida humana. También es universal en su forma, que se caracteriza por un lenguaje común y un léxico sencillo, a pesar de llevar una gran carga expresiva y connotativa. El éxito de cualquier refrán depende según Ruiz Moreno (1988: 22) de otras tres características imprescindibles: brevedad,

²⁸⁴ Véase el respecto Caballero, Alberto Gonzáles. (1986): " Influencia de la Biblia en los refranes españoles". En *Estudios eclesiásticos*, Vol. 61, N.º. 237, 1986 , Págs. 173-217; De la Peña, César (2006): *Proverbios Bíblicos y Refranes Españoles*. Bloomington, IN (USA): Trafford Publishing; Galvez, Eugenia: *Los amtal en el Corán*. Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro. Granada, 1995, II, 1187 – 89; Castelló, Francesc: (1997): *Proverbios y aforismo del Islam*. Ediciones de Francesc Castelló.

²⁸⁵ "Proverbio", *Enciclopedia Microsoft ® Encarta ® 2000*. © 1993-1999 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

²⁸⁶ Ruiz Moreno, Rosa María (1998): *Refranes egipcios de la vida familiar: comentados y comparados con refranes españoles*. Dpto. de Estudios Semíticos, Estudios Árabes Contemporáneos. Univeridad de Granada. Granada-España.

agudeza y empleo de imágenes atractivas. Sintácticamente, la construcción del refrán suele ser bimembre, incluso unimembre.

La medida, el ritmo y la rima son tres elementos que contribuyen muy efectivamente a retener y conservar el refrán en la memoria colectiva, por eso “los proverbios más genuinos y antiguos son los métricos”, que se caracterizan por los artificios poéticos citados y por la existencia de metáforas, símiles y aliteraciones.

En cuanto al sentido, los refranes están llenos de vida, señales e indicios que aluden indudablemente a las costumbres y tradiciones de la gente, sus creencias, su modo de percibir las distintas realidades y actuar con ellas. Muchos han sido los lingüistas árabes que han insistido en sus definiciones del refrán en sus aspectos sociales.

Para Abdul-Karím Al-Haššāš (1988: 11)²⁸⁷, uno de los autores de las recopilaciones sobre las que se basa este trabajo de investigación, el refrán es “la quintaesencia de las experiencias de los pueblos y el depósito de su sabiduría durante muchos años.”

Según Ahmad ‘Aqabāt²⁸⁸ los refranes son “sólidas normas que los antepasados nos han dejado para desenvolvernos en nuestra vida social”, y que son resultados directos de las circunstancias que les rodeaban a lo largo de su vida, circunstancias que llevan numerosos aspectos en común con las actuales de nuestra vida, lo que ha ayudado a que los refranes siguen vigentes hasta nuestros días.

Rovira (1989: 20)²⁸⁹ afirma que “el refrán es la sabiduría de muchos y la agudeza de uno solo”. El refrán según el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua se define de forma breve y de la siguiente forma:” Dicho agudo y sentencioso de uso común”.

Por su lado, María Moliner lo defiende en su diccionario como: "Cualquier sentencia popular repetida tradicionalmente con forma invariable”, mientras considera el proverbio como: “Frase con forma fija en que se expresa un pensamiento de sabiduría popular”. Y en cuanto a la definición de dicho escribe Moliner: “Frase hecha que contiene una máxima o una observación o consejo de sabiduría popular”.

Lo que podemos observar en estas definiciones es que tanto refrán como proverbio o dicho tienen dos cosas en común: todos tienen una forma invariable y echan raíces en la sabiduría popular, afirmaciones con la que no está de acuerdo Gregorio Doval quien afirma entender por el concepto de refrán un fruto fraseológico con las siguientes principales características:

- Es una frase independiente, breve, común transmitida oralmente, conocida y utilizada por casi todos en un definido grupo de individuos.

²⁸⁷ Al-Haššāš, Abdul karím Eíd. (1988): *Al-Ushrah fi al-mathāl aš-ša3bīy-ya Al-falastīneyya wa al-3arabey-ya*, (La familia en el refranero popular palestino y árabe). Damasco: Al-Maṭba3a Al- 3ámey-yeh.

²⁸⁸ Ahmad Aqabāt, (1966): *Ḥayāt al-nās fī amthālihīm*, (La vida de los pueblos en sus refranes). Majallat Majma‘al-Lugha al-‘Arabiyya, 20. P. 9.

²⁸⁹ Iscla Rovira, (1989): *Los refraneros de la vida humana*. Madrid: Taurus, P. 20.

- Su autor no es conocido y su origen, por lo tanto, difícil de establecer con seguridad.
- Contiene una conclusión didáctica sacada de una experiencia común.
- Generalmente está escrito en forma sentenciosa y muchas veces humorística, expresando, entre otras cosas, un consejo, una advertencia o un deseo.
- Usa muchos recursos estilísticos para lograr una imagen que se pueda recordar fácilmente. Algunos ejemplos de estos recursos son la rima, la metáfora o la aliteración. Además, si es necesario, valora la sonoridad y la rima por encima de una sintaxis correcta para facilitar su comprensión y su memorización.
- Normalmente está formado por dos frases que cada una de las cuales refuerza la idea de la otra. Con el tiempo, sin embargo, muchos refranes han perdido su segunda parte, lo que dificulta su comprensión, así como su correcto uso.

Por lo tanto, Doval²⁹⁰ se opone a la consideración, según el punto de vista de Moliner, de refrán y dicho como sinónimos. Según él, el refrán es una frase independiente, mientras que el dicho no es más que un elemento auxiliar de la lengua y, por lo tanto, no goza de una autonomía como la del refrán.

Del mismo modo la distinción entre “refrán” y “proverbio” no es una tarea fácil, por lo que se desata la polémica cada vez que se aborda este tema. Mientras el DREA apunta a que ambos conceptos denotan la misma realidad paremiológica, Doval rechaza esta opinión y enumera las siguientes diferencias entre las dos expresiones fraseológicas:

El origen del refrán es normalmente desconocido, mientras que en el caso de los proverbios se sabe normalmente quien los creó. El refrán se transmite por vía oral, mientras que en el caso del proverbio la transmisión suele ser literal.

Según J. Caseras (1993: 86)²⁹¹, el refrán consiste en:

“Una frase completa e independiente, que en sentido directo o alegórico, y por lo general en forma sentenciosa y elíptica, expresa un pensamiento – hecho de experiencia, enseñanza, admonición, etc., a manera de juicio, en el que se relacionan por lo menos dos ideas”. Más adelante añade Caseras “lleva siempre visibles las huellas de una elaboración estudiada y artificiosa”.

Con mayor perspectiva, L. Combet considera el refrán como:

“Una frase independiente, anónima y notoria que, en forma elíptica, directa o preferentemente figurada, expresa poéticamente una enseñanza o un consejo de orden moral o práctico”. (1971:58)²⁹²

Rodríguez Marín define el refrán como “es un dicho popular, sentencioso y breve, de verdad comprobada, generalmente simbólico y expuesto en forma poética, que contiene regla de conducta u otra cualquier enseñanza”.

²⁹⁰ Doval Gregorio (1997): *Refranero temático español*. Madrid: Editorial del Prado.

²⁹¹ Caseras, J. (1993): *Introducción a la lexicografía moderna*. Madrid. CSIS (tercera edición).

²⁹² Combet, L. (1971): *Recherches sur le “refranero” castillán*. Paris. Les Belles Letters. Citado en Hernando Cuadrado. « Estilística del refrán ». *Paremia* 6: 1997. Madrid, 327-332.

Por su parte, Karl Wossler²⁹³, escribe:

“El refrán es una biografía en pequeño, un trozo de espejo en el que se refleja el mundo entero, una cosa vista entre poesía y prosa. Los refranes son la poesía del hombre prosaico, aunque para el espíritu poético no sean más que mala prosa”.

Según Julio Cejador y Frauca²⁹⁴ el refrán:

“Es una frase hecha que encierra un dictamen doctrinario; por consiguiente, expresa una proposición verdadera, una verdad acerca de un hecho histórico, lo que es más ordinario, una verdad eterna”.

Enno Littmann en su introducción en la obra de P. Singer “los refranes del vulgo en Egipto, Sudan y Šam”, afirma que:

“Los refranes representan una parte de la personalidad de la lengua árabe, y manifiestan la imagen verdadera de la vida diaria de estos pueblos que hablan el árabe, porque son eco de sus pensamientos, sus sentimientos, sus deseos, su miedo y su seguridad, y sobre todo son su sabiduría diaria, y cada uno que tiene conocimiento del Oriente Próximo sabe cuánto quiere esos pueblos a sus dichos refranísticos y cómo los usan en su plática diaria, y se estallarían guerras, en muchas ocasiones, por un refrán que se dijo a tiempo, y por otro, volverían unos que estaban tristes, a reírse, solamente por escuchar otro refrán.”

Finalizamos este apartado recurriendo a la siguiente opinión de Ruiz Moreno (1988: 23)²⁹⁵ que ve los refranes como:

“Frasas, sentenciosas de origen anónimo y de transmisión oral, de carácter abstracto y polisémico, es decir, que necesitan un contexto para su total comprensión, de tal forma que un mismo refrán puede tener diversos significados según la situación en que se utilice. Sintetizan experiencias o hechos vitales comprobados de formas práctica y reiterada por cualquier grupo humano, contienen un juicio ingenioso, categórico y concluyente de las cosas, y sirven para facilitar la comprensión de cualquier idea o asunto, al mismo tiempo que conservan las tradiciones”.

4.5.2. La autoría del refrán.

El refranero constituye una de las manifestaciones lingüísticas más características de la cultura popular. Es un claro transmisor de los valores y costumbres socialmente

²⁹³ Nació el 6 de septiembre de 1872 en Hohenhein (junto a Stuttgart) y murió en Múnaco de Bavira el 19 de septiembre de 1949. Publicó una nutrida serie de estudios sobre literatura provenzal, francesa, italiana, y más tarde literatura española. Algunos caracteres de la cultura española (1941). Colección Austral, Espasa-Calpe, S.A. p. 64-65.

²⁹⁴ Cejador Y Frauca, J. (1921-1925): *Fraseología y estilística castellana*. 4 vols. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

²⁹⁵ Ruiz Moreno, Rosa María (1998): *Refranes egipcios de la vida familiar: comentados y comparados con refranes españoles*. Dpto. de Estudios Semíticos, Estudios Árabes Contemporáneos.

establecidos que nos permite obtener una valiosa información sobre la relación entre el hombre y su cultura.

Las posibles fuentes u orígenes de los refranes (mawrid al-mathāl), es una de las cuestiones más arduas dentro de los estudios paremiológicos, suponiendo además un problema generalizado a todas las lenguas. Puede desglosarse en tres interrogantes: ¿Quién dijo el refrán?

Si ya el autor de un poema o canción popular suele ser desconocido, ¿cómo no ha de serlo el autor de un proverbio cuya brevedad hace que corra de boca en boca con más facilidad que un cantar?

Por lo general, se suele desconocer el origen del proverbio, del mismo modo que su autor acostumbra ser anónimo. Para decirlo con más exactitud, son contados los casos en que se conocen los nombres de sus autores y habitualmente se trata de personalidades célebres que en gran medida beben de las fuentes del legado popular y dan forma culta a expresiones y pensamientos de uso común. Martínez Kleiser (1989)²⁹⁶ se refiere a ese anónimo autor como un “mero registrador de observaciones”. Hay una persona quien lo emite por primera vez como resultado de su experiencia, su reflexión y sus vivencias.

Desde el punto de vista de la gramática árabe, el plural interno de un “*maṣḍar*” es “*mathāl*”, cuyo significado, entre otros, es el de ejemplo, parábola o imagen, significados aplicables coránicos. Desde el punto de vista literario, los “*amthāl*” pueden ser considerados como género narrativo y didáctico que se cultiva a lo largo del Corán con intención moralizante.” Mahdi Jasim, Reyadh. (2006, 42).

La palabra árabe “*amthāl*” es también plural fracturado (irregular) de la voz *mathāl*, cuyo significado literal denota similitud, igualdad, parecido o equivalencia, y que se utiliza en árabe clásico para designar básicamente proverbios y dichos populares.

4.5.3. La contradicción paremiológica.

Como hemos podido observar a lo largo de los comentarios anteriores en que hemos abordado el tema de los refranes, éstos nos dan una enseñanza basada en la experiencia, que de ninguna manera constituyen ley científica y por lo tanto puede que dos o más refranes se contradigan entre sí mismos. Los refranes representan como sabemos de sobra una cultura popular y no todo el mundo ve las cosas de la misma forma, en los refranes también se plasma la diferencia de opiniones.

Un refrán como “Las apariencias engañan”, llama claramente a no juzgar a la gente por lo que parecen. Mientras existe otro refrán que transmite un mensaje opuesto “La cara es el espejo del alma”. ¿En qué quedamos? Tenemos el conocidísimo “Al que madruga, Dios le Ayuda”, que nos invita a levantarnos temprano, a no llegar tarde a una cita, a llegar primero. Pero por otra parte, otro refrán nos dice “No por madrugar, amanece más temprano”.

²⁹⁶ Martínez Kleiser, Luís. (1989): *Refranero general ideológico español*. Madrid, Editorial Hernando.

Ya estamos otra vez, el refrán viene a decirnos que no hay que madrugar tanto que no se acaba el mundo. Otro caso de contradicción paremiológica es el de “En boca cerrada, no entra mosca.” Que nos invita a callar o guardar silencio. Pero, por otra parte, está el refrán que nos dice “El que calla, otorga”, que nos invita a no quedarnos callados. Entonces, ¿en qué quedamos?

A estas alturas está claro que es normal que el refranero de cada cultura incluye muy normalmente unos refranes cuyos mensajes que transmiten se contradicen entre sí mismos, en la medida en que uno afirma y otro niega la misma proposición, pero ¿Por qué se contradicen tanto dos refranes?

Según Gomes. M. J (1974 [1986]: 53)²⁹⁷:

"La realidad de la contradicción paremiológica se debe a que "un refranero no es verdadero en sí mismo. Sólo cuando aplicado a una situación concreta revela su validez. Nuestro mundo, en su complejidad, genera, por consiguiente, refranes aparentemente contradictorios. Esta explicación se puede designar de interpretación situacionalmente determinada."

Por otro lado Gomes. M. J ve que otra de las causas de esta contradicción paremiológica se represente en el hecho de que “en cada sociedad existen diferentes grupos que establecen para sí mismos una moral o algunas reglas específicas. Cada grupo puede definir un conjunto de reglas que son compatibles entre sí, pero no entre las de los demás grupos. Los refranes, entendidos como un tipo de regla, también siguen este concepto, que será designado por interpretación sociológica. (1974 [1986]: 54)

Otros lingüistas como Gabriela Funk (1997)²⁹⁸, remite, además de la interpretación situacionalmente determinada y la interpretación sociológica, la existencia de paremias contradictorias a dos causas principales: la interpretación epistémica y la exclusión estadística:

Cada uno tiene una determinada percepción del mundo, que afecta sus expectativas y sus comportamientos. Por ejemplo, hay personas optimistas y pesimistas, generosas y egoístas. Así, los refranes pueden reflejar diferentes modos de vida. A esta concepción llamamos interpretación epistémica.

Un texto no es realmente un refrán si no es suficientemente conocido. En este caso, hablamos de exclusión estadística.

4.5.3.1. La contradicción paremiológica en el refranero palestino.

Al igual de lo que pasa en el caso de los refraneros que pertenecen a otras lenguas, la contradicción paremiológica se reproduce también en el refranero palestino, como

²⁹⁷ Gomes, M. J. (1974=1986): *Nova Recolha de Provérbios Portugueses e Outros Lugares Comuns*. Fernando Ribeiro de Mello. Lisboa: Edição Afrodita. (2ª Edição) 53-54.

²⁹⁸ Gabriela Funk. (1997): *Condiciones para el uso de paremias contradictorias. Estudio empírico*. Paremia, 6: Madrid, 245-250.

prueba de que la creación de estas paremias fue influenciada por factores geográficos, históricos, económicos y sociológicos distintos y contradictorios entre sí mismos.

4.5.3.1.1. Ejemplos de la contradicción paremiológica de nuestra recopilación:

Entre los refranes relacionados con el tema de la tribu presentamos los siguientes ejemplos contradictorios. Mientras algunos refranes destacan la importancia de la tribu como protección y seguridad para el individuo como en los siguientes ejemplos:

- ربعك ربيعك
rab3ak rabí3ak
Tribu tuya, primavera tuya
Tus familiares son tu primavera.
La importancia de la tribu.
(Al- Haššāš, 1988: 272)

- ما يطبق على العين إلا جفونها
má yuṭbuq 3alal-3en el-lá jfínha
No se cierra sobre el ojo salvo párpados suyos
Sólo los propios párpados del ojo lo protegen
La familia es la única institución capaz de proporcionar protección al hombre.
(Al- Haššāš, 1988: 275)

- ما يحمل همك إلا اللي من دمك
má yehmel ham-mak el-la el-lí men dam-mak.
No se lleva preocupación tuya salvo el que de sangre tuya
Sólo tus familiares se preocupan por tus problemas
El apoyo y el respaldo entre los familiares.
(Al-Yusuf, 2002: 332)

Otros refranes critican a la tribu y avisan de la maldad de sus miembros:

- الأقارب عقارب
el-aqáreb 3aqáreb.
Los familiares escorpiones
Los familiares son igual que unos escorpiones.
La peligrosidad de los familiares.
(Al-Yusuf, 2002: 40)

- سوس الخشب منه و فيه
súsel-khal men-nu u fih
Carcoma la madera de ella y en ella
La carcoma de la madera sale de ella.
Son los propios familiares que causan los problemas dentro de la familia
(Al-Yusuf, 2002: 203)

- دود الخل منه و فيه
dudel-khal men-nu u fih
Gusanos el vinagre de ella y en ella
Los gusanos del vinagre salen de él

Son los propios familiares que causan los problemas dentro de la familia
Fuente oral

- عداوة الاقارب مثل لسع العقارب

3adāwetel-aqāryeb methel las3el-3aqāreb.

Enemistad los familiares como picadura los escorpiones

La enemistad de los familiares es tan dolorosa que las picaduras de los escorpiones.

Las peleas ínter-familiares son dolorosas.

(Al-Yusuf, 2002: 246)

En cuanto al polémico tema de la mujer, son numerosos los refranes que la critican y la acusan de ser mala, astuta y tonta:

- النسوان شعور طويلة و عقول قصيرة

en-iswán š3úr tawīleh u 3uqúl qašīreh

Las mujeres: cabello largo y mente corta.

La mujer tiene largo el cabello y corto el entendimiento.

(Fuente oral)

- المرأة بنص عقل

el-mara benus 3aqel

La mujer con medio cerebro

Las mujeres sólo tienen medio cerebro. Son carentes de cordura y buen seso.

(Abu Fardeh, 1994: 143)

- النسوان حبال ابليس

en-niswán hebál eblīs

Las mujeres cuerdas el diablo

Las mujeres son las cuerdas (riendas) del diablo

(Abu Fardeh, 1994: 43)

- النسوان صغيرات مثل صغيرات الحيايا

en-niswán segírát methles-gírát el-hayaya

Las mujeres como las pequeñas las serpientes

Las mujeres jóvenes son como crías de víboras

(Fuente Oral)

Otros refranes destacan su importancia para el hombre, y la alaban calificándola del alma de la casa:

- المرأة زينة البيت

el-mara zīnetel-bít

La mujer adorno la casa

La mujer es el adorno de la casa

(Al-Ḥaššāš, 1988:100)

- البيت بلا مرة كله مرمره

el-bít balá mara kul-luh marmara

La casa sin mujer toda su amargura

La mujer es el alma de la casa, y su ausencia lo convierte en un infierno.

(3alámeh, 2000:58)

• البيت بلا مرة جسم بلا روح
el-bít bala mara jesem balá rúh
La casa sin mujer, cuerpo sin alma
La mujer es imprescindible en casa.
(‘Alámeh, 2000:58)

Y para el hombre, la mujer sirve como riendas para sujetar y frenarle, a través de las consultas y los consejos que le da, su precipitación y su impulsividad.²⁹⁹

• الزلمة بلا مرة مثل الحمار بلا رسن
ez-zalameh balá mara methel-lehmár balá rasan
El hombre sin mujer como el burro sin brida
El hombre sin mujer, burro sin brida
(‘Alámeh, 2000:11)

Respecto al matrimonio, vemos que en algunos refranes es un paso imprescindible que tiene fundamento religioso:

• الزواج قبل الحج
Ez-zawáj qablel-haj
El matrimonio antes la peregrinación
Es preferible casarse a realizar la peregrinación
(Al-Hasššāš, 1988:36)

• الزواج نص الدين³⁰⁰
Ez-zawáj nušid-dín.
El matrimonio mitad la fe
El matrimonio es la mitad de la fe (Islámica).
(Al-Hasššāš, 1988:36)

Hablando del matrimonio, son numerosos los ejemplos en el refranero palestino que aconsejan contraer matrimonios carnales, o sea, entre personas de la misma familia:

• عليك بالدرب لو دارت و بينت العم و لو بارت
3alik beddarb law dárat u bebentel-3am law bárat.
Elige el camino aunque se de (la vida) vueltas y la prima paterna aunque se quede solterona
Acomódate a los tiempos y a las circunstancias y cástate con la prima aunque sea solterona
(3alámeh, 2000:13) (Abu Fardeh, 1994: 135)

²⁹⁹ La idea de este refrán se contradice completamente con la de otros refranes anteriores donde se aconseja al hombre que descarte y no haga caso a los consejos y las opiniones de su mujer en relación con los asuntos familiares tanto de carácter tanto social como económico, o de cualquier otro carácter.

³⁰⁰ término que traducido como “religión” resulta confuso. El *dín* es una actitud social, una forma de enfrentarse a lo Absoluto. Es de la familia léxica de *dín*, “deuda”. El *dín* es el cumplimiento de una deuda. No de una deuda con Dios, sino con el mundo y con uno mismo. *dín* es también la Revelación, el conjunto de enseñanzas y prescripciones con las que los musulmanes se caminan hacia la Unidad. Es de la raíz de un verbo con sentidos diversos: “endeudarse, prestar, imprimir, retribuir, someterse, juzgar...”.

- بنت العم بتصبر على الجفا و الغريبة بدها تدليل

bentel-3am betesbur 3aj-jafa wel-garibe bedhá tadril

Hija del tío tiene paciencia sobre la distancia y la ajena quiere mimo

La prima aguanta los momentos difíciles y vivir lejos de su familia, mientras a una mujer que no procede de la familia hay que cuidarla muy atentamente y tratarla con mucha delicadeza

(3alámeh, 2000:13) (Abu Fardeh, 1994: 83)

Mientras otros refranes avisan de los matrimonios carnales:

- خوذ من الزرايب و لا تاخذ من القراب

khudh menez-zaráyeb wa la tákhudh menel-qaráyeb

Coge de los corrales y no cojas de los familiares

Más vale que te cases con una bestia que con una mujer familiar

(3alámeh, 2000:14)

- أردا الحموات العمات و الخالات

ardal-hamawát el-3am-mat wel-khalát

Peor las suegras las tías paternas y las tías maternas

Más te vale que no te cases con una prima, porque tu suegra será en este caso la peor de todas

(3alámeh, 2000:14)

- بارك الله في الزرعة القريبة و في المرأة الغربية

báral-láh fez-zar3a el-qaríbeh u fil-mara el-garíbeh

Bendice Dios en el sembrado cercano y en la mujer ajena

Tener una granja cercana y una mujer que no procede de la misma familia facilita mucho la vida

(Al-Hasšāš, 1988:49)

En el siguiente refrán nos avisa de no dar a la mujer el derecho de escoger marido porque según él las mujeres no saben elegir:

- ان دشروا البننت على خاطرها لا بتاخذ طبال لا زمار

en daš-šarul-bent 3alá kháterhá lá btakhud tab-bál lá zam-már

Si dejan la hija sobre su opinión se casa con tamborilero o con flautista

Las consecuencias de escoger el marido por la propia mujer sin la intervención familiar suelen ser desastrosas. No hay que permitir a la mujer tomar decisiones.

(‘Alāmeh, 2000:41)

Por otro lado, otro refrán llama a que hay que respetar la decisión de la mujer y darla toda la libertad para elegir el futuro marido como medida de proteger el *3erd* (la honra) de la familia:

- اذا بدك تصون العرض و تلمه جوز بنتك للي عينها منه

edhá bed-dak tsún el-3ard wetlem-muh, jaw-wez bentak lal-lí 3ínhá men-nuh

Si quieres guardar y recoger tu *3ard*, casa tu hija a quien su ojo de él

Si quieres proteger tu dignidad, casa a tu hija con quien ella quiera.

Un llamamiento a las familias para que garanticen el derecho de sus hijas a escoger marido y no imponerle un marido en contra de su voluntad.
(Al-Haššāš, 1988:9) (3alámeh, 2000:41)

En el refranero palestino existen paremias que aconsejan a la mujer de casarse con un viejo rico antes que con un joven pobre:

- خذي ختيار يدلك و لا تاخذي شاب يدلك
khudhí khetyár ydal-lelek walá tákhdhí šáb ydhal-lelek.
Coge un mayor de edad te mimas, y no cojas un joven te humilla
Cásate con un hombre mayor que te cuida y no con un joven que te hace sufrir
(3alámeh, 2000:17)

Otros refranes lo contradicen:

- تجوزي من السوق و لا تتجوزي مال في الصندوق
tajaw-wazí menes-súq walá tetjaw-wazí mál bes-sandúq
Cásate del mercado³⁰¹ y no te cases dinero en la caja
Más vale un marido joven pobre trabajador en el mercado, que un viejo rico
(3alámeh, 2000:178)

- خذي أبو حيلة و لا تاخذي أبو ذخيرة
kúdhí abú hileh walá takhdhú abú dhakhíreh
Coge padre de fuerza y no cojas padre de munición (riqueza)
Cásate con un joven fuerte, no con un viejo rico
(3alámeh, 2000:18)

³⁰¹ Un hombre del mercado es una metáfora que hace alusión a un hombre capaz de moverse y trabajar.

5. LA FAMILIA EN LA TRADICIÓN PAREMIOLÓGICA PALESTINA.

Los estudios sobre la familia han sido realizados en función de las diferentes perspectivas e intereses de los autores que se han ocupado de ella. Los diversos enfoques dejan traslucir no sólo la evolución de la familia, sino también las transformaciones sociales que subyacen a ella. Universalmente, la familia es importante porque es una fundación donde una persona aprende los modos para vivir con los otros, su historia, su lengua y las tradiciones de su entorno.

En las sociedades árabes, cuando hablamos de la familia, se trata normalmente de esta institución en su sentido más amplio: la familia ampliada o extensa Muhawi y Kanaana (2001). Es la institución más básica de la sociedad, y el marco social al que uno debe la mayor lealtad.

Nydell (2006: 71, 73) afirma:

"La sociedad árabe está construida alrededor del sistema de familia ampliada. Las personas sienten una fuerte relación con la totalidad de sus parientes - tías, tíos y primos - no sólo con su familia más inmediata. El grado en que todas las relaciones de sangre son englobadas por una unidad de familia varía entre las familias, pero la mayoría de los árabes tienen más de un centenar de familiares "bastantes cercanos".³⁰²

"La familia es el fundamento de las sociedades en Medio Oriente, y la seguridad de la familia es esencial. La paz y la seguridad ofrecidas por una unidad familiar estable son altamente valoradas y vistas como esenciales para el crecimiento espiritual de sus miembros. Un armonioso orden social es creado por la existencia de familias ampliadas. Las familias fuertes crean comunidades fuertes y apoyan el orden social."³⁰³

La pertenencia a una familia bien conocida e influyente garantiza la aceptación social y es a menudo crucial para los miembros en la obtención de una buena educación, encontrar un buen trabajo, o de tener éxito en los negocios. Los árabes son muy orgullosos de sus vínculos familiares.

Nydell (2006: 72) agrega que *"La reputación de cualquier miembro de un grupo familiar se refleja en todos los otros miembros. Una conducta imprudente de una persona o una falta de juicio podría dañar el orgullo de sus parientes, la influencia*

³⁰² Texto original en inglés: "Arab society is built around the extended family system. Individuals feel a strong affiliation with all of their relatives—aunts, uncles, and cousins—not just with their immediate family. The degree to which all blood relationships are encompassed by a family unit varies among families, but most Arabs have over a hundred "fairly close" relatives."

³⁰³ Texto original en inglés: "The family is the foundation of Middle Eastern society, and family security is essential. The peace and security offered by a stable family unit is greatly valued and seen as essential for the spiritual growth of its members. A harmonious social order is created by the existence of extended families. Strong families create strong communities and underpin social order."

*social, y las oportunidades de matrimonio.*³⁰⁴ Por esta razón, el honor familiar es la mayor fuente de presión sobre un individuo para que se adapte a los patrones de conducta aceptados, y uno se acuerda constantemente de su responsabilidad de defender ese honor.

5.1. Las características de la familia palestina: numerosa, patrilineal, patriarcal, endógama y patrilocal.

Este capítulo va referido exclusivamente a la familia palestina, donde procuramos estudiar la posición y las funciones de sus miembros intentando profundizarse en los aspectos económicos, sociales, ideológicos y psicológicos. Además procuramos identificar la distribución de roles en el interior de la familia y sus funciones y obligaciones económicas, sociales, ideológicos hacia sus integrantes.

Todo este proceso se llevará a cabo basándose en el reflejo de tales aspectos en la fraseología (especialmente refranes y dichos populares) y el legado lingüístico del pueblo palestino. Con ello se intenta comprender cómo factores como la diferencia biológica – la de género sexual – y la edad fundamentan y/o se entrecruzan con un conjunto de factores sociológicos e ideológicos para configurar y significar el ser hombre y el ser mujer, también el ser marido, mujer abuelo, abuela, hijo, hija, etc.

Es conveniente antes de todo delimitar lo que se considera una familia tradicional palestina. Este grupo de personas queda formado normalmente, por el hombre, en su labor de padre y patriarca; la mujer como esposa, madre y responsable del bienestar del hogar, la gestión económica de la misma y como protagonista, la educación de los hijos, y los hijos. En muchos casos hay que añadir a este grupo los abuelos paternos y raramente, los maternos.

Muhawi y Kanaana (2001: 20) destacan en el siguiente párrafo las características generales de la familia palestina:

*"La familia palestina extendida ha tenido tradicionalmente tres o más generaciones que viven en las proximidades como una unidad económica, intercambiando todos los ingresos y gastos, con la máxima autoridad que yace en las manos del patriarca que la encabeza. Es patrilineal porque la descendencia es trazada por el padre, patrilineal porque sólo los familiares por parte de padre se consideran parientes en el sistema formal de relaciones y patrilocal porque la mujer abandona a su familia para vivir con la de su marido. El criterio de la endogamia permite a un hombre casarse con su (paralela patrilineal) prima hermana, mientras que el de la poligamia le permite, bajo ciertas condiciones, casarse con más de una esposa".*³⁰⁵

³⁰⁴ Texto original en inglés: "The reputation of any member of a family group reflects on all of the other members. One person's indiscreet behavior or poor judgment can damage his or her relatives' pride, social influence, and marriage opportunities."

³⁰⁵ Texto original en inglés: "The extended Palestinian family has traditionally had three or more generations living in close proximity as one economic unit, sharing all income and expenses, with ultimate authority lying in the hands of the patriarch who heads it. It is patrilineal because descent is traced through the father, patrilateral because only the relatives on the father's side are considered relatives in the formal system of relationship, and patrilocal because the wife leaves her own family to live with that of her husband. The criterion of endogamy permits a male to marry his (patrilateral

Según Ata (1986: 52)³⁰⁶, el número medio de los niños para la familia palestina es de 4.9, y es curioso que no se detectaron diferencias significativas entre el número medio de hijos entre las zonas rurales, por un lado, y las zonas urbanas por otro.³⁰⁷

Tanto la patrilinealidad como la patrilateralidad definen la realidad social de los descendientes del patriarca, proporcionándole una base ya preparada para interactuar con otros, tanto dentro como fuera de la familia. El vínculo patrilineal es la base sobre la que se edifica todo el sistema. Los individuos son rara vez mencionados por sus primeros nombres: los hombres casados con hijos se conocen como "Padre de Fulano" (*Abu flán*), las mujeres como "Madre de Fulano" (*Im flán*).

Al respecto Muhawi y Kanaana (2001: 14) argumentan que:

*"Según la práctica palestina, un nombre completo necesita consistir en no más del nombre de una persona, seguido por el nombre de su padre. El hijo mayor, por lo general, da a su primer hijo el nombre de su propio padre, lo que confirma para el abuelo la continuidad de su línea durante toda su vida. De hecho, incluso antes de que sean casados o tengan hijos, los hombres palestinos todavía pueden ser llamados "El padre de (nombre de su propio padre)" anunciando con anticipación el nombre que va a tener su hijo."*³⁰⁸

La endogamia o el matrimonio carnal³⁰⁹, o sea entre primos hermanos, es una de las costumbres más comunes en la familia palestina, y a la vez, una de las características de esta familia:

"The practice of maintaining family ties through 'blood marriage' has been common in most Middle Eastern cultures since the early days of civilization."
Ata, (1986: 60).

La endogamia, está fundamentalmente relacionados con un de las características de la familia palestina, la patrilocalidad, o sea, que los varones suelen vivir, tras casarse, en la misma casa de la familia o cerca de ellas. Esta característica es consecuencia del sistema patrilineal basado en la relación entre el padre y sus hijos varones.

Según Ata (1986: 119):

parallel) first cousin, while that of polygyny allows him, under certain conditions, to marry more than one wife

³⁰⁶ Ibrahim Wade, Ata. (1986): *The west bank palestinian family*". London: KPI

³⁰⁷ Learner, D. (1958): *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, New York, the Free Press.) afirma que el pueblo palestino tenía durante los cincuenta del siglo pasado la tasa de natalidad más alta en el mundo: 54 per cada mil habitantes.

³⁰⁸ Texto original en inglés: "According to Palestinian practice, a full name need consist of no more than a person's, name followed by the first name of his or her father. The oldest son will usually name his firstborn son after his own father, thereby confirming for the grandfather the continuity of his line during his lifetime. Indeed, even before they are married or have children, Palestinian men may still be referred to as "Father of (name of his own father)" in anticipation of their having sons."

³⁰⁹ Hablamos más ampliamente sobre este fenómeno social en el capítulo que aborda el matrimonio en la sociedad palestina.

*"La estructura familiar en Palestina es una réplica de cualquier hogar patrilineal, es decir, aquel en el que la familia extensa está compuesta por el padre y sus descendientes varones que residen patrilocalmente después del matrimonio. De ello se deduce que al unir las generaciones pasadas, presentes y futuras en la base de la herencia patrilineal, la relación entre marido y mujer es influida por el carácter colectivo de la familia"*³¹⁰

Citando a Muhawi y Kanaana (2001:17):

*"Una mujer puede casarse fuera de su familia, pero su familia política siempre la considera una extraña porque ella no pertenece a la red patrilineal de relaciones que define la identidad social de ellos: no es una de ellos. Así pues, dada una opción, una mujer siempre prefiere quedarse tan cerca de su familia paterna como sea posible, porque a diferencia de la endogamia, no requiere, sino que simplemente favorece el matrimonio entre los primos. La patrilocalidad deja otra opción: la novia debe trasladarse a la casa de su marido."*³¹¹

Este requisito (el de trasladarse la mujer a la casa de la familia de su marido) como puede ser percibido inmediatamente, tiene importantes implicaciones para nuestra comprensión de las mujeres y su comportamiento en el hogar. En ningún momento de su vida una mujer es considerada como quien vive en su propio espacio. Cuando ella está soltera, vive en la casa de su padre, y después del matrimonio, en el de su marido.

5.2. La solidaridad entre parientes y la lealtad a la familia como institución.

La familia árabo-palestina se caracteriza por un alto nivel de solidaridad entre sus miembros. Desde las primeras etapas de su formación, la familia inculca en sus miembros que compartan un objetivo común: la unidad y la solidaridad de esta institución social, que ellos reconocen como la base para su existencia económica e identidad social.

Como una unidad, también se convierte la familia en su refugio y su fuente de fuerza (*ʒezwe*) contra el mundo exterior. Los miembros de una familia son muy dependientes el uno del otro emocionalmente, y estos lazos continúan durante toda la vida de una persona. Algunas personas se sienten más cerca de sus hermanos y hermanas, y confían en ellos más que en sus cónyuges.

Al respecto, afirma Nydell (2006: 71) *"se espera de los miembros de una misma familia que se apoyen mutuamente en las disputas con los extranjeros. A pesar de la*

³¹⁰ Texto original en inglés: "The family structure on Palestine is a replica of any patrilineal household; that is, one in which the extended family results from the father and his male descendants who reside patrilocally after marriage. ³¹⁰ It follows that by linking past, present and future generations through patrilineal inheritance, the relationship between husband and wife becomes influenced by the corporate character of the family."

³¹¹ Texto original en inglés: "A woman may marry outside her family, but her in-laws will always consider her a stranger because she does not belong to the patrilineal network of relationships that define social identity for them: she is not one of them. Thus, given a choice, a woman will always prefer to stay as close to her paternal family as possible. For unlike endogamy, which does not require but merely favors first-cousin marriage, patrilocality leaves the newlyweds no choice: the bride *must* move into the household of her husband."

*antipatía personal entre los familiares, ellos deben defender el honor de los demás, enfrentar la crítica de los contrarios, y mostrar la cohesión del grupo, aunque sólo sea para quedarse bien públicamente. Las disputas familiares internas rara vez se convierten en conflictos abiertos o públicos."*³¹²

Por su parte, Al-Krenawi y Graham (2003: 85)³¹³ escriben:

*"La participación de la familia en las ayudas individuales puede ser considerable, y podría hacer la tarea del trabajador social más compleja. En las comunidades árabes y musulmanas, muchos se plantean tener en cuenta la unidad familiar como una fuente continua de apoyo. Los miembros de la familia ampliada pueden ser de gran valor también. A veces se espera que se involucren y que sean consultados en tiempos de crisis. Cuando un miembro de la familia se enfrenta a un problema, la restauración de la persona puede ser motivo de preocupación para muchos otros miembros... aunque los pueblos musulmanes árabes darían una gran importancia a la privacidad y la protegen con vehemencia, su intimidad personal dentro de la familia es prácticamente inexistente. Las decisiones relativas a la atención de salud son realizadas por el grupo familiar y no son responsabilidad del individuo."*³¹⁴

Indudablemente, el factor más primordial en la jerarquía social en Palestina es el sistema de parentesco que define tanto la posición social como las funciones y los modos de tratamiento. Partiendo de esta sólida base social, los miembros de la familia deben ser leales al orden establecido, representado por los dictados del sistema de parentesco, y que a la larga, deben aprender a armonizar sus deseos y voluntades individuales con las de la colectividad. Según (Ata, 1986: 107)³¹⁵:

"La lealtad al sistema de parentesco es una virtud fundamental entre los palestinos, de la misma manera que la es en las demás sociedades de Oriente Medio. Los individuos tienden a someterse a una eventual dependencia y apoyo de la familia extensa, por lo menos en tiempos de crisis. Obviamente, el costo emocional es considerable cuando los miembros de la familia de aprovechan las oportunidades para pedir que los favores sean correspondidos"

³¹² Texto original en inglés: "Members of a family are expected to support each other in disputes with outsiders. Regardless of personal antipathy among relatives, they must defend each other's honor, counter criticism, and display group cohesion, if only for the sake of appearances. Internal family disputes rarely get to the point of open, public conflict"

³¹³ Al-Krenawi, Alean and Graham, John R (2003: 85): "Principles of Social Work Practice in the Muslim Arab World," Arab Studies Quarterly 25, no. 4 (Fall 2003).

³¹⁴ Texto original en inglés: "The family's involvement in individual helping may be considerable, and could make the social worker's task more complex. In Muslim Arab communities, many are raised to consider the family unit as a continual source of support. Extended family members may be highly valued as well. They may be expected to be involved and may be consulted in times of crisis. When a family member experiences a problem, the person's restoration may be of concern to many other members...although Muslim Arab peoples may value privacy and guard it vehemently, their personal privacy within the family is virtually non-existent. Decisions regarding health care are made by the family group and are not the responsibility of the individual."

³¹⁵ Texto original en inglés: "Kinship loyalty ranks as a paramount virtue amongst Palestinians, the same way that it does in other Middle Eastern societies. Individuals tend to submit to an eventual reliance on and support from the extender family, at least in times of crisis. Obviously, the emotional cost becomes considerable as members of the family utilize opportunities for requesting favors to be reciprocated"

En este mismo sentido opina Nydell (2006: 71) que: "*La afiliación a la familia proporciona seguridad y asegura que él o ella nunca serán totalmente sin recursos, emocional o material. Sólo la persona más temeraria o imprudente se arriesga a ser censurado o repudiado por su familia. El apoyo familiar es indispensable en un mundo imprevisible; la familia es último refugio de una persona.*"³¹⁶

La lealtad a la familia y las obligaciones tienen prioridad sobre la lealtad a los amigos o las exigencias del trabajo. Se espera de los parientes que se ayuden entre ellos, incluso ofrecer asistencia financiera si fuera necesario. Un jefe de trabajo debe ser comprensivo si un empleado llega tarde o está ausente a causa de las obligaciones familiares. Al respecto afirma Thomas Collelo (1988: 81):

*"No es razonable esperar que un empleado árabe de prioridad a las exigencias del trabajo si éstos entran en conflicto con los derechos de la familia. La descripción de la sociedad Siria que se encuentra en el libro de Siria: Estudio de un País, es aplicable a las sociedades árabes en general."*³¹⁷

5.2.1 La "wasṭah". Una forma de solidaridad en la familia palestina.

Como en la mayoría de las sociedades tradicionales, en la palestina el individuo no posee una identidad y un valor por sí mismo; los individuos sólo son importantes por el hecho de pertenecer a un grupo o clan (*Hamúleh*), a una gran familia en la que cada cual le corresponde un papel bien definido según sea padre, madre, hijo, hija, esposa, esposa, etc. Carrascosa (2003: 69)³¹⁸

La lealtad a la propia familia (nuclear -cónyuge e hijos- y extensa -padres, hermanos, tíos, primos, resto de parientes), tiene siempre preferencia sobre las necesidades personales. Una de las características más destacadas de la familia palestina es la absoluta dependencia e integración de las personas en sus familias de tal modo que se conoce la cultura palestina como "cultura de parentesco":

"The Palestinian Arab family displayed many features that existed in complex traditional societies. Chief amongst them was the dependence of the individual on his family and his integration into it in such an intense way that the Palestinian culture was rightly termed ' a kinship culture'³¹⁹; and, in order to maintain cohesion and solidarity among family members, marriage was arranged by its elders. The newly-wedded couples were to live in the household

³¹⁶ Texto original en inglés: "Family affiliation provides security and assures one that he or she will never be entirely without resources, emotional or material. Only the most rash or foolhardy person would risk being censured or disowned by his or her family. Family support is indispensable in an unpredictable world; the family is a person's ultimate refuge."

³¹⁷ Texto original en inglés: It is unreasonable to expect an Arab employee to give priority to the demands of a job if they conflict with family duties. The description of Syrian society found in the book Syria: A Country Study is applicable to Arab societies in general.³¹⁷

³¹⁸ Véase también, Muhawi, I y Kanaana, Sh, (2001): *Qúl ya teer*. (Hábla, ave, habla de nuevo)." Birut, instituto de estudios palestinos, p. 19.

³¹⁹ Othman, A. and Redfield, R. (1952): *An Arab view of point IV*. The University of Chicago Round Table No. 749, August 3rd.

of the bridegroom's father as were their children and grandchildren." (Ata, 1986: 8).

5.2.1.1. Interrelación entre lenguaje y cultura. La sociedad del "*wastah*".

La *al-wástah*, (del verbo W-S-T, intermediar), que significa *enchufe* es una de las demostraciones de la estrecha interrelación entre la cultura y el lenguaje. También es prueba, aunque se trata de una práctica ilegal, es una de las demostración de la lealtad y la solidaridad entre los miembros de la familia extensa, y de la importancia de la familia extensa como garantía y protección para el individuo.

Sakarna y Kanakri (2005: 391)³²⁰: definen la *al-wástah*, como la práctica según la cual uno le pide de otro que le haga un favor para él para uno de sus parientes o amigos. Este favor, en la mayoría de los casos, pueda infringir los reglamentos o las normas vigentes, donde una persona puede obtener más de lo que quiere o espera. También puede ser injusto en términos de obligar a otros a perder sus derechos.

Según Danet (1990: 913)³²¹ la mayoría de las sociedades modernas tiene un término para designar el uso de las conexiones y relaciones personales. En Los EEUU esta práctica es conocida con el nombre de "pull" o "pulling string"; entre los pueblos de la ex-Unión Soviética se llama "blat", y en Perú llamado "palanca". Los italianos no pueden prescindir de la "recommandazioni". En Israel, como señaló Danet (1990), este uso es llamado lo llaman "Protektzia"³²².

Debido a la evolución alta en la sociedad árabe a la solidaridad familiar, los árabes empleados en los modernos puestos burocráticos, como los funcionarios públicos, se encuentran en una imparcialidad impersonal difícil de alcanzar debido a un conflicto con el valor profundamente arraigado de la solidaridad familiar. Escribe Thomas Collelo (1988: 82)³²³ sobre la *al-wásta* en la sociedad siria:

"No hay una sensación igualmente arraigada hacia un trabajo, un empleador, un compañero de trabajo o incluso un amigo. Existe la convicción generalizada de que los únicos fiables son los parientes de uno. Un encargado público tiende a seleccionar a sus parientes como los compañeros de trabajo o subordinados,

³²⁰ Sakarna, Ahmad Khalaf y Kanakri Mahmud: (2005): "Arabic Wasta from a Sociolinguistic Perspective". *Acta Orientalia .Akademiae Scientiarum Hungaricae*. Volume: 58, No: 4 pp. 391-407.

³²¹ Danet, Brenda (1990): "Protektzia: The Roots of Organizational Biculturalism Among Israeli Jews." *Social forces* (The University of North Carolina Press) March 1990, 68 (3), pp. 909/932.

³²² Véase al respecto: Brown, P.- Levinson, S. D. (1978): *Politeness: Some Universals in Language Usage*. In: Goody, E. N. (ed.): *Questions and Politeness: Strategy in Social Interaction*. Cambridge, CUP, pp. 256-289; Cunnigham, Robert B.- Sarayrah, Yasin K. (1994): Taming Wasta to Achieve Development. *Arab Studies Quarterly* Summer 94, Vol. 16, Issue 3, pp. 29-42; Danet, Brenda (1989): *Pulling Strings: Biculturalism in Israeli Bureaucracy*. New York, State University of New York. Series on Studies of Israeli Society. Danet, Brenda (1990): *Protektzia: The Roots of Organizational Biculturalism Among Israeli Jews*. *Social Forces* (The University of North Carolina Press) March 1990, 68(3), pp. 909-932; Farsoun, S. (1970): Family Structure and Society in Modern Lebanon. In: Sweet, Louise E. (ed.): *People and Cultures of the Middle East*. Vol. 2, pp. 257 – 307; Hymes, D. H. (2003): Models of the Interaction of Language and Social Life. In: Paulston, B. - Trucker, G. P. (eds): *The Essential Readings*. Oxford, Blackwell, pp. 30-47; Witty, Catherine J. (1980): *Mediation and Society: Conflict Management in Lebanon*. Academic Publishers.

³²³ Collelo, Thomas (1988: 82): *Syria: A Country Study*. 3 ed. (Washington DC: Department of the Army)

debido a un sentido de responsabilidad hacia ellos y por el sentimiento de confianza que les une. Los trabajadores en los establecimientos comerciales son en gran medida descendientes y familiares del propietario. La cooperación entre las empresas de negocios puede ser determinada por la presencia o ausencia de vínculos de parentesco entre los jefes de las empresas."³²⁴

La familia patriarcal palestina es fuente de protección y garantía de seguridad para sus miembros en todos los sentidos sociales, ideológicos y económicos. La práctica de hacer favores "ilegales" a parientes y familiares sobre todo ayudándoles a conseguir un trabajo independientemente de que tengan las cualidades adecuadas para ocuparlo o la capacidad de desarrollar adecuadamente el trabajo que se ofrece es una práctica muy común en la sociedad árabe.

En la sociedad palestina el "enchufe", es más conocida con el nombre de 'Vitamina w' por el inicial de la palabra *wásta*. Aun que principalmente se recurre al *wastah* en la sociedad palestina para conseguir un empleo, sobre todo en el sector público, pero entre otros favores encontramos los de acceder a la universidad pública, conseguir una beca o una subvención, alistarse en las fuerzas de seguridad o el mero hecho de anular una multa de tráfico. Al respecto puntualiza Sweet (1970: 70)³²⁵:

*"La familia extensa tradicional ofrecía a sus miembros la seguridad económica y social entre muchas otras ventajas. Uno de los muchos deberes de la familia extensa es la búsqueda de empleo para sus miembros más necesitados. Como cualquier otra sociedad árabe, pero tal vez en menor medida, en la sociedad palestina se recurre a esta práctica con tal de que uno no sea engañado en el mercado, sea ayudado para adquirir para tener un trabajo, para resolver conflictos y litigios legales, para acelerar un acción del gobierno, para establecer y mantener la influencia política y los procedimientos burocráticos, para buscar una novia"*³²⁶

Sakarna y Kanakri (2005: 392) la *el-wásta* esta clasificada en tres tipos en función de su grado de urgencia:

- Los períodos críticos: incluye el tiempo para solicitar empleo, las asignaciones, la transferencia y el cambio de los puestos de trabajo.

³²⁴ Texto original en inglés: "There is no similarly ingrained feeling of duty toward a job, an employer, a coworker, or even a friend. A widespread conviction exists that the only reliable people are one's kinsmen. An officeholder tends to select his kinsmen as fellow workers or subordinates because of a sense of responsibility for them and because of the feeling of trust between them. Commercial establishments are largely family operations staffed by the offspring and relatives of the owner. Cooperation among business firms may be determined by the presence or absence of kinship ties between the heads of firms. "

³²⁵ Sweet, L. E., (1970) *People and Cultures of the Middle East*. Vol, II, New York, the Natural History Press,.

³²⁶ Texto original en inglés: "The traditional extended family did provide its members with economic and social security amongst many other advantages. One of the many duties of the extended family is finding employment for its needy members. Like any other Arabic society, but perhaps to a lesser extent, the Palestinian society resorts to such a practice so that one is not cheated in the market place, in locating and acquiring a job, in resolving conflict and legal litigation, in winning a court decision, in speeding a government action, in establishing and maintaining political influence or bureaucratic procedures

- Los períodos normales: incluyen los períodos de trabajo diario en el que los empleados luchan por avanzar en el trabajo y conseguir una posición más elevada, tener unos buenos informes, y resolver sus problemas de trabajo.
- Los períodos urgentes: incluyen los períodos durante los cuales se producen problemas de manera abrupta, como por ejemplo, cuando el empleado causa un problema, *el-wásta* interfiere antes de que el jefe tome una decisión que podría resultar "destruktiva" para el empleado en cuestión.

Para conseguir uno o más de estos favores se suele buscar el intermediario que necesariamente tiene que llevar una relación excelente con la persona que toma la decisión al respecto, o sea, hay que buscar a *muftáh flán*, literalmente, la llave de fulano. La manera de pedirle el favor a éste tiene que ver con la naturaleza de la relación que le une con el interesado. Las llamadas telefónicas, las invitaciones a comer, o las visitas personales, son las tres vías más familiares.

A pesar de que la *el-wásta* es una práctica parcial e ilegal en la sociedad árabo-palestina, las virtudes de la lealtad al clan y la solidaridad con los miembros de la familia hacen de la *el-wásta* un fenómeno persistente.

En el árabe palestino existen algunas expresiones que se usan para designar a aquel afortunado que tiene un *wastah* o un contacto que le favorece. La mayoría de estas expresiones son somatismos:

Para referirse a alguien que tiene *wásta*h:

33. ظهره مسنود

dhahru masnúd

Espalda suya respaldada

Tener alguien la espalda respaldada

Ser un enchufado.

(Fuente oral)

34. إله ظهر

elu dhaher

Para él espalda

Tener espalda.

Ser un enchufado.

(Fuente oral)

35. واصل

wásel.

Llega (hasta arriba)

Tener contactos a altos niveles.

Ser pariente o amigo de un funcionario importante.

(Fuente oral)

36. من عيلة واصله

men 3ileh wásleh

De familia que llega (arriba)

Pertener a una familia que tiene una posición económica y social importante.

(Fuente oral)

37. بيضاته كبار

bidatu kbár

Huevos suyos grandes.

Tener los huevos grandes.

Pertenecer a una familia que tiene una posición económica y social importante.

(Fuente oral)

38. مدعوم

mad3úm

Respaldado, apoyado

Ser un enchufado.

(Fuente oral)

39. مدعوم من فوق

mad3úm men fúq

Respaldado de arriba

Tener alguien el apoyo de un superior por relaciones de parentesco.

(Fuente oral)

Y pare calificar a alguien que no tiene enchufe se usan las siguientes expresiones:

40. ما إله ظهر

má elu dhaher.

No espalda para él

No tener alguien espalda. No ser enchufado.

(Fuente oral)

41. مقطوع من شجرة

maqtú3 men šajará

Cortado de árbol

Ser alguien cortado de un árbol.

No tener parientes que le den favores.

(Fuente oral)

42. ما إله إلا الله

má elu ella al-lah

No para él salvo Dios.

Sólo tiene a Dios. No tiene enchufe

(Fuente oral)

43. واسطته الله

wástuh al-lah

Enchufe suyo Dios

Tener alguien Dios como su único enchufe. Contar sólo con Dios.

(Fuente oral)

44. حقه ماکول

haq-quh ma'kúl

Derecho suyo comido
Tiene alguien el derecho comido
La frustración de quien pierde sus derechos por culpa de la *al-wásta*
(Fuente oral)

45. حقه مهضوم
haq-quh mahdúm
Derecho suyo dirigido
Tener alguien el derecho digerido
La frustración de quien pierde sus derechos por culpa de la *al-wásta*
(Fuente oral)

Expresiones en contra de la *al-wásta*:

46. الواسطة فارطة
al-wásta fártah
Al-wásta inútil
Criticar al-wásta por sus efectos dañinos sobre los derechos de algunos.
(Fuente oral)

47. الواسطة ظلم
al-wásta dhulum
Al-wásta es injusta
Criticar al-wásta por sus efectos dañinos sobre los derechos de algunos
(Fuente oral)

48. الواسطة خراب بيوت
al-wásta kharáb byút
Al-wásta destrucción casas
Al-wásta arruina los hogares.
(Fuente oral)

5.3. El reparto de la autoridad dentro de la familia palestina.

La estructura patriarcal que caracteriza a las sociedades árabo-musulmanas lleva a que la autoridad máxima de la familia recaiga en el padre y o marido, lo cual resulta coherente con la preeminencia del hombre sobre la mujer que es establecida en el mismo Corán 4:34:

"الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ" النساء، الآية 34.

"arrijálu qaw-wámúna 3alan-nisá'e bemá fad-dala alláhu ba3dahum 3ala ba3d wa bemá anfaqu men amwálehem fas-salehátu qánetátun háfidhatun lelgaybe bemá hafedhal-lah."

"Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Alá manda que cuiden " Las mujeres, 34.

Al respecto añade Nydell (2006: 73)

*"Un hombre árabe es reconocido como la cabeza de su familia inmediata, y su papel e influencia son notables. Su esposa también tiene una esfera de influencia claramente definida, pero se encuentra, en gran medida, en la sombra del marido. Aunque una mujer árabe se preocupa por mostrar atención a su marido en público, no siempre le concede la misma sumisión en privado."*³²⁷

En el caso de la sociedad palestina, y a parte de los textos religiosos, existen criterios bien definidos que determinan y estructuran la autoridad dentro de la institución social de la familia. De hecho, La autoridad recae sobre el individuo en la base de tres criterios: el sexo, la edad, y la posición en la familia. Siguiendo estos tres criterios, y según explican Muhawi y Kanaana, (2001: 23), el reparto de poderes en la casa palestina queda de la siguiente manera:

*"La máxima autoridad reside en el hombre jefe de familia, que combina los tres: él tiene autoridad sobre todos los miembros de su familia. Las mujeres, por supuesto, no se benefician del criterio de sexo, pero sí de los otros dos. En virtud de su posición en relación con su marido, la esposa del patriarca tiene autoridad sobre todas las mujeres de la familia. Del mismo modo, la esposa del hermano mayor tiene autoridad sobre las esposas de los hermanos menores, aunque alguna de ellas pueda ser mayor que ésta."*³²⁸

Sobre el criterio de la edad como llave para conseguir la autoridad en la sociedad palestina escribe Nydell (2006: 73):

*"El estatus de una persona en la familia aumenta en función de la edad, y la mayoría de las familias tienen patriarcas o matriarcas, cuyas opiniones en los asuntos familiares tienen un peso considerable. Los niños se les enseña mostrar un profundo respeto por los adultos, un patrón que se observa en la sociedad árabe en todas las edades. Es común, por ejemplo, que los adultos se abstengan de fumar delante de sus padres o parientes mayores."*³²⁹

³²⁷ Texto original en inglés: "An Arab man is recognized as the head of his immediate family, and his role and influence are overt. His wife also has a clearly defined sphere of influence, but it exists largely behind the scenes. Although an Arab woman is careful to show deference to her husband in public, she may not always accord him the same submissiveness in private."

³²⁸ Texto original en inglés: "The greatest authority lies in the male head of the family, who combines all three: he has authority over every member of his family. Women, of course, do not benefit from the criterion of sex, but they do from the other two. By virtue of her position relative to her husband, the wife of the patriarch has authority over all the females in the family. Similarly, the wife of the eldest brother has authority over the wives of the younger brothers, even though some of them may be older than she is."

³²⁹ Texto original en inglés: "Status in a family increases as a person grows older, and most families have patriarchs or matriarchs whose opinions are given considerable weight in family matters. Children are taught profound respect for adults, a pattern that is pervasive in Arab society at all ages. It is common, for example, for adults to refrain from smoking in front of their parents or older relatives"

La vejez tiene autoridad porque impone respeto y obediencia. Con frecuencia, los refranes retiran esta obediencia ayudando a inculcar su concepto en las mentes de los jóvenes, tales como:

49. الدهن في العتاقى

ed-dehen fil-3atáqí

La grasa en las gallinas viejas

La sabiduría y otros provechos residen en los ancianos/La importancia de los ancianos en la familia

(Al-yusuf, 2002: 174)

50. أكبر منك بيوم أعرف منك بسنة

akbar men-nak byúm a3raf men-nak bsan-neh

Mayor que tú un día, más sabio que tu un año

Necesitas un año para aprender lo que ha aprendido quien te lleva un día de edad/Respetar a los mayores

(Abu Fardeh, 1994: 19)

51. اللي مالوش كبير بيقع في البير

el-lí málúš kbír beqa3 fí el-bír

Quien no tiene anciano, se cae en el pozo

El que no tiene a un anciano que le dé consejos, se cae en muchos líos.

La sabiduría y la experiencia de los ancianos.

(Abu Fardeh, 1994: 38)

52. اللي مالوش كبير مالوش تدبير

el-lí málúš kbír málúš tadbír

Quien no tiene anciano, no tiene gestión

El que no tiene cerca una persona mayor que le dé consejero, le cuesta más afrontar sus problemas y experiencias nuevas.

La sabiduría y la experiencia de los ancianos.

(Abu Fardeh, 1994: 38)

53. الشيب وقار

eš-šíb waqár

Las canas degnidad

Tener canas no es un defecto sino una virtud

Los ancianos presumen de ser canosos

(Fuente oral)

54. الشيبة هيبة

eš-šíbeh híbeh

Las canas prestigio

Las canas dan prestigio a los ancianos

Los ancianos presumen de ser canosos

(Al- Haššāš, 1988: 230)

55. الكبير كتاب الصغير

el-kbír ketáb eš-sgír

El mayor libro el pequeño

El mayor es el libro del pequeño
Los mayores deben enseñar a los más pequeños de su sabiduría y experiencias.
(Al- Haššāš, 1988: 232)

56. احترم كبيرك يحترمك صغيرك
eḥtạrem kḅirak yẹḥtermak sạg̣irak
Respetar mayor tú respeta tú menor tú
Respetar a los mayores que tú y te respetarán los mayores que tú.
Respetar a los mayores.
(Al- Haššāš, 1988: 234)

Una vez más, desde la perspectiva de la familia extensa, la identidad es colectiva. A través del respeto hacia la tradición y la edad, los individuos son socializados desde la infancia para que armonicen su voluntad con la de la familia. Afirma Muhawi y Kanaana, (2001: 31) que:

"Los individuos son educados para que se perciban a sí mismos tal y como lo hacen los demás, así como ajustar sus actos a la aprobación de los demás. Los comportamientos insólitos, el individualismo, o la desobediencia a la autoridad traen consigo castigos que van desde lo físico a lo psicológico, como la demostración de desagrado, reproches, censura pública u ostracismo social."³³⁰

Debido a que la autoridad regula el comportamiento, saber cómo funciona nos ayuda a comprender mejor la visión de los palestinos del mundo. Concretamente, se basa en un sistema de premios y castigos, según unos valores culturales profundamente arraigados, como lo son el respeto por la tradición y por las personas ancianas, así como la obediencia a la autoridad de los padres.

En ese sentido, un hombre, por ejemplo, puede ofenderse si alguien cree, erróneamente, que es más joven de lo que realmente es. Asimismo, los niños son obligados, desde una edad muy temprana, a besar las manos de sus padres, tíos y abuelos. Incluso los hombres adultos lo hacen como una señal de obediencia y respeto. En la medida en que el comportamiento del individuo se atiene a las reglas, es premiado por las madres que siempre están pidiendo la bendición divina para sus hijos.

La cuestión de la autoridad también es relevante para la relación del individuo con la sociedad. La familia extensa trata con el mundo exterior, como una unidad corporativa, porque, en última instancia, es responsable de la conducta de sus miembros. Los apoya materialmente, les da refugio y los ayuda en caso de conflicto. A cambio, la familia debe ser capaz de contar con la lealtad de los miembros, porque, de lo contrario, su viabilidad como unidad y su compromiso con las obligaciones sociales y legales podrían resultar amenazados.

³³⁰ Texto original en inglés: "They are encouraged to perceive themselves as others see them and to validate their experience in terms of the approval of others. Standing out, doing things differently, or disobeying authority bring punishments ranging from the physical to the psychological, such as the show of displeasure, reproach, public censure, or social ostracisms."

Sobre la relación lealtad-autoridad en la familia palestina citamos a Muhawi y Kanaana, (2001: 31)

*"Supongamos que el patriarca de una familia quiere casar a su nieta con un varón que pertenece a otra familia. Se espera que tal matrimonio cuente, no sólo con el consentimiento del patriarca, sino también con el del padre de ella (el hijo del patriarca), aunque no lo haya consultado con él antes. Del mismo modo, el jefe de la familia que recibe la oferta de matrimonio debe poder contar con el consentimiento de todos los interesados. Por lo tanto, los miembros de una familia actúan como conjunto y no como elementos independientes."*³³¹

Cabe señalar que en la mayoría de las familias árabes, los padres mantienen un contacto muy estrecho con sus propios padres y con sus hermanos y hermanas. Por esta razón, los niños árabes crecen experimentando una constante interacción con parientes mayores, incluidos con los abuelos que viven a menudo en la misma casa.

Nydell (2006: 74) ve en esta práctica una ventaja para el sistema de autoridad de la familia sobre sus individuos porque contribuye a la transmisión de los valores sociales de una generación a otra, como la influencia de los parientes de más edad está continuamente presente. Relativamente pocos adolescentes jóvenes árabes se rebelan contra los valores y deseos familiares, pero ciertamente no hasta el punto común en las sociedades occidentales.

Sabemos ya que en la sociedad tradicional palestina, un individuo puede tener un mayor o menor grado de poder y competencias en función de tres criterios: el sexo, la edad, y el rol que desempeña dentro de la estructura familiar. Estos tres criterios son aplicables en el caso del padre o el abuelo paterno, figuras que tienen un poder absoluto sobre los demás.

Saber el reparto de poderes dentro de la sociedad palestina nos podría servir para entender la situación social de las mujeres dentro de la misma. Por lo tanto, las mujeres sólo ejercen su limitado poder sobre otras mujeres como las hermanas más pequeñas, las hijas, las sobrinas, las nietas, las nueras y las cuñadas.

Ata, (1986: 8) opina que: "En la familia palestina, el poder y la autoridad se distribuyen en función de la edad y el sexo. Los varones de edad avanzada, como consecuencia, gozan del nivel más alto de autoridad, dependencia y represión. Al mismo tiempo, las mujeres deben respetar sus obligaciones prescritas, entre las cuales figuran la obediencia al marido y el cuidado de los niños."³³²

³³¹ texto original en inglés: "If, let us say, the head of one family were to promise his granddaughter's hand to the head of another family, he must be able to count not only on her approval but also on that of her father, his son, even if the younger man was not consulted ahead of time. Similarly, the head of the family receiving the offer must be able to count on all those concerned to accept it. Therefore, the family exhibits a proprietary interest in its members, viewing them not as independent agents but as resources."

³³² Texto original en inglés: "In the Palestinian family, power and authority were distributed according to age and sex. Elderly males, as a consequence, espoused the highest form of authority status, dependency and repression. At the same time, women were to observe prescribed roles and obligations. Amongst, these obligations were obedience and care of children."

En el mismo sentido, escriben Muhawi y Kanaana (2001: 18):

*"El hecho de que, en virtud de su género, las mujeres no participan en definir la línea de la descendencia familiar, esto, sin embargo, no quiere decir que no tienen ningún poder en la sociedad palestina."*³³³

No es necesario que porque las mujeres árabes no son muy visibles en público, su influencia es igualmente restringida en la vida privada. Según Nydell (2006: 48):

*"Dentro de la familia, las mujeres gozan de una buena parte del poder. Por lo general tienen la voz decisiva en los asuntos relativos a los gastos del hogar, la crianza y educación de los niños, y, a veces el arreglo de los matrimonios. Los hombres son responsables de proporcionar el bienestar material de la familia, incluso si una mujer tiene su propio dinero, no tienen que contribuir a los gastos de la familia. Muchas mujeres tienen su propio dinero y otras muchas propiedades. La ley islámica afirma claramente que las mujeres conservan el control exclusivo de su propio dinero y de la herencia después del matrimonio."*³³⁴

En este sentido citamos a Muhawi y Kanaana (2001: 26):

*"Las mujeres según estas leyes se benefician solamente de la edad y el rol dentro de la familia. En función de su papel, la mujer del patriarca ejerce su poder e influencia sobre todas las mujeres de la familia. Del mismo modo, la esposa del hermano mayor ejerce su poder sobre las demás cuñadas, aunque sea menor que ellas".*³³⁵

Al convertirse en menopausica, la mujer entonces se consideran asexual y por lo tanto, extensa de los tabúes sociales sobre el habla y otras formas aceptables de cortesía. Entonces, se esfuerzan para fortalecer su posición tanto en el entorno familiar como en la sociedad. Citando a Muhawi y Kanaana (2001: 19):

"Y al ser sacadas del sistema de parentesco formal, las mujeres se esfuerzan para definir su papel en la sociedad. Lo hacen a través de los cuentos populares, y en otras formas del folclore que en Palestina son tradicionalmente su dominio: la bordadura, cestería, alfarería, y las artes verbales como las

³³³ Texto original en inglés: "Just because, by virtue of their gender, women do not form part of the kin group does not; however, mean that they have no power in Palestinian society. On the contrary, the power of the Other is at least equal to that of "self"; the difference is merely one of perspective."

³³⁴ Texto original en inglés: "Inside the family, women have a good deal of power. They usually have the decisive voice in matters relating to household expenditures, the upbringing and education of children, and sometimes the arrangement of marriages. Men are responsible for providing the family's material welfare; even if a woman has her own money, she need not contribute to family expenses. Many women *do* have their own money, and many own property. Islamic law states clearly that they retain sole control of their money and inheritance after marriage."

³³⁵ Texto original en inglés: "Women, of course, do not benefit from the criterion of sex, but they do from the other two. By virtue of her position relative to her husband, the wife of the patriarch has authority over all the females in the family. Similarly, the wife of the eldest brother has authority over the wives of the younger brothers, even though some of them may be older than she is."

*canciones de boda y las lamentaciones funerarias. Las mujeres aportan una gran parte de la energía creativa y artística en la sociedad."*³³⁶

5.4. El reflejo de la familia en la fraseología palestina.

Los refranes palestinos, por su lado, abordan el tema de la familia y las relaciones familiares desde muchas perspectivas. En el siguiente grupo de refranes vemos como se presente a la familia como fuente de fuerza, seguridad, cooperación mutua y protección:

57. حط ايدك في ايد اخوك بيصير الناس يهابوك
huṭ éidak fī eid akhuk beṣír en-nás yhábuk
Pon mano tuya en mano hermano tuyo empieza la gente temerte
La unión de los hermanos les hace más fuertes.
La unión de los hermanos es fuente de fuerza.
(Al-Yusuf, 2002: 9)

58. أنا و أخوي على ابن عمي و أنا وابن عمي على الغريب
ana u akhúy 3alá eben 3am-mí u ana weben 3am-mí 3al-garíb
Yo y hermano mío contra mi primo, y yo y mi primo contra la gente ajena.
La unidad familiar empieza por los hermanos.
(Al-Yusuf, 2002: 89)

59. أخوك من أبوك مثل القوم ان طاردوك، و أخوك من أمك مثل العسل في ثمك
akhúk men abúk methel el-qúm en táradúk, u akhúk men em-mak methel-3asal fi them-mak.
Hermano de padre tuyo cómo tribu si te persiguen, y hermano de madre tuya como la miel en boca tuya.
Hermano de padre como un enemigo que te persigue, mientras el hermano de madre es como la miel en tu boca.
(Al-Haššāš, 1989: 254)

Irak: el hermano de madre se carga con tus problemas, mientras el hermano de padre lucha contra ti; a su hermano de padre todo el mundo le quiere, mientras su hermano de madre ojala que se muera. (At-Takrítí, 101, 102). **Kuwait:** el hermano de padre como quien entra en guerra contra ti, mientras el hermano de madre pone los dirhams en tu bolsillo. (Ar -Rúmí: 261). **La Península Arábiga** hermano de útero (de madre) hace el bien y se aleja del mal. Al-Jhímān, 1: 181). **Jordania:** no hay hermano sin padre; hermano de madre como el oro en tu muñeca (Al-3amad: 161, 162)

60. أخوك من أبوك مثل قوم لحقوك، و أخوك من امك مثل الخرا في كملك
akhúk men abúk methel -qúm lehqok, u akhúk men em-mak methel-khara fi kum-mak.

³³⁶ Texto original en inglés: "Omitted from the formal kinship structure, women are left to define their roles in society themselves. They do so through the tales and in other forms of folklore that in Palestine are traditionally their domain: embroidery, basket weaving, pot making, and verbal arts like wedding songs and laments for the dead. Women provide a large measure of the creative and artistic energy in the society".

Hermano de padre tuyo como tribu te persiguen, y hermano de madre tuya como mierda en manga tuya.

El hermano de padre es un enemigo, y el hermano de madre es como la mierda manchando la ropa.

(Al-Hasšāš, 1989: 254)

Irak: el hermano de madre se carga con tus problemas, mientras el hermano de padre lucha contra ti; a su hermano de padre todo el mundo le quiere, mientras su hermano de madre ojala que se muera. (At-Takrítí, 101, 102). **Kuwait:** el hermano de padre como quien entra en guerra contra ti, mientras el hermano de madre pone los dirhams en tu bolsillo. (Ar -Rúmí: 261). **La Península Arábiga** hermano de útero (de madre) hace el bien y se aleja del mal. Al-Jhímān, 1: 181). **Jordania:** no hay hermano sin padre; hermano de madre como el oro en tu muñeca (Al-3amad: 161, 162)

61. ظهره مكسور

dhahru maksúr

Espalda suya rota.

Tener alguien la espalda rota.

Se dice de quien carece de fuerza y protección por no tener una familia a la cual recurrir en tiempos de crisis.

La familia es una garantía de fuerza y apoyo para sus integrantes.

(Al-Yusuf, 2002: 410)

62. مقطوع من شجره

maqtú3 men šajara

Cortado de árbol

Ser alguien cortado de un árbol.

Se dice de quien no tiene familia, y como consecuencia, no tener protección.

La familia es una garantía de fuerza y apoyo para sus integrantes.

Fuente Oral

63. جناحه مقصوص

janáhu maqsús

Ala suya cortada

Tener alguien el ala cortada.

Se dice de quien no tiene familia que le respalde enfrente de la vida y la gente.

La familia es una garantía de fuerza y apoyo para sus integrantes.

(Al-Yusuf, 2002: 398)

64. نار القريب ولا جنة الغريب

nárel-qáríb walá janetel-garíb.

Fuego el familiar y no el paraíso el ajeno

Más vale casarse con un familiar malo que con un ajeno bueno.

La prioridad de casarse entre gente cercana genéticamente

(Al-Yusuf, 2002: 359)

65. العود بحن على قشره

el-3úd behen 3alá qeš ruh

El tronco tiene piedad por corteza suya

El tronco es piadoso con corteza

La piedad entre los familiares.
(Al-Yusuf, 2002: 256)

66. ما يحمل همك إلا اللي من دمك
má yehmel ham-mak el-la el-lí men dam-mak.
No se lleva preocupación tuya salvo el que de sangre tuya
Sólo tus familiares se preocupan por tus problemas
El apoyo y el respaldo entre los familiares.
(Al-Yusuf, 2002: 332)

67. الدم يحن
ed-dam yhen.
La sangre cariñosa
La sangre es cariñosa
Los que llevan la misma sangre son cariñosos entre ellos.
(Al- Haššāš, 1988: 274)

En Jordania (Al-3amad: 190), Irak, Siria, Egipto (Al- Haššāš, 1988: 274) se cita el mismo refrán

68. ما يطبق على العين إلا جفونها
má yuṭbuq 3alal-3en el-lá jufúnha
No se cierra sobre el ojo salvo párpados suyos
Sólo los propios párpados del ojo lo protegen
La familia es la única institución capaz de proporcionar protección al hombre.
(Al- Haššāš, 1988: 275), (Abu Fardeh, 1994: 181)

Kuwait: Sólo tú uña rasca tu espalda; nada te ayuda salvo tu brazo derecho (Ar -Rúmí: 246) **Irak:** Nada te seca las lagrimas salvo tu mano. (Ar -Rúmí: 246). **La Península Arábiga:** Nada rasca mejor tu espalda que tu uña. (Ar -Rúmí: 246). **Jordania:** nada protege los ojos mejor que los párpados. (Al-3amad: 517),

69. كثرة الزول ولا شماتة العدا
kathret ez-zúl wala šamátetel-3edá
Abundancia los hombres y no alegrarse del mal ajeno los enemigos
Tener familia grande impide que se alegren los enemigos de nuestro mal.
(Al- Haššāš, 1988: 274)

70. اللي ما له ظهر يموت قهر
el-lí ma elu dhaher ymút qaher
El que no para él espalda se muere fastidio
El que no tiene familia que le proporcione apoyo y protección se muere fastidiado.
La familia es la seguridad y la protección de sus integrantes
(Al- Haššāš, 1988: 275)

71. اللي ما إله جذر بموت قهر
el-lí malú jadher bemút qaher
El que no tiene raíz muere fastidiado.
El que no tiene origen muere triste.
Sin origen ni familia alguien es más vulnerable y desprotegido.

(Fuente oral)

Siria: quien tiene espalda se apoya en ella, y quien no tiene se muere de fastidio. (Al-Halabiyya, 1: 2675). **El Libano:** se cita el mismo refran que en Palestina. (Khalíl: 136). **Egipto:** quien tiene espalda no le pegan a su abdomen. **Egipto** (Taymúr: 335)

72. اللّٰي ما له ظهر ينضرب على طينه
el-lí ma elu dhaher yendareb 3alá batnuh
El que no para él espalda se pega sobre la barriga
El que no tiene familia que le proteja la gente puede con él.
La familia es la seguridad y la protección de sus integrantes
(Al- Haššāš, 1988: 275)

Siria: quien tiene espalda se apoya en ella, y quien no tiene se muere de fastidio. (Al-Halabiyya, 1: 2675). **El Libano:** se cita el mismo refran que en Palestina. (Khalíl: 136). **Egipto:** quien tiene espalda no le pegan a su abdomen. **Egipto** (Taymúr: 335)

73. أبو زيد فرق على ريعه زبيبه
abú zíd far-raq 3alá rab3u z̄bíbuḥ
Abú Zaid repartió a tribu suya pasas suyas
Abú Zaid repartió sus pasas entre sus familiares
La solidaridad entre los miembros de la misma familia
(Abu Fardeh, 1994: 12)

74. الكلب ما بعض ذنبه
el-kalb má be3ud dhanabu
El perro no muerde rabo suyo
El perro no muerde su rabo.
Los familiares no se dañan entre ellos
(Abu Fardeh, 1994: 32)

75. الكلب ما ببعض ذنب أخوه
el-kaleb be3ud- dhanab akhúh
El perro no muerde oreja hermano suyo.
El perro no muerde la oreja de su hermano
El afecto y la compasión entre los miembros de la familia.
(Fuente oral)

76. الكلب ما بعض ذان أخوه
el-kalb má be3ud dhanab akhúh
El perro no muerde rabo hermano suyo
El perro nunca muerde el rabo de su hermano.
La piedad entre los hermanos.
(Al-Yusuf, 2002: 301)

77. الصوص ما بنقر عين أخوه
eṣ-ṣús má benqur 3ín akhúh
El pollito no pica ojo hermano suyo
El pollito no pica el ojo de su hermano
La piedad entre los hermanos

(Abu Fardeh, 1994: 29)

78. الحية ما بتعض بطنها

el-hayeh má bet3ud baṭenhá

La serpiente no muerde abdomen suyo.

La serpiente no muerde su abdomen.

El afecto y la compasión entre los miembros de la familia.

(Abu Fardeh, 1994: 23)

79. الأخ جناح

el-akh janáh

El hermano ala

Uno es como un ala para sus hermanos.

La solidaridad y la cooperación mutuas entre los hermanos.

(Abu Fardeh, 1994: 55)

Siria: el que no vela por el interés de sus hermanos, ponlo en un ataúd y empújalo; el hermano que no ayuda es enemigo claro. (Al- Haššāš, 1988: 254). **Jordania:** el que no vela por el interés de sus hermanos, ponlo en un ataúd y empújalo. (Al-3amad: 143), Irak: el hermano que no me sirvió de vida, no quiero que asista a mi entierro (At-Takrítí, 101).

80. الأخ اللي ما ينفع أخوه عدو مبين

el-akh el-lí má yenfa3 akhúh 3adu mubín.

El hermano el que no beneficia hermano suyo enemigo claro

El hermano que no vela por los intereses de sus hermanos es un enemigo claro de ellos. Denunciar a quien no se interesa por su familia y vela por sus intereses.

(Al- Haššāš, 1988: 254)

Siria: el que no vela por el interés de sus hermanos, ponlo en un ataúd y empújalo; el hermano que no ayuda es enemigo claro. (Al- Haššāš, 1988: 254). **Jordania:** el que no vela por el interés de sus hermanos, ponlo en un ataúd y empújalo. (Al-3amad: 143), Irak: el hermano que no me sirvió de vida, no quiero que asista a mi entierro (At-Takrítí, 101).

81. الشجرة اللي ما تظل اهلها حلال قطعها

eš-šajara el-lí ma tdhīl ahlhá ḥalál qate3há

El árbol que no sombrea familia suya permitido cortarla

Más vale cortar el árbol que no sombrea a sus dueños

Más vale cortar la relación con aquellos que no se interesan por el bienestar de sus familiares.

(Al- Haššāš, 1988: 288)

Irak: el árbol que no sombrea a sus dueños mejor cortarla. At-Takrítí, 11206), **Siria:** el árbol que te sombrea no reces para que la corten. (Aš-šāmiy-ya: 61). **La Península Arábiga:** Que Dios corte los arboles que no sombreen a sus dueños. (Al-Jhímān, 1: 849)

82. ان جن ربعك عقلك ما بينفحك

en jan rab3ak 3aqlak má benfa3ak

Si se enloquece tribu tuya mente tuya no te sirve
Si los miembros de tú tribu se vuelven locos más te vale que les sigas el rollo. Estar
en la misma onda que los familiares.
Hay que ser compatible con la familia en todas las circunstancias
(Al- Haššāš, 1988: 272)

83. ربعك وبيس
rab3ak wubas
tribu tuya y yasta
Tus familiares son basta
La importancia de la tribu.
(Al- Haššāš, 1988: 272)

Siria : ama a tus familiares y nunca los insultes. (Al-Halabiyya, 2: 3651) **Túnez**: saca
pecho en la tierra de tus padre y tu abuelo (Al-Khamírí, 107)

84. اللي يظرف عن ربه يستاهل
el-lí yetref 3an rab3u yestáhal
El que se dicripa de tribu suya se merece (lo malo que le podría pasar)
El que se dicripa de su tribu se merece todo lo negativo que le podría pasar.
Hay que procurar adoptar la misma postura que la de la familia o la tribu
(Al- Haššāš, 1988: 272)

Jordania: Quien se tapa con mantas extranjeras tendrá frío (Al-3amad: 525) **Yemen**:
Quien sale de su piel hede. (Al-akwa3, 2:5260). **Líbano**: Quien se quita la ropa sufre
frío (Khalíl: 57)

85. اللي يطلع من ثوبه يعرى
el-lí yetlá3 men thúbuh ye3rá
El que sale de vestido suyo se desnuda
El que sale de su vestido se desnuda.
El que renuncia a su origen y su familia se vuelve vulnerable y desprotegido.
(Fuente oral)

Jordania: Quien se tapa con mantas extranjeras tendrá frío (Al-3amad: 525) **Yemen**:
Quien sale de su piel hede. (Al-akwa3, 2:5260). **Líbano**: Quien se quita la ropa sufre
frío (Khalíl: 57)

86. درهم دم ولا الف صاحب
dirham dam walá alf sāheb
Dirham sangre y no mil amigos
Más vale tener sangre por un dirham que mil amigos.
Los amigos nunca son intercambiables con los miembros de la familia
(Al- Haššāš, 1988: 273)

Egipto: más vale un *khar-rúba*³³⁷ de sangre que un quintal de amigos. (Taymúr:
1153):

³³⁷ Medida de áridos, equivale a 195 gramos.

87. اللي ما له عيلة يقنى له كحيلة

el-lí má elu 3íleh yeqná lu khíleh

El que no para él familia se compra para él un caballo

El que no tiene una familia debe comprarse un caballo de raza para protegerse y apoyarse en él.

La familia proporciona seguridad y apoyo a sus integrantes

(Al- Haššāš, 1988: 273)

Egipto: se cita el mismo refrán (At-Takrítí: 154), **Irak:** si no tienes familia, pues cria a un caballo. (At-Takrítí: 154), **El Líbano:** como no encontró una familia, trajo un caballo. (At-Takrítí: 154),

88. القراب أولى بالمعروف

el-qaráyeb awlá belmá3rúf

Los familiares más dignos los favores

Los familiares son más dignos de los favores

La familia primero

(Al- Haššāš, 1988: 278)

Irak, Siria y Yemen: se cita el mismo refran. (Al- Haššāš, 1988: 278). **Egipto:** si en casa falta aceite, está prohibido donarla a la mezquita. (Al- Haššāš, 1988: 278), **Túnez:** no pagues limosnas hasta que hasta que tus hijos no tengan hambre. (At-Takrítí, 265)

89. تثنين الولد لخاله

thelthín el-walad la kháluh

Dos tercios el niño para tío materno suyo

Los chicos se parecen en dos tercios a sus tíos maternos

Similitudes entre los chicos y sus tíos maternos.

(Al-Yusuf, 2002: 123)

90. دور لابنك على خال قبل ما تدورلك على مرة

daw-wer labnak 3alá khál qabel má tdaw-werlak 3alá mara

Busca para hijo tuyo a tío materno antes buscas mujer para ti

Búscate un hombre decente y cástate con su hermana, para que sea un buen tío materno para tus hijos.

(Abu Fardeh, 1994: 106)

91. الخال والد

el-khál waled

El tío materno, padre

El tío materno es igual que un padre

La importancia del tío materno para sus sobrinos

(Al- Haššāš, 1988: 252)

Yemen: se cita el mismo refran (Al-akwa3, 1:1629). **Túnez:** el tío materno es igual que un padre, y El Señor es testigo. **Túnez:** (Al-Khamírí, 765)

Los refranes palestinos reprenden a aquellos que critican a sus familias, llegando a diferenciar entre el mal hablar y el mal sentir, porque advierte el refranero que aquello

que no quieras oír para ti mismo no lo digas de los tuyos, pues es posible que escuches comentarios que no te agraden. Por esta razón, a pesar de los conflictos, se recomienda permanecer junto a la familia y en cierto sentido conformarse con la familia a la que se pertenece:

92. أهلك لو لأكوك ما ببلعوك

ahlak law lakúk má bebla3úk

Familia tuya si mastican tú no se tragan tú

Aun que tu familia te mastica nunca se te traga

La familia nunca causa daño a sus integrantes, su dureza pasajera es sólo para educar.

(Al- Haššāš, 1988: 276)

Irak: Si tu familia come tu carne no rompe tus huesos. (At-Takrítí, 462). **El Líbano y Sudán:** se cita el mismo refran que en Irak (Ar -Rúmí: 275). **Yemen:** Aunque me rompan la espalda, siguen siendo mis familiares. (Ar -Rúmí: 275). **Jordania:** la familia es paraíso, aunque te trata injustamente; el cuchillo de la familia está mal afilado. (Al-3amad: 417, 283),

93. سيف الاهل من خشب

sífel-ahel men khaš ab

Espada la familia de madera

La espada de la familia es hecha de madera

La familia nunca causa daño a sus integrantes, su dureza pasajera es sólo para educar.

(Al- Haššāš, 1988: 277)

Irak: Si tu familia come tu carne no rompe tus huesos. (At-Takrítí, 462). **El Líbano y Sudán:** se cita el mismo refran que en Irak (Ar -Rúmí: 275). **Yemen:** Aunque me rompan la espalda, siguen siendo mis familiares. (Ar -Rúmí: 275). **Jordania:** la familia es paraíso, aunque te trata injustamente; el cuchillo de la familia está mal afilado. (Al-3amad: 417, 283),

94. أنفك منك و لو كان أجدع

anfak men-nak u law kán ajda3

Nariz tuya de tú aunque fue mutilada

Tu nariz es tuya aunque es mutilada

Hay que respetar y aceptar a la familia aunque ella trate injustamente a sus miembros.

(Al- Haššāš, 1988: 278)

Irak: se cita el mismo refrán. (At-Takrítí, 414). **Siria:** mi dedo es mío aunque se me corte, y mi ojo es mío aunque se me arranque. **Siria:** (Al-Halabiyya, 2: 4883). **La Península Arábiga:** no tienes más que una nariz, aunque esté torcida. (At-Takrítí, 414).

95. الغصن مني و لو مال

el-gusun men-ní u law mál

La rama es de mí aunque se inclina

La rama sigue mía aunque se incline.

La familia representa una permanente protección para sus miembros aunque éstos la reniegan.

(Fuente oral)

96. المصارين بتتقاتل في البطن
el-maṣārīn btetqatal fil-baṭen
Los intestinos se pelean en la barriga
Incluso los intestinos se pelean en la barriga.
Justificar las disputas familiares.
(Al- Haššāš, 1988: 287)

Siria: se cita el mismo refrán (Al-Halabiyya, 2: 4357),

97. الظفر ما بطلع من اللحم
edh-dhufur má betlá3 menil-laḥem
La uña no sale de la carne
La uña no se separa del dedo
Se dice para descartar importancia de los problemas entre familiares. El agua no llegó al río.
(Al-Yusuf, 2002: 240)

Irak: La uña no repudia a la carne. (At-Takrítí, 242). **Egipto:** la uña no sale de la carne y la sangre no se convierte en agua (At-Takrítí, 242). **Siria:** Nunca la uña sale de la carne. (Aš-šāmiy-ya: 66).

98. الدم ما يبصير مي
ed-dam má beṣīr may-yeh
La sangre no se hace agua
Nunca la sangre se convierte en agua.
Los lazos de sangre entre los familiares nunca son pasados por alto cuando surge problema entre ellos. El agua no llegó al río
(Al-Yusuf, 2002: 172), (Al- Haššāš, 1988: 279)

Jordania: se cita el mismo refrán (Al-3amad: 237), **Egipto:** La uña no sale de la carne y la sangre no se convierte en agua (At-Takrítí, 242), **Irak** y **Siria:** La sangre no se convierte en agua. (At-Takrítí, 974), (Al-Halabiyya, 1: 2015).

Las paremias también abordan el tema de los problemas familiares. A pesar de las buenas relaciones que deberían prevalecer entre los miembros de la familia, no se puede descartar las disputas o la presencia de un miembro conflictivo. Incluso algunos refranes avisan de los familiares a quienes califican de astutos y enemigos:

99. مرة غنية أحسن من حمولة مهريّة
mara ganey-yeh aḥsan men hamuleh mahrey-yeh
Mujer rica mejor que un clan desgastado
Más vale tener una esposa rica que un clan pobre
(Abu Fardeh, 1994: 192) (Al-Haššāš, 1988:53)

La Península Arábiga: Ojala que me case un una mujer rica. (Al-Jhīmān, 9: 6968)

100. صديق مليح أحسن من اخ عاطل
sadiq mlīḥ aḥsan men akh 3aṭel.

Amigo bueno mejor que hermano malo
Más vale tener un buen amigo que un hermano malo.
(Al- Haššāš, 1988: 253)

Siria y El Líbano: más vale un vecino cercano que un hermano lejano. (Al-Halabiyya, 1: 939), **Jordania:** un vecino cercano, es un querido hermano. (Al-3amad: 182). **Sudán:** mas vale un vecino cercano que un hermano de tú madre lejano. (Al-Haššāš, 1988: 253)

101. الأخ فخ
el-ákh fakh.
El hermano trampa
El hermano es una trampa
Hay que ser prudente con los hermanos
(Al- Haššāš, 1988: 254)

El **Líbano:** se cita el mismo refrán (Al-Halabiyya, 1: 104). **Siria:** más vale tener mil dolores que este hermano. (Hemsi: 1422)

102. الأقراب عقارب
el-aqáreb 3aqáreb.
Los familiares escorpiones
Los familiares son igual que unos escorpiones.
La peligrosidad de los familiares.
(Al-Yusuf, 2002: 40), (Al- Haššāš, 1988: 254)

Irak, Kuwait, Sudán, Túnez, Siria, Egipto y El Líbano se cita el mismo refrán. (At-Takrítí, 262). En **Egipto** también: si tienes familiar tienes enemigo; la familia es como el barro (Taymúr: 2535), la astucia del familiar supera la astucia del ajeno (Taymúr: 1868). en **Irak** también: los familiares son como escorpiones. (Aš-šāmiyya: 20). En **Siria** también: no te juntes a los familiares. (Al-Halabiyya, 2: 3650).

103. عداوة الأقراب أوجع من لسع العقارب
3adáwet el-aqáreb awja3 men las3el 3aqáreb
Enemistad los familiares más dolores de picadura escorpiones.
Enemistarse con la familia es más doloroso que la picadura de los escorpiones.
La peligrosidad de los familiares.
(Al- Haššāš, 1988: 254)

Irak, Kuwait, Sudán, Túnez, Siria, Egipto y El Líbano se cita el mismo refrán. (At-Takrítí, 262). En **Egipto** también: si tienes familiar tienes enemigo; la familia es como el barro (Taymúr: 2535), la astucia del familiar supera la astucia del ajeno (Taymúr: 1868). en **Irak** también: los familiares son como escorpiones. (Aš-šāmiyya: 20). En **Siria** también: no te juntes a los familiares. (Al-Halabiyya, 2: 3650).

104. عداوة الاقارب مثل لسع العقارب
3adáwetel-qaráyeb methel las3el-3aqáreb.
Enemistad los familiares como picadura los escorpiones

La enemistad de los familiares es tan dolorosa que las picaduras de los escorpiones.
Las peleas ínter-familiares son dolorosas.
(Al-Yusuf, 2002: 246)

En **Egitpo** también: si tienes familiar tienes enemigo; la familia es como el barro (Taymúr: 2535), la astucia del familiar supera la astucia del ajeno (Taymúr: 1868). **Irak** también: los familiares son como escorpiones. (Aš-šāmiy-ya: 20). En **Siria** también: no te juntes a los familiares. (Al-Ḥalabiyya, 2: 3650).
Ejemplos 102-104 todos repetidos.

105. سوس الخشب منه و فيه
súsel-khašab men-nu u fih
Carcoma la madera de ella y en ella
La carcoma de la madera sale de ella.
Son los propios familiares que causan los problemas dentro de la familia
(Al-Yusuf, 2002: 203)

Irak, Marruecos y Argelia: se cita el mismo refrán (At-Takrítí, 1003). **Jordania:** se cita el mismo refrán (Al-3amad: 242). **Kuwait:** tu dolor se origina en tu estómago.
Kuwait: (Ar -Rúmí: 292)

106. دود الخل منه و فيه
dudel-khal men-nu u fih
Gusanos el vinagre de ella y en ella
Los gusanos de la vinagre salen de ella
Son los propios familiares que causan los problemas dentro de la familia
(Fuente oral) REPETIDO

Irak, Marruecos y Argelia: se cita el mismo refrán (At-Takrítí, 1003). **Jordania:** se cita el mismo refrán (Al-3amad: 242). **Kuwait:** tu dolor se origina en tu estómago.
Kuwait: (Ar -Rúmí: 292)

107. مثل السمك بيوكل بعضه
methlis-samak byákul ba3du
Como los peces, se comen
Ser como los peces, comiéndose entre ellos.
Los familiares pueden ser dañosos los unos para los otros.
(Al-Yusuf, 2002: 236)

108. دمك سمك
dam-mak sam-mak
Sangre tuya, veneno tuyo
Tu misma sangre puede ser un veneno para ti
Los familiares son a veces fuente de problemas
El daño de los familiares
(Abu Fardeh, 1994: 105), (Al- Ḥaššāš, 1988: 285)

Jordnia: se cita el mismo refrán (Al-3amad: 238), **Túnez:** Donde la sangre (la familia) , donde los problemas. **Túnez:** (Al-Khamírí, 2136). **Libia:** se cita el mismo refrán que Túnez (Ḥaqíq: 86).

109. الدخان القريب يعمي
ed-dukhán el-qaríb ye3mí

El humo cercano ciega

El humo que ésta cerca causa más dolor de ojos

Los problemas que dan los familiares causan más daño que los problemas que dan personas ajenas.

(Al- Haššāš, 1988: 288)

Irak, Egipto: Siria, Sudán Libia y Argelia: se cita el mismo refrán. (At-Takrítí, 956)

110. الخال ينفع و يضر
el-khál yenfá3 weyǵúr

El tío materno beneficia y perjudica

Los tíos maternos pueden ser tanto buenos como malos ejemplos para los sobrinos

(Al- Haššāš, 1988: 257)

111. ما عدو الخال غير ابن اخته
má 3aduwle-khál el-la ebn ukhtuh

No enemigo el tío materno salvo sobrino suyo

El sobrino es el único enemigo para el tío materno

La enemistad entre los tíos maternos y sus sobrinos

(Al- Haššāš, 1988: 262)

Jordania: el sobrino es el enemigo del tío materno; cría un sobrino de barro y decapítalo (Al-3amad: 278, 18). Siria y El Líbano: el sobrino es el enemigo de tío materno. (Aš-šāmiy-ya: 8).

112. ليش تبكي و أنا عمك ؟ قال كل بكايا منك
liš tebki waná 3am-mal? qál kul bukáy men-nak

¿Por qué lloras y yo tío paterno tuyo? Dijo: todo llano mío por tú

Dice el tío paterno a su sobrino ¿por qué lloras teniéndome a tu lado? Dice el sobrino: eres la causa de mis llantos.

El dolor que puede causar el tío paterno a sus sobrinos

(Al- Haššāš, 1988: 262)

Siria: ¿Por qué lloras y soy tú tío? Dijo: lloro porque eres mi tío. (Al-Halabiyya, 2: 3158),

113. يا ويل اللي كان عشاءه من بيت أخا، مرة يذكر عليه و مرات ينساه
yá wil ellí kán 3šáh men bít akháh, marra yedhkuruh u mar-rát yensáh.

Pobre de el que cena suya de casa de hermano suyo, una vez recuerda él, y veces se olvida él.

Pobre de el que depende a su hermano para comer, porque muchas veces será olvidado.

No depender en los hermanos para vivir.

(Al- Haššāš, 1988: 252)

Siria: más vale trabajar los domingos y los días del *3íd*³³⁸ que pedir ayuda el hermano feliz. (Al-Halabiyya, 2: 3070).

114. خره الغريب حلو

khara el-garīb helú

Mierda el ajeno dulce

La mierda del ajeno sabe a dulce.

Para referirse a quien reniega a sus familiares y prefiere a los ajenos.

(Abu Fardeh, 1994: 117)

Pero al mismo tiempo, la familia hay que defenderla ante cualquier ataque extraño. Nos previene la tradición paremiológica palestina de no inmiscuirnos, siendo ajenos, en los asuntos de los familiares si no queremos ser rechazados o incluso perjudicados:

115. يا داخل بين البصلة و قشرتها ما ينوبك إلا ريحتها

yá dakhel bēn el-bašaleh u qeš rethá má ynúbak ellá reḥethá

Oh, metiéndote entre la cebolla y cáscara suya no consigues salvo olor suyo.

Quien se mete entre la cebolla y su cáscara sólo consigue el mal olor. Avisar de lo peligroso que para los ajenos inmiscuirse en los asuntos de los familiares.

(Fuente oral).

³³⁸ El refrán hace referencia a las fiestas religiosas musulmanas la del fin del mes del Ramadán y la fiesta de la peregrinación a la Meca.

6. ROLES Y ESTEREOTIPOS DE GÉNERO. FEMINIDAD VS. MASCULINIDAD EN EL REFRANERO PALESTINO.

Los últimos años han sido testigos de la extensión notoria de los estudios – llevados a cabo por antropólogos, sociólogos, lingüistas, psicólogos e historiadores - sobre la situación de la mujer y su relación con su entorno, sobre todo con el hombre. Al mismo tiempo, algunas mujeres investigadoras están recorriendo el camino inverso, adentrándose en los estudios de la masculinidad. (Poncela Fernández, 2002: 12).

Según Rubin, (1986)³³⁹; Lamas (1986)³⁴⁰; Scott (1990)³⁴¹, De Barbieri, (1992)³⁴² la definición del concepto género se constituye en relación al poder como identidad colectiva e individual, y como un conjunto de valores sociales y culturales. Marta Lamas (1993)³⁴³ opina que la antropología de género debe trabajar en el orden simbólico en el cual la cultura elabora la diferencia sexual, y que el género como simbolización de la misma se estructura culturalmente. Por su parte, Poncela Fernández (2002: 12) afirma que es de suma importancia realizar una aproximación desde la realidad social, pero, y también de forma especial, desde la representación social, el imaginario cultural y el universo simbólico que nos envuelve.

En la cultura palestina, debido a su situación peculiar como modelo de una cultura que intenta sobrevivir a muchos desafíos y contratiempos, la mujer ha tenido que ir aceptando y cumpliendo desafíos y responsabilidades mayores y más determinantes que en otras culturas análogas en su entorno. Esta sustancial feminización del hecho cultural palestino es algo que lo caracteriza con todos los terrenos y manifestaciones, que le da aún más valor, esperanza y garantías de permanencia. Montávez (2003: 88).

Más tarde fortalece Montávez (2003: 88) la idea anterior destacando las peculiares circunstancias que rodeaban y siguen haciéndolo a la mujer palestina:

"En bastantes ocasiones estrictamente repetitivos y carentes de suficiente fundamento objetivo, resulta evidente que la mujer no encuentra su papel público en las sociedades árabes e islámicas. La sociedad palestina constituye también, a este respecto, un caso aparte y bastante diferenciado. Resultaría más apropiado decir que se ha ido constituyendo en caso y aparte diferenciado con el paso del tiempo, estimulada por las propias circunstancias dramáticas a las que el pueblo palestino no ha tenido que hacer frente con decisión, adaptándose a ellas, buscando nuevas opciones y respuestas y soluciones propias."

³³⁹ Rubin, Gayle (1986): *El tráfico de mujeres: notas sobre la "Economía política" del sexo*. Nueva Antropología, núm 30.

³⁴⁰ Lamas, Marta (1986): *La antropología feminista y la categoría "género*. Nueva Antropología (México), núm 30.

³⁴¹ Scott, Joan W. (1990): "El género: una categoría útil para el análisis histórico", En Amelany y Nash (comp.) *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna*, Valencia: Alfons el Magnánim.

³⁴² De Barbieri, Terisita (1992): "Sobre la categoría Género. Una introducción teórico-metodológica", Revista Iberoamericana de Sociología (México), núm. 2.

³⁴³ Lamas, Marta (1993): "Algunas dificultades en el uso de la categoría género", Ponencia, Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México.

La cultura palestina, por lo tanto, refleja atinadamente esta condición distinta de su mujer, como con carácter general lo ha descrito y trazado recientemente Rashad Abu Shawer. (2007: 125)³⁴⁴:

"La mujer palestina no es una criada en la cocina, ni una esclava, no está sometida ni humillada. Es la señora, la esposa del combatiente por la libertad, o su madre, su hermana, su hija. Por eso, no resulta un elemento decorativo en esta intimada. Es el sostén de la misión, la protectora de la familia, la preservadora del honor, quien amamanta a hijos e hijas con la lecha de la dignidad. Realiza su existencia y su propia entidad en el campo de batalla, precediendo al varón, no quedándose atrás. Se libera en ese mismo campo de batalla, porque la libertad no consiste en los reclamos ni en las palabras que se dicen en las sesiones de teorización y de relaxo."

6.1. Estereotipos reales. El reflejo de las mujeres en el refranero palestino.

Desde una posición que se columpia entre el menosprecio y el miedo, el comportamiento lingüístico de las mujeres ha sido duramente sojuzgado y sancionado por los mensajes orales de la cultura popular y concretamente, por el discurso lapidario del refranero. Las mujeres han estado tradicionalmente olvidadas, excluidas, y cuando se las tiene en cuenta es para callarlas, censurarlas, insultarlas o ridiculizarlas. Poncela Fernández (1994: 40)

Generalmente hablando, la literatura popular palestina nos ofrece una imagen general, bastante peyorativa de la mujer³⁴⁵, propia de una sociedad "masculina" que aprovecha cualquier ocasión para mofarse, ridiculizar y satirizar los defectos atribuidos al sexo femenino y al mismo tiempo poner algunas reglas que condicionan el tratamiento ideal de la mujer ofrecido por el hombre. La mujer, como vamos a ver más adelante a través de los refranes recopilados, es discriminada, criticada, desvalorizada y acusada de ser peligrosa por su sexo y género. A veces los dichos ponen en la misma categoría a niños y animales.

El refranero palestino viene cargada de dichos y refranes que ofrecen numerosas imágenes sobre la mujer y donde destaca a primera vista una contradicción irónica en la manera de conceptualizar a la mujer: mientras es objetivo de alabanzas en algunas máximas, se convierte en un objeto de duras críticas en otras. Aunque refranes del segundo tipo son los que dominan y abundan.

Según veremos y en general, la mayoría de mensajes que remite el refranero poseen características con valoraciones negativas. Amades (1936: 7)³⁴⁶ subraya que "el abundantísimo refrán referente a la mujer es poseedor de una agudeza y un agror verdaderamente sorprendente". Sin embargo, cuando se trata del la mujer en su rol de madre todo cambia radicalmente como veremos más adelante.

³⁴⁴ Abu Shawer. (2007): *Qira'at fi al adab al filistīni* (lecturas en la literatura palestina) Amman: al Shuruq.

³⁴⁵ *Al-mara'a* (المرأة) en árabe es un termino genérico que se refiere a la mujer adulta. Es un vocablo usado en el árabe estándar y en el coloquial dialectal, sólo con una diferencia de acentuación. El plural es نساء *nisā'* y نسوة *niswa* en el árabe clásico y نسوان *niswān* en el coloquial palestino.

³⁴⁶ Amades, John. (1936) "Refraner de les dones", Barcelona: s.e.

A base del mensaje que remite el siguiente refrán se construye todo un modelo sobre las mujeres en el subconsciente cultural palestino:

116. المرأة انخلقت من ضلع أعوج

el-mara enkhalqat men del3 a3waj

La mujer criada de una costilla torcida

La mujer fue criada de una costilla torcida (curvada), así que necesita ser guiada para no comportarse mal.

(Al-Haššāš, 1988:128)

Jordania: Se cita el mismo refrán. (Al-3amad, 358). **Siria:** La mujer es una costilla más corta, pero una lengua más larga. (Al-Halabiyya, 2: 4290). **Yemen** (Al-akwa3, 2:4858). **El Líbano** (Khalíl: 96): la mujer es una costilla torcida.

117. المرأة ضلع قصير

el-mara dele3 qašir

La mujer costilla corta

La mujer es una costilla corta.

Justificar las deficiencias de las mujeres. Las mujeres necesitan la protección y el cuidado del hombre.

(Al-Haššāš, 1988:128)

Jordania: Se cita el mismo refrán. (Al-3amad, 358). **Siria:** La mujer es una costilla más corta, pero una lengua más larga. (Al-Halabiyya, 2: 4290). **Yemen** (Al-akwa3, 2:4858). **El Líbano** (Khalíl: 96): la mujer es una costilla torcida.

Del mismo modo que en la lengua española, la palabra *torcido* en árabe, cuando se emplea como calificativo que se refiere a una persona, lleva una connotación negativa y hace alusión a que las mujeres no obran con rectitud.³⁴⁷ Por lo tanto, ser criada de una costilla torcida es la razón a la que se deben todas las defectos y imperfecciones del sexo femenino.

6.1.1. Charlatanas y no saben guardar un secreto.

Unas de las caracterizaciones más repetidas de cómo son las mujeres en el refranero palestino son la charlatanería, el chismorreo, la murmuración, y es que ya se sabe que la mujer, se mire por donde se mire, habla demasiado. En el coloquial palestino se usan la expresión "*bal3a radio*", o sea, *se comió una radio*; "*ebterghi akthar men sabune*", lo que significa: "*hace más espuma que una pastilla de jabón*", para referirse a una mujer que habla por los codos.³⁴⁸

118. أم لسان غلبت أم أفعال

em lesán galbat em af3ál.

³⁴⁷ En la DRAE leemos "Torcidos: Dicho de una persona: Que no obra con rectitud."

³⁴⁸ El refranero palestino, por otro lado, critica a la mujer silenciosa: *الها ثم تاكل ما الها ثم تحكي. Elhá them tákul, má elhá them tehki*. Tiene una mujer boca para comer, pero no para hablar. (Al-Haššāš, 1988:133). Este mismo refrán se cita tanto en Siria (Al-Halabiyya, 1: 867), como en El Líbano (Khalíl: 131)

La madre de lengua venció la madre de hechos
La mujer habladora venció la mujer que obra con discreción
Las mujeres hablan por los codos.
(Al-Ḥaššāš, 1988:133)

Como que la charlantería es una actitud exclusiva de las mujeres según el refranero palestino, a los hombres que hablan demasiados "se ridiculizan" llamándoles *mujeres*. Cabe señalar en este sentido que comparar un hombre con una mujer es el peor insulto y el ataque más grave contra la virilidad y la masculinidad el hombre palestino:

119. بتقرقر مثل النسوان
betqarqer methlin-niswán
Charlas como las mujeres
Se cita para referirse a un hombre que habla tanto
(Fuente Oral)

Según Poncela Fernández (1994: 39) se puede llegar a reñir a la mujer que habla o da su opinión, cuando hay hombres presentes, dueños al parecer de la palabra, mientras que las mujeres son convidadas al silencio y la obediencia.³⁴⁹ La siguiente frase es la más frecuente en el coloquial palestino que se usa para recordar a las mujeres de que no tienen el derecho a la palabra en presencia de los hombres:

120. لما الرجال تحكي النسوان بتسكت
lam-mar-rjál tehki en-niswan bteskut
Cuando los hombres hablan, las mujeres callan
Cuando los hombres hablan, las mujeres deben guardar silencio.
(Fuente oral)

La funcionalidad práctica de este mensaje estriba en inducir a las mujeres al silencio a través de la crítica.

La desconfianza hacia las mujeres es bastante profunda y está muy extendida en el imaginario social y el subconsciente colectivo cultural palestino. Desde el temor y la falta de confianza que circula por el refranero, a menudo se muestra bajo la acusación de indiscreción y de no saber guardar un secreto:

121. أصعب شيء على المرأة حفظ السر
aš3ab ší 3alal- mara hifdes-ser
La más difícil cosa sobre la mujer guardar secreto
Lo más difícil para una mujer es guardar un secreto
(Fuente Oral)

Siria: un secreto a mujer concedido, en todo el pueblo publicado (Hemsí: 1422)
Egipto: quien a si mujer cuenta sus secretos, que largo va a ser su sufrimiento. (Taymúr: 2786). **Yemen:** no prestes a tu bestia, ni reveles tus secretos a tu mujer (Al-akwa3, 2:3837).

122. مرة ابن مرة اللي يعطي سره لمرة

³⁴⁹ Donde hay barbas, callan faldas. (Refrán español)

mara eben mara el-lí be3tí sir-ru la mara

Mujer, hijo de mujer quien da su secreto a mujer

Mujer, hijo de mujer es aquel quien cuenta sus secretos a una mujer

La indiscreción de las mujeres.

(3alámeh, 2000: 42).

Siria: un secreto a mujer concedido, en todo el pueblo publicado (Hemsí: 1422)

Egipto: quien a si mujer cuenta sus secretos, que largo va a ser su sufrimiento.

(Taymúr: 2786). **Yemen:** no prestes a tu bestia, ni reveles tus secretos a tu mujer (Al-akwa3, 2:3837).

123. إذا بدك تنشر خبر احكيه لمرّة

edhá bid-dak tenšur khabar ehkíh la mara

Si quieres anunciar noticia cuéntala a mujer

Si buscas divulgar una noticia, cuéntala a una mujer

La indiscreción de las mujeres.

(Fuente Oral)

Siria: un secreto a mujer concedido, en todo el pueblo publicado (Hemsí: 1422)

Egipto: quien a si mujer cuenta sus secretos, que largo va a ser su sufrimiento.

(Taymúr: 2786). **Yemen:** no prestes a tu bestia, ni reveles tus secretos a tu mujer (Al-akwa3, 2:3837).

Con el fin de señalar y remarcar públicamente dicha actitud femenina, la indiscreción, se compara a la mujer, o se la pone al mismo nivel que los niños³⁵⁰:

124. الحرمة³⁵¹ لا تسمعها شي و العيل لا توريه شي

el-hurmeh lá tsam-me3há ší, wel 3ay-yel lá twar-ríh ší

La mujer no hagas ella escuchar algo, y el niño no enseñes algo.

A tu mujer no le cuentes nada, y tu niño no le enseñes nada.

La indiscreción de las mujeres y la credulidad de los niños.

(Al-Haššāš, 1988:116)

Siria: un secreto a mujer concedido, en todo el pueblo publicado (Hemsí: 1422)

Egipto: quien a si mujer cuenta sus secretos, que largo va a ser su sufrimiento.

(Taymúr: 2786). **Yemen:** no prestes a tu bestia, ni reveles tus secretos a tu mujer (Al-

akwa3, 2:3837). **Jordania** (Al-3amad: 359), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 115), **El Líbano:** (Ar -Rúmí: 2042): tu mujer y tu niño te piensan capaz a hacerlo todo.

Según Juliano (1992)³⁵² se trata de una estrategia de desvaloración de los mensajes emitidos por las mujeres, de dificultar el intercambio de información entre ellas, de

³⁵⁰ Poncela (1994: 44) ve en la infantilización de las mujeres un intento para que no sean tenidas en cuenta como personas adultas con todas sus facultades, actitudes y opciones, así como derechos, y ser reducidas a menores con la subsiguiente necesidad de ser cuidadas y conducidas por la vida.

³⁵¹ La palabra *حُرْمَة* *Hurmeh* es uno de los numerosos vocablos para referirse a la mujer en el árabe. En este caso se emplea para referirse a la mujer casada. *Hurmeh* viene de la raíz *حرم* H-R-M, “prohíbe”, de donde viene también el concepto islámico *حرام*³⁵¹ *Harām* “lo prohibido”. La mujer casada esta prohibida a cualquier otro hombre salvo su marido, en alusión al tema del honor de la mujer que abordaremos en el próximo capítulo.

³⁵² Juliano, Dolores (1992): *El Juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y horas.

confiscar el uso de espacios y relaciones de y entre las mujeres. Es una forma de violencia simbólica para mantener la subordinación y de alentar la reivindicación. Por su parte, Buxó (1988)³⁵³ afirma que la utilización de la capacidad del potencial verbal por parte de las mujeres es también una estrategia indirecta utilizada por ellas para conseguir más influencia y poder, en la medida de sus posibilidades. Por lo visto, se trata de un choque de estrategias donde, no cabe duda, se miden fuerzas y se dirimen conflictos.

6.1.2. Incoherentes, desordenadas y mal educadoras

Las mujeres son también calificadas de incoherentes y de desordenadas; su habla es vacía y sin sentido, carentes de interés, y su pensamiento mudable y contradictorio. "Son presentadas como personajes inseguros y variables, es decir, la difundida debilidad e inestabilidad que reproduce el estereotipo tradicional de mujer." Poncela, 1994: 43). Se presentan como deficientes mentales en el refranero, por lo tanto, no hay que pedirles consejos o consultas, y mucho menos obedecerlas:

125. المرأة بنص عقل

el-mara bnus 3aqel

La mujer con medio cerebro

Las mujeres sólo tienen medio cerebro. Son carentes de cordura y buen seso.

(Abu Fardeh, 1994: 143) REPETIDO

Yemen (Al-akwa3, 2:5816), **El Líbano** (Khalíl: 105), **Siria**: (Al-Ḥalabiyya, 2: 4292): se cita el mismo refrán.

126. النسوان شعور طويلة و عقول قصيرة

en-iswán š3úr tawīleh u 3uqúl qásīreh

Las mujeres: cabello largo y mente corta.

La mujer tiene largo el cabello y corto el entendimiento.

(Fuente oral) REPETIDO

Yemen (Al-akwa3, 2:5816), **El Líbano** (Khalíl: 105), **Siria**: (Al-Ḥalabiyya, 2: 4292): Las mujeres tienen medio cerebro.

127. ان دشروا البننت على خاطرها لا بتاخذ طبال لا زمار

en daš-šarul-bent 3alá kháterhá lá btakhud tab-bál lá zam-már

Si dejan la hija sobre su opinión se casa con tamborilero o con flautista

Las consecuencias de escoger el marido por la propia mujer sin la intervención familiar suelen ser desastrosas. No hay que permitir a la mujer tomar decisiones.

(3alámeh, 2000: 41) REPETIDO

128. شاورهن و خالفوهن

šawrúhen u kh-alfúhen

Consultarles y contradecirles.

Pedirlas consejo y luego contradecirlas

³⁵³ Buxó, M. Jesús (1988): *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Barcelona, Anthropos.

Consultar la opinión de las mujeres en los asuntos de la vida suele tener consecuencias desastrosas.
(Abu Fardeh, 1994: 120)

Egipto, Sudán y La Península Arábiga: consultar la opinión de las mujeres, pero no tomarlas en consideración. (Al-Jhímān, 2:2133) **Irak:** Obedecer a las mujeres genera arrepentimiento. (At-Takrítí, 2:2133) **Marruecos y Túnez:** obedecer a la mujer conduce al infierno. (Taymúr: 2467). **Siria:** mierda, hijo de mierda el que da atención a lo que dice un mujer. (Aš-šāmiy-ya: 89).

129. شاوروهن و اخلفوا شورهن

šawrúhen wekhelfú šúrhen

Consultarlas y luego oponerse su consulta

Pedirles consejo y luego contradecid sus consejos

Consultar la opinión de las mujeres en los asuntos de la vida suele tener consecuencias desastrosas.

(Al-Ḥaššāš, 1988:124)

Egipto, Sudán y La Península Arábiga: consultar la opinión de las mujeres, pero no tomarlas en consideración. (Al-Jhímān, 2:2133) **Irak:** Obedecer a las mujeres genera arrepentimiento. (At-Takrítí, 2:2133) **Marruecos y Túnez:** obedecer a la mujer conduce al infierno. (Taymúr: 2467). **Siria:** mierda, hijo de mierda el que da atención a lo que dice un mujer. (Aš-šāmiy-ya: 89).

130. اللي بطاوع المرأة يكون زيها

el-lí betáwe3 el-mara bekún zayhá

Quien obedece la mujer es como ella.

El que obedece a una mujer es como ella.

(3alámeh, 2000:27)

Egipto, Sudán y La Península Arábiga: consultar la opinión de las mujeres, pero no tomarlas en consideración. (Al-Jhímān, 2:2133) **Irak:** Obedecer a las mujeres genera arrepentimiento. (At-Takrítí, 2:2133) **Marruecos y Túnez:** obedecer a la mujer conduce al infierno. (Taymúr: 2467). **Siria:** mierda, hijo de mierda el que da atención a lo que dice un mujer. (Aš-šāmiy-ya: 89).

En la cultura popular palestina, un hombre *arnab*, o sea, conejo, es el hombre en cuya casa la mujer lleva los pantalones.

131. لا تاخذ رأي مرة ولا تماشي الحمار من ورا

lá tákhud ráy mara walát-tmášī leḥmár men wara

No coges opinión mujer no andes el burro por detrás

No des importancia a las opiniones de las mujeres ni andes por detrás de tu burro.

Ambos hechos son peligrosos.

(3alámeh, 2000: 73)

Jordania: se cita el mismo refrán (Al-3amad: 258), **Egipto, Sudán y La Península Arábiga:** consultar la opinión de las mujeres, pero no tomarlas en consideración. (Al-Jhímān, 2:2133) **Irak:** Obedecer a las mujeres genera arrepentimiento. (At-Takrítí, 2:2133) **Marruecos y Túnez:** obedecer a la mujer conduce al infierno. (Taymúr:

2467). **Siria**: mierda, hijo de mierda el que da atención a lo que dice un mujer. (Aš-šāmiy-ya: 89).

132. المرة مرة لو راسها وصل السما
el-mara mara law rásha wesel es-samá
La mujer mujer aunque cabeza suya llega el cielo,
Consiga lo que consiga, la mujer sigue siendo mujer
(‘Alāmeḥ, 2000:78)

133. اللي برد على المرة مرة
el-lí berud 3alal-mara mara
El que hace caso a la mujer, mujer
Es mujer el que hace caso a los que dice una mujer.
(3alámeḥ, 2000: 75)

Yemen: se cita el mismo refrán (Al-akwa3, 2:5017)

134. ما في عتب على بلد حاكمتها مرة
má fi 3atab 3alá balad ḥakmethá mara
No hay reproche sobre país gobernando él mujer.
No hay que recriminar las actitudes negativas de un país donde gobierne una mujer,
porque ésta es incoherente por naturaleza.
(3alámeḥ, 2000: 75)

Jordania: se cita el mismo refrán (Al-3amad: 258), **Egipto, Sudán y La Península Árabe**: consultar la opinión de las mujeres, pero no tomarlas en consideración. (Al-Jhímān, 2:2133) **Irak**: Obedecer a las mujeres genera arrepentimiento. (At-Takrítí, 2:2133) **Marruecos y Túnez**: obedecer a la mujer conduce al infierno. (Taymúr: 2467). **Siria**: mierda, hijo de mierda el que da atención a lo que dice un mujer. (Aš-šāmiy-ya: 89).

Como consecuencia de esta presunta deficiencia mental, la mujer no está, según el refranero, capacitada para desempeñar el papel de la educadora para sus propios hijos. En la sociedad palestina sociedad suele echar la culpa a la mujer de los fracasos de sus hijos – empezando por el fracaso escolar y terminando por la caída de alguno de ellos en el infierno del alcoholismo, la drogas o las relaciones prematrimoniales o cualquiera acto que se considere una violación del código moral vigente en la sociedad- mientras se queda el varón con la medalla y se le dedican los aplausos, las alabanzas y los máximos honores por los logros de sus hijos.³⁵⁴

135. تربية نسوان
terbayet niswán
Educación mujer
Educa/o/a por una mujer (por lo tanto no hay que sorprenderse por sus defectos morales)

³⁵⁴ Se cita el siguiente refrán هذا الشبل من ذاك الأسد *hādhal šiblu min dhākal ‘asad*, “este cachorro es de aquel león” cuando se trata de una semejanza externa o interna entre el hijo y el padre. O otra expresión es طالع لأبوه *‘ālī ‘ la ‘abuḥ*, “se parece a su padre”, donde se pretende atribuir los logros del hijo al padre y a la buena educación que dio para ellos.

(Abu Fardeh, 1994: 89)

136. تربية أمه

terbayet em-muh

Educación madre suya

Fue educado por su madre

(Abu Fardeh, 1994: 136)

137. تربية مطلقة

terbayet mṭal-laqa

Educación divorciada

Fue educado por su madre divorciada

(Abu Fardeh, 1994: 136)

138. تربية أرملة

terbayet armaleh

Educación viuda

Fue educado por una viuda

(Abu Fardeh, 1994: 136)

139. عمر النسوان ما ربين عجل يحرث

ṣumrin-niswán má rab-bín ʕejl yehruth

La vida las mujeres no crían ternero y ara

Nunca crían mujeres ternero que are.

(Abu Fardeh, 1994: 136)

Egipto: se dice el mismo refrán. (Ruiz Moreno: 282).

Según los últimos cinco refranes, a quien crían las mujeres y se encargan de su educación no sirve para labrar. La educación que reciben los hijos por parte de la madre no les hace capaces a afrontar la vida. Estos dichos hacen, por otra parte, alusión a la influencia que tiene el padre en la educación de los hijos. La mujer, según estas descripciones, no ha llegado a un estado de consciencia y adultez que la permita ir sola por la vida, ser responsable y ejercer derechos y deberes.

6.1.3. Mentirosas, lloronas y gritonas.

La afición de hablar de las mujeres y su carencia de discreción está relacionada con su condición de mentirosas³⁵⁵. La mujer engaña y miente constantemente a juzgar por el mensaje extendido y reincidente en los refranes, ésta parece ser otra de sus características más sobresalientes. Poncela Fernández (1944: 42).

140. مرة ابن مرة اللي بيصدق مرة

mara eben mara el-lí beṣad-dek mara

Mujer, hijo de mujer es aquel quien cree a una mujer

³⁵⁵ En los hombres, en contraste, la mentira es una de las “virtudes”, y un hombre que no dice mentiras no tiene gracias ni viveza y se asemeja a una comida sosa que la hace falta sal. Leemos en el mismo refranero palestino: الكذب ملح الرجال, *el-kedheb meleḥ er-rjál*, la mentira es la sal de los hombres.

El que cree a una mujer es una mujer e hijo de mujer
(3alámeh , 2000: 77)

141. لا تصدق النساء حتى لو قالوا لك نزلنا من السما
lá tsad-ik en-nisá hat-ta law qálulak nzilná menis-samá
No creas las mujeres, aunque dicen tú: bajamos del cielo
No hay que dar crédito a lo que dicen las mujeres aunque fueran ángeles del cielo.
(3alámeh , 2000: 73)

142. مرة ابن مرة التي بسمع كلام مرة
mara eben mara el-lí besma3 kalám mara
Mujer, hijo de mujer quien escucha habla mujer.
Mujer, hijo de mujer es aquel quien da importancia y crédito a lo que dicen las mujeres
(3alámeh , 2000: 77)

143. دموع الفاجرات على الخدود حاضرات
dmú3 el-fajrát 3ale el-khdúd hadrát
Las lagrimas de las inmorales sobre las mejillas presentes
Las lágrimas de las libertinas siempre están presentes en las mejillas
(Al-Haššāš, 1988:131)

Egipto:. (Ruiz Moreno: 223), **Jordania** (Al-3amad: 167): Las lagrimas de la adúltera siempre están dispuestas. **Siria:** Se cita el mismo refrán. (Al Halabiyya, 1: 2020)

Por lo tanto, ni sus sentimientos ni siquiera su llanto son dignos de creer:

144. دموع العواهر نواهر
dmú3 el-3awáher nawáher
Las lagrimas de la putas, ríos
Las lágrimas de las libertinas son como ríos
(Al-Haššāš, 1988: 131), (Abu Fardeh, 1994: 15)

Egipto:. (Ruiz Moreno: 223), **Jordania** (Al-3amad: 167): Las lagrimas de la adúltera siempre están dispuestas. **Siria:** Se cita el mismo refrán. (Al Halabiyya, 1: 2020)

El refranero aconseja a la mujer que más vale que el marido vea sus lágrimas que sus bocados:

145. وري جوزك دمعتك و لا توريه لقمتهك
war-rí júzek dam3etek walá twar-ríh luqmetek
Enseña tu marido tu lágrima y no le enseñes tu bocado
Enseña tu marido tus lágrimas, pero nunca tu bocado
(Al-Haššāš, 1988:112)

Jordania: no enseñes a tu marido ni la verdura ni la carne de ternera.³⁵⁶ (Al-3amad: 478).

Las lágrimas, hipócritas y engañosas en este caso, son uno de los armas con los cuales cuenta la mujer en los peores momentos para convencer o para salvarse de una situación peligrosa; hasta el punto que se convirtió el llanto en un hecho exclusivamente femenino, de tal modo que se suele regañar a un hombre cuando se le ven las lágrimas recordándole que "البكا للنسوان", "llorar es de mujeres”:

146. سلاح المرأة دموعها و صوتها و اسنانها
sláh el-mara dmú3há u súthá wesnánhá
La arma la mujer sus lágrimas y su voz y sus dientes
Las armas de la mujer son sus lágrimas, su voz, y sus dientes
(Al-Haššāš, 1988:131)

Irak: Las lágrimas son el arma de la mujer. (At-Takrítí : 978). **Egipto:**. (Ruiz Moreno: 223), **Jordania** (Al-3amad: 167): Las lagrimas de la adúltera siempre están dispuestas. **Siria:** Se cita el mismo refrán. (Al Halabiyya, 1: 2020)

147. مرة معزرة بترد بلد
mara m3azreh betrud balad
Mujer gritona vence un pueblo
Una mujer gritona es capaz de vencer a un pueblo
(Abu Hamdah, 2004: 21)

Esta actitud femenina pervive en los dos siguientes refranes:

148. مثل الضفدعة قوتها في صوتها
methl ed-dufda3a quw-wetha fí súthá
Como la rana, su fuerza en su voz
Como la rana (la mujer) su fuerza está en la voz
(3alámeh , 2000: 27)

149. قد الفارة و صوتها مملئ الحارة
qad el-fárah u súthá em-malí el-hárah
Tamaño la rata y voz suya llena el barrio.
Aunque está tan pequeña como una rata, su voz llena el barrio.
Las mujeres son gritonas.
(3alámeh , 2000: 71)

6.1.4. Malvadas, peligrosas, astutas y peores que el demonio.

A parte de las acusaciones de la charlatanería, indiscreción y la de mentirosas, las mujeres son acusadas también de ser malvadas y peligrosas. Son las culpables de todo el mal que existe en el mundo. Al respecto puntualiza Poncela Fernández (1994: 45)

³⁵⁶ Eso porque la verdura o la carne cuando este cocida se contrae, lo que podría llevar al marido a pensar que su mujer compra menos cantidad para quedarse con una parte del dinero que él mismo suele dejarle para gestionar la economía casera.

que la mujer se la relaciona con "poderes indirectos" de la mujer, que van desde la seducción hasta la brujería.

150. الدنيا بلاها ملاحا و أكثر بلاها من نساها

ed-dunyá baláhá maláhá u akthar baláha men nisáhá

El mundo desastres suyos llenaron él, y mayoría desastres suyos de mujeres tuyas.

Las mujeres son la causa principal de todas las maldades y desastres del mundo.

(3alámeh , 2000: 56)

151. الزمان والنسوان ما لهم أمان

ez-zamán win-niswán má el-hum amán

El tiempo y las mujeres no tienen seguridad

Ni el tiempo ni las mujeres son fiables

(3alámeh , 2000: 56)

152. خراف تثنين خرب قرينين

khur-ráf thentín khar-rab qaryetín.

Charla dos (mujeres) destruyó dos pueblos.

El chismorreo de dos mujeres destruye a dos pueblos.

La astucia y la peligrosidad de las mujeres

(Abu Fardeh, 1994: 101)

153. المرأة اما بتكون مرة أو مرمرة أو مسمار في العنطرة

el-mara em-má betkún mara aw marmara aw mismár fil-3antara

La mujer o es mujer, o amargura o un clavo en la cogote

Las mujeres son de tres tipos, y todos son malos.

(3alámeh , 2000: 9)

Una de las metáforas comparativas más duras para remarcar la maldad de las mujeres es la hecha en relación al diablo, la imagen arquetípica en la cultura universal de la maldad por excelencia. (Poncela Fernández ,1994: 49). Las mujeres, como las muestra el refranero palestino, son tan malas que se las identifica con el demonio y los ogros y, a veces, son mucho más malvadas que éstos, pues les ganan en perversidad, malicia y ocurrencia a la hora de diseñar y desarrollar sus diabólicas planes.

154. النسوان حبال ابليس

en-niswán hibál eblís

Las mujeres cuerdas el diablo

Las mujeres son las cuerdas (riendas) del diablo

(Abu Fardeh, 1994: 43) REPETIDO

Siria, (Aš-šāmiy-ya, 81), **Egipto**: (Ruiz Moreno: 288). Se cita el mismo refrán. **La Península Arábiga**: La fuerza y los muslos para los hombres y la astucia para las mujeres. (**Al-Jhīmān**, 2: 2133). **Siria**: Dice el diablo: Yo enseño (astucia) a los hombres y aprendo a las mujeres. (Aš-šāmiy-ya, 89).

155. النساء حبسوا ابليس في قنينة

en-nisá habasú eblís fī qaníneh

Las mujeres encerraron Satanás en botella.

Las mujeres encerraron a Satanás en una botella. Las mujeres son más malvadas que el mismo demonio.
(3alámeh , 2000: 9)

Siria, (Aš-šāmiy-ya, 81), **Egipto**: (Ruiz Moreno: 288). Se cita el mismo refrán. **La Península Arábiga**: La fuerza y los muslos para los hombres y la astucia para las mujeres. (**Al-Jhīmān**, 2: 2133). **Siria**: Dice el diablo: Yo enseño (astucia) a los hombres y aprendo a las mujeres. (Aš-šāmiy-ya, 89).

156. حيل النسوان غلبت حيل الغيلان
heyalen-niswán galabat heyalil-gilán
Trucos las mujeres vencieron trucos los demonios
La estratagema de la mujer superó la del demonio
(3alámeh , 2000: 27)

Siria, (Aš-šāmiy-ya, 81), **Egipto**: (Ruiz Moreno: 288). Se cita el mismo refrán. **La Península Arábiga**: La fuerza y los muslos para los hombres y la astucia para las mujeres. (**Al-Jhīmān**, 2: 2133). **Siria**: Dice el diablo: Yo enseño (astucia) a los hombres y aprendo a las mujeres. (Aš-šāmiy-ya, 89).

157. حيل النسوان غلبت حيل الشيطان
heyalen-niswán galabat heyališ-šitán
Trucos las mujeres vencieron trucos el diablo
La estratagema de la mujer superó la del diablo
(3alámeh , 2000: 27)

Siria, (Aš-šāmiy-ya, 81), **Egipto**: (Ruiz Moreno: 288). Se cita el mismo refrán. **La Península Arábiga**: La fuerza y los muslos para los hombres y la astucia para las mujeres. (**Al-Jhīmān**, 2: 2133). **Siria**: Dice el diablo: Yo enseño (astucia) a los hombres y aprendo a las mujeres. (Aš-šāmiy-ya, 89).

En el siguiente fragmento de un cuento palestino vemos como una mujer vence con su astucia y diabólicos planes un ogro:

"تعشى من هالموجود، و بعد نتفة، نام. و هي نامت في حده. يوم ما غفي، قلعنت شعره من راسه.
قالها: "مالك"؟
قالت " حلمت انك غارق في البحر و جيت عليك لقينتك غارق كلك في المية، مو باين الا شعر راسك. سحبتك من شعرك عشان انقذك، إلا انت استفتت و فيقتني، و تريني باقي بصحيح أشد في شعرك."
صدقها الغول، و نام. يوم غفي، ردت طالت شعرة من راسه. صحي، و قام مثل المجنون، و قالها "مالك"؟
قالتله: " حلمت اني أنا و ابيك مسافرين في بابور البحر، و أنا سقطت فيه، و لوماني تعلقت في شعر راسك، إلا كنت متت. و يوم ما صحت فيي استفتت، و تريني صحيح ماسك في شعر راسك."
الغول من هبالته، صدقها و نام. يوم ما غفي ردت خلعت الشعرة الثالثة. مات الغول."
مهوي و كناعنة (2001: 140)

"t3aš-ša men halmawjūd u ba3ed netfeh nám. U hí námat fī had-duh yúm má géfī qal3at ša3ra men rásuh.
qálhá: malek?
qálat: "hlemet en-nak gáreq filbahar u jít 3alil laqítak gáreq kul-lak filmay-yeh. mú báyen el-lá ša3rak. sahābtak men ša3rak 3ašán anqedhak. el-lá ent estafaqet u fay-yaqtní, u taríní báqí ašed ša3rak."

ṣad-daḡhá el-gúl. u nám. yúm gemí, rad-dat tálat ša3rah men rásuh. ṣehí u qám methlel-majnún. uqálhá: malek? qhalet: "hlemet en-ní aná u ey-yál msafrin fí babúr al-baḡar. u aná ṣaqaṭet fih, u lúmaní má t3al-laḡet fí ša3ar rásak, el-lá kunt mutet. u yúm má sehet fey-yi estafaḡet. u tariní sahih másek fí ša3ar rásak." el-gúl men habáltuh ṣad-daḡhá u nám. yúm geḡfí rad-dat jal3at eš-š a3rag eth-thálethe. mát el gúl."

"Cenó (el ogro) y se acostó, y ella se acostó a su lado. Cuando se durmió ése, le arrancó un pelo de la cabeza.

Dijo: ¿Qué te pasa?

Dijo ella: soñaba que te estaba ahogando en el mar, y cuando llegue tenías todo el cuerpo en el agua y sólo se te veían los pelos de la cabeza fuera, te arrastré de los pelos para salvarte, y entonces despertaste y me despertaste, y he visto que de verdad te cogía de los pelos de la cabeza.

El Ogro se lo creyó. Y cuando se durmió de nuevo. Volvió la mujer a arrancarle otro pelo de la cabeza, entonces se despertó, se levantó como un loco y le dijo a su mujer: ¿Qué te pasa?

Dijo ella: soñaba con que tú y yo viajábamos en un buque de vapor. Me caí al mar, y si un te hubiera agarrado de los pelos de la cabeza me habría muerto. Y cuando me has gritado me he despertado y he visto que de verdad te cogía de los pelos de la cabeza. El ogro, por lo tonto que era, se lo creyó y volvió a dormir. Entonces la mujer le arrancó el tercer pelo. Se murió entonces el ogro".³⁵⁷

(Muhawi y Kanaana, 2001: 140)

Para Poncela Fernández (1994: 49) seguramente que estas comparaciones extremas e impactantes que igualan entre las mujeres y las fuerzas del mal como ogros y demonios, más allá de las bromas y las sonrisas que arrancan, dejan huellas en la memoria de la gente, que pronuncia dichas frases sin pensar el significado profundo de éstas.

La astucia es la capacidad de tramar un plan con inteligencia, evitando los enfrentamientos violentos, aunque probablemente se pretende con ella conseguir un interés dañino o egoísta. La mujer en el Refranero palestino se nos presenta como un ser astuto que no vacila en emplear sus ardides a fin de conseguir lo mejor para él.

Se señala el poder de maldad y la astucia de la mujer, sobre el género masculino, poder que puede ejercerse por la infinita bondad de éstos y la enorme maldad de aquéllas. La estratagema y el engaño artificioso y disimulo son otras de las cualidades negativas del sexo femenino:

158. كيد النسوان غلب كيد الرجال

kíd in-niswán galab kidir-rjál.

Astucia las mujeres venció astucia los hombres

La astucia de la mujer supera la de los hombres

(3alāmeḡ, 2000:51)(Al-Ḥaššāš, 1988:127)

³⁵⁷ En los cuentos populares palestinos el ogro, uno de los protagonistas más esenciales de tales cuentos, se muere al arrancarle tres pelos de la cabeza.

Siria, (Aš-šāmiy-ya, 81), **Egipto**: (Ruiz Moreno: 288). Se cita el mismo refrán. **La Península Arábiga**: La fuerza y los muslos para los hombres y la astucia para las mujeres. (**Al-Jhīmān**, 2: 2133). **Siria**: Dice el diablo: Yo enseño (astucia) a los hombres y aprendo a las mujeres. (Aš-šāmiy-ya, 89).

159. إذا لعبت مع النسوان من الاول عد حالك خسران
edhá l3ebet ma3 en-neswán 3ed hálak menel aw-wal khasrán
Si juegas con las mujeres considera tú desde el primero perdedor
Si juegas con las mujeres date por perdedor desde el inicio del juego.
La astucia de las mujeres es invencible.
(Fuente oral)

La Península Arábiga: La fuerza y los muslos para los hombres y la astucia para las mujeres. (**Al-Jhīmān**, 2: 2133). **Siria**: Dice el diablo: Yo enseño (astucia) a los hombres y aprendo a las mujeres. (Aš-šāmiy-ya, 89).

160. المرأة وشواشة المخدة
el-mara wašwášitil-makhadeh
La mujer susurradora la almohada
La mujer es la susurradora de la almohada. La capacidad de la mujer para controlar a su marido usando su atracción sexual.
(Al-Haššāš, 1988:111)

Líbano: se cita el mismo refrán. (Khalíl, 96). **Siria**: La mujer es la carcoma de la almohada. (**Al-Halabiyya**, 2: 4289). **Túnez**: La Almohada venció a la (mujer) fecunda.: (**Al-Khamírí**, 2293.)

En el siguiente cuento la mujer hace uso de su atractivo sexual para conseguir el oro que había encantado el marido³⁵⁸:

La mujer emborrachó al marido, después le empezó a hacer mimos y a jugar con él, y por fin le pidió que le dijera cómo había conseguido todo el oro de su dote, pues ella era su mujer y debía saberlo. Entonces, se sacó la flauta de debajo de la chilaba y le dijo:
- *Todo el dinero ha salido de aquí. ! Mira!*
Carrascosa (2003: 449)

Por lo tanto, La maldad de las mujeres requiere de precaución y vigilancia, pero también, de castigo. Por parte de los hombres a quien el refranero remite los siguientes mensajes:

³⁵⁸ Las joyas, más concretamente el oro, es de tal importancia en la vida de la mujer árabe. Le dan importancia y prestigio en su entorno, y es parte imprescindible de la dote que el marido debe entregar a su mujer, y uno de los regalos más favoritos del sexo femenino en general: "Éste era un rey que tenía siete hijas. Cada una de ellas tenía un palacio con esclavos, esclavas y vigilantes, y allí vivían solas. Un año entre los años, el rey se dispuso a hacer la peregrinación, así que fue a despedirse de sus hijas y les preguntó qué querían que les trajera de la peregrinación. Y cada una de ellas empezó a decir lo que quería. La primera le pidió un collar de perlas, la segunda le pidió un collar de coral, la tercera le pidió unos diamantes, la cuarta le pidió un collar de oro, la quinta le pidió un cinturón de plata, la sexta le pidió un collar de diamantes." Carrascosa (2003: 314)

161. احذر عناد الرهبان وكيد النسوان و غضب السلطان
ehdhar 3inád er-uhbán u kíd en-niswán u gadab es-sultán.
Cuidado la pertinacia los monjes, la astucia las mujeres y la ira el sultán.
Ten cuidado con la pertinacia de los monjes, la astucia de las mujeres y la ira del sultán.
(3alámeh , 2000: 51)

La Península Arábiga: La fuerza y los muslos para los hombres y la astucia para las mujeres. (Al-Jhímān, 2: 2133). **Siria:** Dice el diablo: Yo enseño (astucia) a los hombres y aprendo a las mujeres. (Al-Ššāmiyya, 81).

162. كيد الحريم كيد مقيم
kíd el-ḥarím kíd muqím
Astucia las mujeres, astucia permanente
La astucia de las mujeres es permanente
La peligrosidad y la astucia de las mujeres.
(Abu Fardeh, 1994: 167)

163. الحية و البنية و المرية ما دواهم إلا العصية
el-ḥay-yeh welbnay-yeh welmrey-yeh má dawáhem el-lá el-3asey-yeh
La serpiente y la hija y la mujer no medicamento suyo salvo el palo.
Tanto las serpientes como las hijas y las mujeres hay que pegarlas para evitar su peligro.
(3alámeh , 2000: 63)

6.1.5. Iguales que los animales

Otra de las comparaciones terribles es la realizada entre la mujer y los animales, generalmente asociándolas a características negativas de éstos, como por ejemplo ser astuta como un zorro, peligrosa como una víbora, falsa y hipócritas como un camaleón, y fértiles como un conejo:

164. النسوان مثل الثعالب
en-niswán methleth-tha3áleb
Las mujeres como los zorros
Las mujeres son tan astutas que el zorro.
La astucia de las mujeres.
(Fuente oral)

165. النسوان صغيرات مثل صغيرات الحيايا
en-niswán ḡirát methles-ḡirát el-ḥayaya
Las mujeres como las pequeñas las serpientes
Las mujeres jóvenes son como crías de víboras
Las mujeres son sumamente peligrosas y astutas.
(Fuente Oral) REPETIDO

166. النسوان مثل الحرباية كل ساعة بلون
en-niswán methlel-ḥerbáyeh kul sá3a blún
Las mujeres como camaleón, cada hora color
La actitud femenina cambia con frecuencia igual que el color del camaleón.

La astucia e hipocresía de las mujeres.
(Fuente oral)

167. بتخلف كل سنة مثل الأرانب
betkhal-lef kul saneh methlel-aráneb.
Da a luz cada año como los conejos.
Comparar a las mujeres demasiado fértiles con los conejos.³⁵⁹
(Fuente oral)

168. سم الحية ولا غيرة المرية
samel-hay-yeh walá gíret el-mrey-yeh
Veneno la serpiente y no celos la mujer
Más vale ser mordido por una serpiente que aguantar los celos de una mujer.
Las mujeres son celosas por naturaleza
(3alámeh , 2000: 63)

Como acabamos de averiguar, las analogías que se establecen entre los animales y las mujeres suelen estar en consonancia con los defectos que se le atribuyen a ella y funcionan como herramienta en la mano del hombre para mantener sumisa a su mujer haciéndola sentir inferior a él.

6.1.6. Inmorales y sexualmente incontroladas.

En los refranes palestinos se resalta la mujer como un ser insaciable sexualmente, incapaz de controlar su libido sexual. Por lo tanto, es fácil que manche el honor y la honra de la familia o clan:

169. الأنثى ما بتشبع من ذكر و الأرض ما بتشبع من مطر
el-unthá má btešba3 men dhakar welard má btešba3 men maṭar
La hembra no se harta de macho, y la tierra no se harta de lluvia
La mujer no se sacia del varón igual que la tierra no se sacia de la lluvia.
(Abu Fardeh, 1994: 19)

170. الرجل بشهوة و المرأة بعشرة
er-rajul bšahwe wel-mara b3ašara
El hombre en libido y la mujer en diez
El hombre tiene un libido, y la mujer la tiene, por diez
(Al-Haššāš, 1988:11)

Siria: El hombre con una libido y la mujer con siete. (Al-Halabiyya, 1:2244). **Libia:** La hembra no se harta del macho, la tierra no se harta de la lluvia, y el ojo no se harta de mirar. (Al-Haššāš, 1988:119)

171. راحت تاخذ بثار ابوها رجعت حبلى
rāhat tákhudh bthár abúha rej3et heblá
Se fue a coger venganza padre suya, volvió embarazada

³⁵⁹ Hay que resaltar al respecto la contradicción del refranero que alaba por un lado, como veremos en el capítulo que aborda el tema de la procreación en la sociedad palestina, a las mujeres que procrean a muchos hijos, y ridiculiza a la misma, por otro lado como en el ejemplo arriba mencionado, comparándola con un animal.

Se fue a vengarse la muerte de su padre, y volvió embarazada.
(Abu Fardeh, 1994: 65)

La ausencia de los hombres lleva a las mujeres a cometer hechos que podrían poner en peligro la honra de la familia.

172. الرجال غائبة و النساء سايبة
er-rjál gáibey win-niswán sáybeh

Los hombres ausentes y las mujeres libres.

Hay que estar siempre encima de la mujer. Tener al hombre lejos, le anima a saltarse las reglas sociales.

(Al-Haššāš, 1988:121)

Argelia (At-Takrítí, 1062), **El Líbano** (Khalíl: 105), **Siria**: (Al-Halabiyya, 1: 2266): se cita el mismo refrán. **Irak**: el hombre se ausentó, y la vida se alegró (At-Takrítí, 1062)

173. قال ايش يحرر النساء؟ قال بعد الذكر عنها
¿qál eiš yhar-rer en-nisá? qál bu3de- dhakar 3anhá

Dice: ¿Qué es lo que libera a las mujeres? , dice: que los hombres estén lejos.

Las mujeres suelen cometer actos inmorales en ausencia de los hombres familiares.

(Al-Haššāš, 1988:119)

Egipto (Taymúr: 728), se cita el mismo refrán. **Siria**: el hombre es un burro, y la mujer juega al azar.(Al-Halabiyya, 1: 2243)

174. ما في وراها زلمة
má fí waráha zalaméh

No tiene una mujer un hombre detrás de ella

No tiene un hombre que la vigile y la regañe en caso de comportarse en contra de las normas morales de la sociedad.

(Fuente Oral)

Egipto (Taymúr: 728): Las mujeres suelen cometer actos inmorales en ausencia de los hombres familiares. **Siria**: el hombre es un burro, y la mujer juega al azar.(Al-Halabiyya, 1: 2243)

175. دايرة على حل شعرها
dáyreh 3alá hal ša3arhá

Girando sobre suelto su pelo

Andar con el pelo suelto (por falta de quien le recrimine lo que hace)

(Al-Haššāš, 1988:137)

Egipto (Taymúr: 728), Las mujeres suelen cometer actos inmorales en ausencia de los hombres familiares. **Siria**: el hombre es un burro, y la mujer juega al azar. (Al-Halabiyya, 1: 2243)

Según Lakoff y Johnson (1988:79) Las metáforas y metonimias no son algo arbitrario, sino que por el contrario forman sistemas coherentes en términos de los cuales conceptualizamos nuestras experiencias.

Este es el caso de la metáfora incluida en el refrán anterior: la mujer que anda con el pelo descubierto (alusión a no llevar el velo islámico, considerado en la cultura islámica símbolo de la pureza, el decoro, el pudor y la honradez.³⁶⁰) es una mujer mal vista que mancha la honra de la familia.

Este tipo de metáforas posee una base cultural muy sólida. Surge de manera natural en una cultura como la palestina debido a que aquello que destaca se ajusta muy bien a lo que colectivamente experimentan la población palestina y a lo que, de carácter inmutable, aceptan comúnmente. Pero no es solamente que se fundamenten en su experiencia física y cultural; también influyen en su experiencia y en sus acciones.

El libertinaje de la mujer, su desfreno inmoral y la falta de respeto que muestra hacia su cultura y su religión es una enfermedad que no tiene enmienda ni remedio:

176. المية ما بتروب و القحبة ما بتوب
el-may-yeh má betrúb wel-qahbeh má bet-túb.
El agua no cuaja y la puta no se arrepiente
Una mujer no es digna de confianza, aunque es arrepentida
(Al-Haššāš, 1988:125)

Libia (Al-Haššāš, 1988:125), **Jordania** (Al-3amad: 190), Se cita el mismo refrán. **Egipto**: si el agua se cuaja, la puta se arrepiente. (Taymúr: 651):

Por lo tanto, y para defender la honra de la familia, - uno de los deberes más importantes del macho palestino – a las mujeres hay que controlarlas, censurarlas y incluso recurrir a la violencia.

177. ان ضحكت و بين نابها الحقها و لا تهابها
en dihkat u bay-yan nábha el-haqhá walat-hábhá
Si se ríe y aparece su colmillo, persíguela y no le tengas miedo
Si se ríe (la mujer) persíguela y no la tengas miedo
(Al-Haššāš, 1988:126)

En **Jordania**: Se cita el mismo refrán. (Al-3amad: 154)

La literatura oral tradicional palestina vertida en el refranero da cuenta de la concepción negativa de las mujeres que domina en la cultura popular en general. Las mujeres, según esta concepción, son tontas, malvadas, charlatanas, indiscretas, peores

³⁶⁰ El velo, الحجاب *Hijāb* –vestidura islámica- es una ley Divina para las musulmanas. Según la religión musulmana es una forma de protección y es un impedimento a los peligros materiales y espirituales. Es el deber de la mujer vestirse decentemente, como lo ordena el Sagrado Corán: ¡Oh Profeta, di a tus esposas y a tus hijas, y a las mujeres creyentes, que se cubran y que vistan ropas que tapen todo el cuerpo (cuando salgan de sus casas). Esto es lo más conveniente, para que sean reconocidas y no sean molestadas. Y Dios es El que siempre perdona, el Misericordioso” (33:59). Di a los hombres creyentes que bajen la mirada con recato y que sean castos. Y di a las creyentes que bajen la mirada con recato, que sean castas, y que no muestren más de su belleza que lo evidente y necesario, y que cubran su escote con el velo, y que no exhiban su belleza...” (24:30-31).

que el dominio, iguales que los niños o los animales. Son también las responsables, por lo malo que son, de su discriminación y menosprecio.

6.1.7. Un mal imprescindible.

En una muestra nunca tan clara de la contradicción de los refranes, el refranero palestino admite, después de todo este menosprecio, burla, ridiculización e insulto hacia las mujeres que son *malas pero imprescindibles para los hombres*. La mujer es el alma de la casa y el mejor acompañante para el hombre.

178. المرأة زينة البيت

el-mara zīnetel-bīt

La mujer adorno la casa

La mujer es el adorno de la casa

(Al-Haššāš, 1988:100) REPETIDO

Yemen: La mujer es el candil de la casa. (Al-akwa3, 2:4857), y La casa es mujer, maíz y amor. (Al-akwa3, 1:1034). **La Península Arábiga:** La casa es la mujer, la cosecha es la maíz, y el dinero es el hombre. (Al-alma3í: 161). **Siria:** El hombre sin mujer es como el anillo sin joya. (Al-Halabiyya, 1:2239).

179. البيت بلا مرة كله مرمره

el-bīt balá mara kul-luh marmara

La casa sin mujer toda su amargura

La mujer es el alma de la casa, y su ausencia lo convierte en un infierno.

(3alámeh , 2000: 58) REPETIDO

Yemen: La mujer es el candil de la casa. (Al-akwa3, 2:4857), y La casa es mujer, maíz y amor. (Al-akwa3, 1:1034). **La Península Arábiga:** La casa es la mujer, la cosecha es la maíz, y el dinero es el hombre. (Al-alma3í: 161). **Siria:** El hombre sin mujer es como el anillo sin joya. (Al-Halabiyya, 1:2239).

180. البيت بلا مرة جسم بلا روح

el-bīt bala mara jesem balá rúh

La casa sin mujer, cuerpo sin alma

La mujer es imprescindible en casa.

(3alámeh , 2000: 58) REPETIDO

Yemen: La mujer es el candil de la casa. (Al-akwa3, 2:4857), y La casa es mujer, maíz y amor. (Al-akwa3, 1:1034). **La Península Arábiga:** La casa es la mujer, la cosecha es la maíz, y el dinero es el hombre. (Al-alma3í: 161). **Siria:** El hombre sin mujer es como el anillo sin joya. (Al-Halabiyya, 1:2239).

Y para el hombre, la mujer sirve como riendas para sujetar y frenarle, a través de las consultas y los consejos que le da, su precipitación y su impulsividad.³⁶¹

³⁶¹ La idea de este refrán se contradice completamente con la de otros refranes anteriores donde se aconseja al hombre que descarte y no haga caso a los consejos y las opiniones de su mujer en relación con los asuntos familiares tanto de carácter tanto social como económico, o de cualquier otro carácter.

181. الزلّمة بلا مرة مثلّ الحمار بلا رسن
ez-zalameh balá mara methel-lehmár balá rasan
El hombre sin mujer como el burro sin brida
El hombre sin mujer, burro sin brida
(Alāmeḥ, 2000:11) RPETIDO

Siria: El hombre sin mujer es como el anillo sin joya. (Al-Ḥalabiyya, 1:2239).

La influencia de la mujer sobre el hombre puede ir mucho más allá. Una mujer lista puede cambiar radicalmente el mal carácter de su esposo y ayudarle a acabar con los malos vicios que podría tener:

182. المرأة المليحة بتعمل من الهامل زلّمة
el-mara lemlíhā bet3mal menel-hámel zalameh
La mujer buena hace del vagabundo hombre
Una Buena mujer hace de un vagabundo un hombre verdadero
(3alámeh , 2000: 11)

La mujer es socia del hombre en casa, contribuye con él en la tarea de sacar adelante a la familia. La relación entre el hombre y la mujer dentro del ámbito familiar es complementaria. Mientras el hombre se dedica a ganar el pan de la familia, la gestión de los recursos económicos será la primera tarea de la mujer, y la más importante, pues orientados eficazmente proporcionan las mejores condiciones de vida para la familia:

183. الزوج جنى و المرأة بنى
ez-zúj jana welmara baná
El marido cosecha y la mujer construye
El hombre gana, la mujer construye
(3alámeh, 2000:11) (Abu Fardeh, 1994: 50)

El hombre no debe despreciar a su mujer y echarle en cara sus defectos, mucho menos en público, pues este odioso comportamiento consigue que se merme su valor y su respeto entre la gente:

184. اللي يقول لمراته يا عورة الناس تلعب بيها الكورة
el-lí yqúl lamaratuh yá 3úrah en-nás tel3ab bíhal-kúrah
Quien dice a su mujer, oh tuerta, la gente juega con ella la pelota
Quien a su mujer dice “tuerta”, la gente termina jugando con ella a la pelota.
(Al-Ḥaššāš, 1988: 114)

Egipto (Ruiz Moreno: 207) y **Jordania** (Al-3amad, 415). Se cita el mismo refrán.

185. الغول اكل أمه و اخته و ترك مرته
el-gúl akal em-muh wukhtuh u tarak maratuh
El ogro comió madre suya y hermana suya y dejó mujer suya.
El ogro se comió su madre y su hermano y indultó a su esposa.
La esposa es más prioritaria para el hombre que el resto de la familia.
(Abu Fardeh, 1994: 29)

186. المرأة والفرس والسيف ما تتعار
el-mara welfaras wis-sif má ten3ár

La mujer y el caballo y la espada no se prestan
La mujer, el caballo y la espada no se dan en préstamo
(Al-Haššāš, 1988: 116)

Mientras el caballo simboliza en la cultura árabe, con su la elegancia y evanescencia impactantes la fidelidad, la bellaza, la rapidez y la robustez, y sigue formando parte integral de la vida del hombre árabe sobre todo, los nómadas del desierto; la espada es el símbolo de la justicia, la fuerza, el coraje y la impetuosa decisión. Tanto el caballo como la espada aparecen con mucha frecuencia en la mitología árabe vinculados siempre a los hechos y hazañas heroicas ejecutadas con valor. La identificación y la interrelación de la mujer con estos símbolos y valores culturales son pruebas de la destacada posición de la mujer en la familia palestina, y árabe en general.

6.2. ¿Cómo deberían ser las mujeres?

En esta sección damos a conocer la imagen ideal de la mujer reflejada en el refranero palestino. Es la imagen que adquiere la mujer cuando cumple con sus roles y deberes asignados por la sociedad. Al respecto afirma Amades, (1936: 7):

"En términos generales se puede decir que (el refranero) únicamente respeta a la mujer bajo dos aspectos: la madre y el ama de casa. Los documentos que la consideran bajo estos aspectos son de una selecta ponderación que contrasta notablemente con el resto."

La literatura oral palestina recoge la figura o modelo de la mujer buena, cuyas características parecen claramente dibujadas en el imaginario popular y están resumidas en frases contundentes e imperativas que son los refranes. El modelo ideal de la mujer pasa por la bondad, la lealtad, la honradez, el pudor, la obediencia, y ser hacendosa, es decir, el estereotipo de la mujer abnegada.

La interrelación de la mujer con el caballo se repite en otro refrán donde se afirma que una mujer obediente, junta a una casa grande y un caballo rápido, son garantías de una vida feliz y más larga para el hombre:

187. ثلاث بتطول العمر: الدار الوسيعة والمرء المطيعة والفرس السريعة
thaláth bet-tawel el-3umur: ed-dár lews-i3a wel maral-muṭi3a welfaras-sari3a
Tres cosas alargan la vida (de un hombre): una casa amplia, una mujer obediente, y un caballo rápido
(Al-Haššāš, 1988: 100)

Irak (At-Takrítí, 655), **Jordania** (Al-3amad, 807) **Siria** y **El Líbano** (Al-Halabiyya, 1: 529 y 1: 414) se cita el mismo refrán.

188. إذا عثرت المرأة تلتفت حواليتها، و إذا عثر الرجل شاف إيش عثره
edhá 3athrat el-mara teltafet hawálihá withá 3athar er-rajul šáf iš 3atharuh
Si tropieza la mujer mira a su alrededor para ver si alguien le había visto caer, mientras si tropieza el hombre mira que le tropezó.

Para referirse a la timidez de la mujer y el coraje del hombre. El pudor y la timidez son otras de las virtudes que deben resplandecer en la mujer
(Al-Haššāš, 1988: 120)

En caso de que la mujer gane el respeto y la admiración de la gente de su entorno, eso hace que los demás la traten más flexiblemente e incluso encuentren bien sus fallos:

189. فص المليحة ما إله ريحة
faṣ lemlīḥa má elu rīḥa
Pedo la buena no tiene olor
El pedo de la buena mujer no huele
(Al-Haššāš, 1988: 135)

Además, la mujer ideal es la que no sale de su casa y desarrolla satisfactoriamente las labores del hogar. La comida, la limpieza de casa o el arreglo de ropa, está bajo la exclusiva responsabilidad de la mujer. Se trata del ambiente donde debe la mujer desarrollar su principal identidad de género que al parecer se considera que es la maternidad, junto al de ama de casa y esposa. La mujer se debe mantener alejada de la calle.

190. جنة المرأة بيتها
jan-netel mara bīthá
El paraíso la mujer, su casa
El paraíso de la mujer es su casa
(Fuente Oral)

Egipto: La que sale de su casa ve mermado su valor. (Ruiz Moreno: 269).

191. اللي تطلع من دارها يقل مقدارها
el-lí tetla3 men dárhá yqel meqdárha
Quien sale de su casa resta su respeto
La que sale de su casa ve mermado su valor.
O sea, La consideración y el honor de quien se acostumbra a salir de su casa se ven disminuidos, al contrario de la recatada o la honesta, que no sale sino sólo por una razón o una causa bien vista.
(3alámeh , 2000: 61)

Egipto: La que sale de su casa ve mermado su valor. (Ruiz Moreno: 269).

192. الجاجة الدوارة و المرأة الفرارة ما بنقتوش
ej-jájeh ed-dawaráh wel-maral-far-rárah má benqanúš
La gallina ambulante y la mujer que está siempre fuera de casa no se adquieren.
Las actividades de la mujer son solamente aquellas que se desarrollan en casa.
(3alámeh , 2000: 59)

Ya sabemos que, según el refranero, el espacio favorito donde se prefiere que la mujer desarrolle sus actividades es su casa. Por lo tanto, se requiere de la mujer ser hacendosa, casera, solícita y diligente en las faenas domesticas, cualidades que la embellecen a los ojos de su esposo, en primero grado, y su entorno en segundo grado:

193. الشاطرة بتغزل برجل حمار
eš-šátra btegzal brejel hmár
La hábil hila con pata burro
Una (mujer) hacendosa hila con la pata de un burro
(Al-Haššāš, 1988: 130)

Jordania: una (mujer) hacendosa hila con un hueso. (Al-3amad, 292); la que no enciende un fuego a partir de una chispa, tenerla en casa es una perdida. (Al-3amad, 486). **Egipto:** La hacendosa hace sus deberes y la torpe pide ayuda a sus vecinas. (Taymúr: 1645).

194. المرة المشمرة تاكل اللقمة المقمرة
el-mara lemšam-marah tákulel-lugmeh lemqam-mara
La mujer arremangada come el bocado tostado³⁶²
La mujer activa come buena comida
(Al-Haššāš, 1988: 137)

Jordania: una (mujer) hacendosa hila con un hueso. (Al-3amad, 292), y La que no enciende un fuego a partir de una chispa, tenerla en casa es una perdida. (Al-3amad, 486).

Mientras la laboriosidad de la mujer en casa es objeto de alabanzas, la pereza, negligencia y descuido son objeto de críticas, y son cualidades muy consideradas a la hora de elegir la esposa como veremos más adelante:

195. ست و جاريتين على قلي بيضتين
set u járeytín 3alá qalí bidtín
Una dama y dos concubinas sobre freidura dos huevos
Una mujer y dos concubinas para freír dos huevos
(Al-Haššāš, 1988: 136)

Siria y el Líbano (Al-Halabiyya, 1:2115), **Irak** (At-Takrítí: 1133) y **Egipto** (Taymúr: 1582), se cita el mismo refrán.

196. بتعجن عجنتها و بتودي لجاتها
bte3jen 3ajnethá u betwad-dí lajárethá
Amasa amasadura suya y manda a vecina suya
Prepara la masa y pide de la vecina que la hornee
Criticar a las mujeres negligentes en las faenas domésticas.
(Abu Fardeh, 1994: 90)

Las mujeres sucias y desaliñadas no son bienvenidas en la casa del hombre, porque pasaran el día intentando acicalándose descuidando de este modo las faenas domesticas:

197. الرعنا تتفلى و الشمس تتدلى

³⁶² Arremangarse en la cultura árabe es una metáfora de ser activo y trabajador. Uno se arremanga para trabajar cómodamente.

er-ra3ná tetfal-lá weš-šames tetdalá
La guarra se despioja y el sol se cuelga
La guarra se despioja hasta la puesta del sol
(Al-Haššāš, 1988: 135)

198. الشاطرة بتقضي حاجتها و الهاملة تنده جارتها
eš-šátra bteqdí hájethá wel-hámleh tendah járethá
La lista cumple su deber y la negligente llama vecina suya
La mujer hacendosa es capaz de cumplir con sus deberes domésticos, mientras la negligente pide la ayuda de sus vecinas.
Llevar a cabo las faenas domésticas es un criterio de la mujer ideal en la sociedad palestina.
(Fuente oral)

199. خلت ابنها بعبط و راحت تسكت ابن الجيران
khal-lat ebnhá be3ay-yeṭ u ráhat tsak-ket ebnej-jírán
Dejó hijo suyo llora, y se fue calla hijo los vecinos.
Dejó a su hijo llorar, y al hijo del vecino se fue a callar.
Denunciar a las mujeres que no se preocupen primero por su casa.
(3alámeh , 2000: 63)

200. تركت جوزها ممدد و راحت تعيط على ابو محمد
tarkat júzhá em-madad u ráhat t3ay-yeṭ 3alá abú múham-mad
Dejó marido suyo tumbado, y se fue llora sobre Abu Muhammad
Dejó enfermo a su marido, y se fue a llorar por otra persona.
Denunciar a las mujeres que no se preocupen primero por su casa.
(3alámeh , 2000: 63)

201. بيتها ما كشته راحت على الجامع و رسته
bíthá má kaš-šatuh ráhat 3alaj-jáme3 u raš-šatuh
Casa suya no pasó la escoba, se fue a la mezquita y echó agua.
Mientras no limpia a su casa, va y limpia a la mezquita.
Denunciar a las mujeres que no se preocupen primero por su casa.
(3alámeh , 2000: 63)

6.3. ¿Qué es ser hombre?

La sociedad está en constante movimiento y cambio, y en ella los modelos culturales, los roles y estereotipos sociales y sexuales varían (Gutmann, 1993³⁶³; Safa, 1994³⁶⁴; Poncela Fernández 2000). Pese a eso, hay ciertos ítems que se reproducen con mayor o menor intensidad sobre lo que es ser hombre en nuestra sociedad, sobre la imagen y utilización que las mujeres tienen y hacen de ellos, y a la vez la auto imagen de los propios hombres sobre sí mismos (Férnadez Poncela, 2000: 68).

³⁶³ Gutmann, M. C. (1993): "Los hombres cambiantes, los machos impenitentes y las relaciones de género en México de los noventa". Estudios Sociológicos 11 (33): 725-40.

³⁶⁴ Safa, Helen. 1994 *The Myth of the males as breadwinner*. Westview Press, Colorado.

Intentaremos en este apartado abarcar una visión panorámica de las nociones de masculinidad en la cultura palestina, donde la masculinidad se percibe como el logro de una condición especial.

La masculinidad según Gilmore es "la forma aceptada de ser un varón adulto en una sociedad concreta", pero es algo "incierto y precario, un premio que se ha de ganar o conquistar con esfuerzo", y hay una "imagen exclusiva de la masculinidad mediante aprobaciones culturales, ritos o pruebas de aptitudes y resistencia". (Gilmore, 1994: 15).

Esto es precisamente la que estamos mostrando en este capítulo, la que aparece en el refranero, pero y también en canciones, cuentos y leyendas, como parte del folklore oral literario y de la cultura popular en su conjunto. Según Fernández Poncela, (2000: 82) se trata de un ideal impuesto por la cultura, una representación colectiva, a la cual los individuos deben amoldarse. En el mismo sentido, afirma Gilmore (1994: 21-22) que "las sociedades tienen ideas consensuales- imágenes guía o admonitorias – sobre la masculinidad y la feminidad convencionales, según los cuales los individuos son juzgados miembros dignos de uno u otro sexo y, de forma más general, evaluados como actores morales.

Tales condiciones ideales, y las imágenes o modelos asociados a ellas, a menudo se convierten en anclas psíquicas o identidades psicológicas en las que la mayor parte de los individuos basa su percepción de sí mismo y su amor propio".

Los hombres tienen que demostrar que lo son, mientras que las mujeres no; ser hombre "implica un trabajo, un esfuerzo", debe "pagarse caro", y al hombre "se le exige pruebas de virilidad" (Badinter, 1993:16)³⁶⁵. Para (Bourdieu, 1996)³⁶⁶, ser hombre implica deberes, demostración y pruebas, es un gran esfuerzo que significa también dolor al no lograrlo.

Finalmente, el ser hombre o la configuración de los atributos y cualidades consideradas masculinas en cualquier cultura y asignadas al sexo masculino, son también una reacción social, que la cultura popular como reproductora del orden social establecido y modelo hegemónico cultural vigente, produce, mantiene y perpetua a la perfección. Poncela Fernández (2000: 83.)

Según Gilmore (1994: 22) la idea recurrente de que la masculinidad es problemática, de que es un umbral crítico que los muchachos deben cruzar mediante pruebas, se encuentra en todos los niveles de desarrollo sociocultural, independientemente de cualquier otro papel alternativo que se pueda reconocer. Se da en los cazadores y pescadores más sencillos, en los campesinos y los sofisticados moradores de las ciudades; se encuentra en todos los continentes y entornos; y tanto en pueblos guerreros como en los que nunca han matado bajo la influencia de la ira.

En la isla de Kalymnos, en el mar Egeo griego, los isleños son atrevidos navegantes que viven de la pesca comercial de esponjas (Bernard, 1967)³⁶⁷. Los hombres de

³⁶⁵ Badinter, Elizabeth (1993): *La identidad masculina*. Bogotá: Norma.

³⁶⁶ Bourdieu, Pierre (1996): *La dominación masculina*. La Ventana (Universidad de Guadalajara, México), núm 3.

³⁶⁷ Bernard, H. Russell (1967): *Kalymnian sponge diving*. *Human Biology* 39: 103 – 130.

Kalymnos bucean en aguas profundas sin equipo alguno, algo que desprecian. Por lo tanto, bucear se convierte en una apuesta, ya que, por los azares de la vida, se producen frecuentes accidentes y muchos quedan inválidos. Pero no importa, con su desprecio por la muerte han demostrado su preciosa masculinidad (Bernard, 1967: 119).

En Sicilia, por ejemplo, el honor masculino siempre va unido a la agresión y a la potencia. En Sicilia un hombre de verdad es aquel que tiene "grandes testículos" (Block, 1981: 432-443)³⁶⁸; su potencia queda firmemente establecida. Para los sarakatasaníes griegos también un varón adulto tiene que "estar dotado de buenos testículos" (J. K. Campbell, 1964: 269)³⁶⁹, excitarse fácilmente y ser insaciable en el acto. Tales creencias también se consideran ciertas en gran parte de España, y especialmente en el sur (Pitt-Rivers, 1965³⁷⁰, 1977³⁷¹; Brandes, 1980³⁷², 1981; Mitchell³⁷³, 1988), donde se dice de un hombre de verdad es el que "tiene cojones". La lujuria y la potencia sexual no se valoran tanto en los países árabo-musulmanes, ya que en Islam la lujuria desenfadada se considera socialmente perturbadora e inmoral para ambos sexos. (Bates y Rassam, 1983: 215).³⁷⁴

Muchos antropólogos se han referido al concepto del honor como un marco definitorio para la masculinidad. Caton (1985)³⁷⁵ argumenta que entre los hombres de las tribus del Norte del Yemen, las acciones honorables pueden ser expresadas de forma oral. Aunque su estudio no se refiere explícitamente a la masculinidad, la representación poética y a la adquisición del honor son aspectos de género en los actos públicos. Superar a un oponente en competiciones de poesía orales se interpreta como una acción honorable.³⁷⁶

Abu-Lughod (1986: 88)³⁷⁷ utiliza explícitamente el hecho como punto de partida. Entre los beduinos egipcios, la idea de control es crucial para significar "hombres auténticos". El control en este contexto es la ausencia de "miedo ante nada o nadie", ya que exhibir miedo "implica que éste tiene control sobre uno mismo". Los "hombres

³⁶⁸ Block, Anton (1981): *Rams and billy – goats: a key to the Mediterranean code of honour*, *Man* 16: 427-440.

³⁶⁹ Campbell, J. K. (1964): *Honour, Family and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.

³⁷⁰ Pitt- Rivers, Julian (1965): "Honour and social status". *En Honour and Shame*, comp. J.-G. Peristiany, págs. 19-77. Londres: Weidenfeld and Nicolson.

³⁷¹ Pitt- Rivers, Julian (1977): *The Fate of Shechem*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁷² Brandes, Stanley H. (1980): *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*. Filadelfia: university of Pennsylvania Press (Trad. cast.: *Metáforas de la masculinidad*, Madrid, Taurus, 1991).

³⁷³ Mitchell, Timothy J. (1988): *Violence and Piety in Spanish Folklore*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

³⁷⁴ Bates, Daniel G. y Rassam, Amal (1983): *People and Culture en the Middle East*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice – Hall.

³⁷⁵ Caton, S. (1985): "The Poetic Construction of Self", *Anthropological Quarterly* 58: 141-151.

³⁷⁶ ³⁷⁶ En otro caso, Caton (1987). Caton, S. (1987): "Power, Persuasion, and Language: A critique of the Segmentary Model in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies* 19: 77-102.) enfatiza el poder del lenguaje. Peteet (2005: 40) sostiene que la capacidad de persuasión lingüística es más central, en el establecimiento y manifestación del poder y la masculinidad, que las habilidades y logros bélicos, como se asume normalmente.

³⁷⁷ Abu-Lughod, L. (1986): *Veiled Sentiments: Honor and poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California press.

auténticos" según él "son capaces de exigir respeto y obediencia, al mismo tiempo que se resisten a someterse al control de otros. Abu-Lughod (1986: 90).

Entre los beréberes de Argelia, Bourdieu localiza al hombre de honor en el contexto de desafío y réplica. Un duelo honra a un hombre, porque existe el entendimiento cultural de que "el duelo, como tal, requiere una réplica y por esto está dirigido a un hombre considerado capaz de jugar el juego del honor". (Bourdieu 1977:11)³⁷⁸.

Ritos de paso elaborados, bien definidos, que marquen la transición desde la infancia hasta la edad adulta o masculinidad, son difíciles de discernir en la cultura árabe. Argumenta Peteet, Julie (2005: 40) que la masculinidad es siempre mucho más que la culminación de una serie de transformaciones biológicas.

Estos cambios, y su señalamiento mediante una serie desorganizada de ritos, deben ir acompañados por acciones que pueden convencer y ganar la aprobación pública. Como el honor, al que está inextricablemente unido, la masculinidad se puede perder fácilmente si uno no es cuidadoso de su manifestación y protección.

La adopción de las tareas, autoridad y estatus asociadas a la masculinidad es un proceso gradual de conversión en miembro del mundo masculino adulto y la adquisición de *3aql* (razón) o sentido común social. El *3aql* ha sido descrito como la "facultad de entendimiento, racionalidad, cordura, sabiduría y prudencia" (Altorki 1986: 51).³⁷⁹ Los hombres empiezan a adquirir *3aql* a los 20 años.

Mientras que la adquisición de esta calidad no tiene una fecha de comienzo definida, crece con el matrimonio y la mayoría de los hombres no la consiguen del todo "antes de los 40, edad adulta madura, cuando se considera que los hombres han adquirido la suficiente capacidad para enfrentarse con los complejos problemas de la existencia social" (Altorki 1986: 51). En la cultura palestina se relaciona entre el matrimonio y la adquisición de *3aql*. La expresión بكرة بتزوج و بعقل, *bukra betzaw-waj u be3qal*, en cuanto se case adquirirá la razón y la prudencia, es una prueba.

Marcadores del largo camino hacia la edad adulta son la circuncisión, los logros educativos, el matrimonio, la obtención de sueldos, el nacimiento de los hijos, y la adquisición de sabiduría que viene del conocimiento de la propia sociedad y sus costumbres.

6.3.1. Las pruebas de masculinidad en el refranero palestino.

En la cultura palestina no se aprecia mucho el modelo de perentoriedad sexual o lo Don Juan, el deber asignado al hombre no es dedicarse a hacer innumerables conquistas, sino apreciar su semilla. Los hombres, según la literatura oral palestina, más concretamente el refranero, tienen sus arquetipos también recogidos en los refranes, como el que les ilustra sobre las diferentes etapas de la vida por las que deben pasar, y las situaciones y condiciones óptimas para hacerlo.

³⁷⁸ Bourdieu, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁷⁹ Altorki, S (1986): *Women in Saudi Arabia: ideology and Behavior among the Elite*. Nueva York: Columbia University Press.

Mientras que las mujeres deben ser calladas, discretas, obedientes y hacendosas, los hombres han de ser proveedores, preñadores de la mujer, protectores del honor y la familia, generosos y valientes. Cabe señalar en este sentido que, a diferencia de lo que ocurre en el caso del sexo femenino, las apariencias y la belleza física no deben ser, según, el refranero de tal importancia en los hombres:

202. الرجال مخابر مش مناظر

er-rjál makhaber meš manáder

Los hombres interiores no son apariencias.

Las apariencias nunca reflejas la esencia del hombre, lo que se valora es el comportamiento.

(Al-Haššāš, 1988:139)

203. الرجال مخبية في ثيابها

er-rjál mkhab-bayeh fī thyábha

Los hombres escondidos en ropas suyas.

Los hombres están escondidos bajo su ropa. Las apariencias no reflejan el alma del hombre.

(Al-Yusuf, 2002: 184)

204. الرجال صناديق مقللة مفاتيحها التجارب

er-rjál sanádiq mḡaf-faleh mafátehá et-tajárub

Los hombres cajas cerradas llaves suyas las experiencias.

Los hombres son cajas cerradas cuyas llaves son las pruebas y la convivencia.

Para descubrir la esencia de los hombres hay que convivir con ellos.

(Al-Haššāš, 1988:141)

Jordania (Al-3amad: 257), (**Argelia, Egipto, Irak, y Siria** (Al-Halabiyya, 1: 4462): se cita el mismo refrán.

205. أبو زيد أسود و ثناه أبيض

abú zīd aswad u thanáh abyad

Abu Zaid negro y fama suya blanca.

Abu Zaid es negro pero su fama es blanca.

El color de la piel no cuenta en el caso de los hombres. Lo que de verdad importa es tener fama de ser buena persona.

(Al-Yusuf, 2002: 15)

6.3.1.1. El hombre preñador.

Según Gilmore: " Para ser un hombre, uno debe preñar a la mujer, proteger a los que dependen de él y mantener a los familiares... El varón preñador-protector-proveedor". Gilmore, 1994.³⁸⁰ Escribano (1984: 11) considera que la esterilidad es una de los razones de la desunión matrimonial, porque es un golpe fuere contra la virilidad masculina:

³⁸⁰ Gilmore, David D. (1994): *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona: Paidós.

"Inability to have children, particularly male children, is usually sufficient reason to disrupt marital relationships, since a great portion of the husband's honour is embodied in his virility, it is common belief that: "Men's virility is proved by having a large offspring, especially males, since male children are able to assure the perpetuity of the lineage"³⁸¹. (Escribano, 1984: 11).

Una de las pruebas más importantes de virilidad en la sociedad palestina es la de preñar a la esposa. Sólo el embarazo de la mujer puede validar la masculinidad del marido. Por lo tanto, vemos que el énfasis palestino, y árabe en general, en la virilidad significa resultados, procrear, y cuánto más varones, mejor. Esta prueba de virilidad viene subrayada en al refranero palestino:

206. اللي بستحي من مرته ما بيديه ولاد

el-lí bestahí men maratuh má bǐjǐh wlád

El que se corta de mujer suya no viene para él hijos.

El que se corta a la hora de tener relaciones matrimoniales con su mujer nunca tendrá hijos.

(Al-Yusuf, 2002: 59)

207. اللي بستحي من بنت عمه ما بيديه ولاد

el-lí bestahí men bent-3am-muh má bǐjǐh wlád

El que se corta de prima paterna suya no viene para él hijos.³⁸²

El que se corta a la hora de tener relaciones matrimoniales con su mujer, nunca tendrá hijos.

(Al-Yusuf, 2002: 20)

208. تغلبها بالمال و تغلبك بالعيال

teglebhá belmál u teglebak bel3yál.

La vences con el dinero y te vence con los hijos

Mientras el arma clave del hombre es el dinero y su capacidad de mantener a la familia, en el caso de la mujer su permanencia esta vinculada a su capacidad de concebir.

(Al- Haššāš, 1988: 88)

Egipto: ojala que la venzas con dinero, y que te venza con hijos. (Taymúr: 651)

209. كثرتهم هيبية و قلتهم خيبية

kuthrithum híbeh u qel-lethum khíbeh

Abundancia suya orgullo, y escasez suya deshonor

Tener muchos hijos prestigia a los padres y viceversa

Los hijos como prestigio social.

(Al- Haššāš, 1988: 211)

Egipto: ojala que la venzas con dinero, y que te venza con hijos. (Taymúr: 651).

Siria: quien tiene muchos hijos se apoya en ellos. (Al- Haššāš, 1988: 211). **El**

Líbano: un hogar sin niños es un hogar sin luz. (Haqíq: 51)

³⁸¹ Escribano, M. "Honour, authority and social organization in two West Bank villages", paper delivered at State of the Art Symposium in Amman, Jordan, Feb. 25-28-1984 (p.11).

³⁸² En la cultura palestina las palabras "ibn 3ammi, primero paterno mío" y "bent 3am-mí, prima paterna mía" son usados como sinónimos de "mi marido y mi esposa" respectivamente.

210. أولادنا أكبادنا
awládná akbádna
Hijos nuestros hígados nuestros
Los hijos son para los padres como los hígados.
(Al- Haššāš, 1988: 172)

El Líbano: un hogar sin niños es un hogar sin luz. (Haqíq: 51)

211. الأولاد ثمرة الفؤاد
al-awlád thamarat al-fuád
Los hijos fruto el corazón
Los hijos son el fruto del corazón.
(Al- Haššāš, 1988: 192)

El Líbano: un hogar sin niños es un hogar sin luz. (Haqíq: 51)

212. لو أنهم مية أعز من عينية
law 'en-nhum mey-yeh a3az men 3enay-yeh
Si fueran cien, más queridos que ojos míos
Los niños, aunque fueran cien, para los padres son más importantes que la vista.
(Al- Haššāš, 1988: 193)

El Líbano: un hogar sin niños es un hogar sin luz. (Haqíq: 51)

6.3.1.2. El hombre proveedor de la familia

El énfasis del honor masculino como deber doméstico está muy difundido en el Mediterráneo. Davis (1977: 77)³⁸³ encontró en su estudio la confirmación de esta noción de honor masculino derivado tanto del trabajo y la empresa económica como del éxito sexual:

"Conviene aclarar, desde un principio, que el honor no tiene que ver en primer lugar con las relaciones sexuales... sino con la interpretación de un papel, y que está relacionado con los recursos económicos, ya que criar a una familia, cuidar a las mujeres y mantener un séquito resulta más fácil cuando la familia no es pobre".

Los varones palestinos son iguales que a los de cualquier otro sitio que se dediquen activamente al papel del sostén de la familia como medida de su virilidad. La capacidad del marido en la sociedad palestina para mantener a su familia e hijos es uno de los componentes tan importante de su honor. Esta realidad viene reflejada en el refranero:

213. الزوج جنى و المرأة بنى
ez-zúj janá wel mara baná
El marido cosecha y la mujer construye
El hombre gana , la mujer construye

³⁸³ Davis, John. (1977): *People of the Mediterranean*. Londres: Routledge and Kegan Paul

Mientras el hombre es el encargado mantener a la familia, la mujer suministra lo que gana por el bien de todos.

(3alámeh, 2000:11)(Abu Fardeh, 1994: 50) REPETIDO

214. الرجال تطحن الصخر و تعيش

er-rejál tethan es-sakher wet3iṣ

Los hombres muelen las rocas y viven

Los hombres son capaces de moler las rocas para buscarse la vida.

Incitar los hombres al trabajo independientemente de sus condiciones.

(Al-Haššāš, 1988:140)

Siria: la determinación de los hombres arruina puede con las montañas. (Al-Halabiyya, 1: 2273). **El Líbano:** el dinero desaparece y los hombres lo traen. . (Haqíq: 64)

215. المال ينفى و الرجال تجيبه

el-mál yefná wer-rjál tjibuh

El dinero se agota y los hombres traen él.

El dinero desaparece y los hombres lo traen

Incitar los hombres al trabajo independientemente de sus condiciones.

(Al-Haššāš, 1988:140)

Siria: la determinación de los hombres arruina puede con las montañas. (Al-Halabiyya, 1: 2273). **El Líbano:** se cita el mismo refrán. (Haqíq: 64)

216. الإيد البطالة عطالة

el-'id elbat-táleh 3at-táleh

La mano en paro inútil.

La mano que no trabaja es inútil.

Incitar a los hombres a trabajar y ganar la vida.

(Abu Hamda, 2004: 20)

La virilidad se mide, en parte, en dinero: la única forma que tiene el hombre de alimentar a los hijos. La virilidad, pues, puede interpretarse como una especie de obligación moral de mantener a la familia, una llamada a la acción y al trabajo:

217. كد الرجال ولا خزائن مال

kad er-rajul walá khazáyen mál

Esfuerzo los hombres y no cajas dinero

Más vale trabajar para ganarse la vida que recibir mucho dinero sin trabajar.

La importancia del trabajo como criterio para conseguir la virilidad.

(Abu Fardeh, 1994: 167)

218. اذا دخل الكسل من الباب دخل الفقر وراه

edhá dakhhal el-kasal menel-báb dakhhal el-faqr waráh

Si la pereza entró por la puerta entró la pobreza detrás ella

Si la pereza entra en una casa, la persigue la pobreza.

Renunciar la pereza y incitar al trabajo.

(Al-Yusuf, 2002: 27)

219. الكسل ما بطعمي عسل
el-kasal má beṭa3mí 3asal
 La pereza no alimenta miel
 La pereza y falta de trabajo no genera miel.
 Incitar al trabajo y criticar la pereza.
 (Abu Fardeh, 1994: 33)
220. إذا مالت الدنيا عليك ميل على ذراعك
edhá málat ed-denyá 3alik mīl 3alá dhrá3ak
 Si la vida se inclina sobre ti, inclina sobre brazo tuyo
 Para hacer frente a la necesidad y la pobreza hay que trabajar.
 Más vale trabajar que dependerse en los demás
 (Fuente oral)
221. معاك قرش بتسوى قرش
ma3ák qerš betsáwi qerš
 Tienes piastra, vales piastra
 Si tienes una piastra, vales una piastra
 Los hombres valen el dinero que tienen. El dinero es parte de la virilidad del hombre.
 (Abu Fardeh, 1994: 39)
222. الرجال ما يعيبه إلا جيبه
er-rejál má y3ībuh el-lá jībha
 El hombre no escandaliza él salvo bolsillo suyo
 El bolsillo vacío es el único defecto del hombre
 El dinero es parte de la virilidad del hombre.
 (Al-Ḥaššāš, 1988:143)
223. الرجال دراهم
er-rejál daráhem
 Los hombres, dirhames
 Los hombres son dirhames.
 Los hombres valen el dinero que tienen. El dinero es parte de la virilidad del hombre.
 (Al-Ḥaššāš, 1988:146)
224. بالفوس على أكبر شنب بتدوس
beleflús 3alá akbar šanab betdús
 Por el dinero, sobre mayor bigote pisoteas.
 Teniendo mucho dinero, uno puede pisotear el bigote más grande que hay. El dinero
 es la mejor arma para humillar y doblar a los enemigos.
 (3alámeh, 2000:55)
225. اللي معاه فلوسه بنت السلطان عروسه
el-lí ma3áh flúsuh bentes-sultán 3arúsuh
 Quien tiene su dinero, hija del sultán su novia
 Tener dinero facilita contraer matrimonio con las más deseadas como esposas
 (Al-Ḥaššāš, 1988: 36)
226. إذا حطيت نطيت
edhá ḥaṭīt naṭīt

Si pones saltas.
Si tienes dinero te casas.
Alguien tiene que ir bien preparado económicamente antes de pensar en casarse.
(Abu Fardeh, 1994: 16)

Paradójicamente, el siguiente refrán dinamita la idea anterior y afirma que la pobreza no es la falta de dinero, sino la falta de hombres verdaderos:

227. الفقر ما هو فقر المال، الفقر فقر الرجال
el-faqer má hú faqrel má el-faqer faqrer-rjál
La pobreza no es pobreza el dinero, la pobreza, pobreza los hombres.
La pobreza real es la falta de hombres verdaderos.
(Al-Haššāš, 1988: 141)

Por lo tanto, mantener a la familia y contribuir generosamente al patrimonio familiar es una de las pruebas de virilidad en la sociedad palestina, donde se subraya el sentido de sacrificio. El poder y la autoridad del padre siguen siendo sólidos y rígidos, a medida que, sigue el padre siendo el único proveedor económico de la familia a pesar de que la incorporación femenina al mundo laboral ha aumentado masivamente en las últimas décadas.

6.3.1.3. El hombre valiente

Después de preñar y proveer, viene la valentía. Ser un hombre también se basa en tener coraje físico y moral. Esto implica que uno, por sí mismo, es un actor independiente y orgulloso, y planta cara cuando haya una provocación. Los palestinos lo llaman *karámeh*, dignidad.

228. إللي ما يكون ذيب يشخ عليه الواوي
el-lí má ykún dhíb yšukh 3alíh el-wawí
El que no es lobo³⁸⁴, se caga en él el chacal.
Si no eres lobo, los chacaes se cagan en ti. Hay que ser valiente para evitar las humillaciones y los menosprecios.
(Al-Yusuf, 2002: 77)

229. اللي يرشك بالمى رشه بالدم
el-lí yrušak belmay ruš-šuh bed-dam
El que echa tú agua, echa él sangre.
Échale sangre a quien te echa agua.
Responder con fuerza, firmeza y valentía a las agresiones de los demás.
(Al-Yusuf, 2002: 80)

230. ما بخاف إلا من اللى خلقه
má bekháf el-lá men el-lí khalaqu
No tiene miedo salvo de el que crió él.
No tiene miedo salvo de El Criador (Dios).
Tener valentía y coraje.

³⁸⁴ El lobo es un animal valiente y fuerte en la cultura palestina. Ser *como un lobo* es metáfora de valentía y coraje.

(Fuente oral)

231. بيقول الحق و لو على قطع رقبتة

beyqúl el-haq wa law 3alá qate3 reqbatu

Dice la verdad aunque sobre el corto de cuello suyo

Ser capaz alguien de decir la verdad aunque la consecuencia sea su muerte.

Alabar el coraje moral.

(Fuente oral)

El hombre, afirma el refranero, no debe pensar en las consecuencias de sus actos valientes: en la cárcel sólo hay hombres cabales, y la muerte es sólo un juego:

232. الحبس للرجال

el-habes lar-rjál

La cárcel para los hombres.

En la cárcel sólo hay hombres cabales.

Uno no debe temer las consecuencias de su coraje.

(Al-Haššāš, 1988: 147)

Jordania e Irak: la cárcel es para los hombres, y las lagrimas para las mujeres. (At-Takrítí, 773),

233. المشنقة مرجوحة الرجال

el-mašnaqa marjúhet er-rjál

La horca columpio los hombres.

La horca es el columpio de los hombres.

Los hombres verdaderos no temen a la muerte.

(Al-Haššāš, 1988: 147)

Jordania e Irak: la cárcel es para los hombres, y las lagrimas para las mujeres. (At-Takrítí, 773)

6.3.1.4. El hombre generoso y hospitalario

Es conveniente leer la descripción de Nydell (2006: 58) sobre lo que significa la virtud de la hospitalidad para entender. La buena acogida y recibimiento que se hace a los extranjeros o visitantes en una casa árabe.

"Para los árabes, la hospitalidad está en el corazón de lo que somos. La manera en la que uno trata a sus huéspedes es una medida directa de qué clase de persona es él o ella. La hospitalidad es una de las virtudes más altamente admiradas. De hecho, las familias juzgan a sí mismos y unos a otros de acuerdo a la generosidad que otorgan a sus huéspedes cuando hospedan. Si uno de los huéspedes es familiar, amigo, vecino, o relativamente desconocido, son recibidos en el hogar y en la mesa con la misma amabilidad y generosidad."³⁸⁵

³⁸⁵ Texto original en inglés: "For Arabs, hospitality lies at the heart of who we are. How well one treats his guests is a direct measurement of what kind of a person she or he is. Hospitality is among the most highly admired of virtues. Indeed, families judge themselves and each other according to the amount of

Los árabes son generosos respecto a la hospitalidad, ofrecen los mimos a sus amigos y a los extraños, y admiran y evalúan los mimos en los otros. La generosidad en tratar a los huéspedes es esencial para una buena reputación. Es un grave insulto caracterizar a alguien como tacaño o inhóspito.

Los árabes asumen el papel de anfitrión o anfitriona siempre que la situación lo requiera -en su oficina, casa o tienda. Escribe Nydell (2006: 55):

*"A veces la gente dice "Bienvenido a mi país" (en Inglés) cuando ven a un extranjero en la calle o en una tienda, asumiendo así el papel de anfitrión de un invitado. Los árabes siempre están dispuestos a ayudar a un extranjero, de nuevo, debido a que asumen el papel de anfitrión. Si preguntas por una dirección, algunas personas pueden insistir en acompañarte a tú destino."*³⁸⁶

Según Aida Hasan (1999): *"Los componentes más importantes de la hospitalidad son dar la bienvenida a un invitado (incluyendo el uso de la palabra de Bienvenido), ofrecer al huésped un asiento (en muchos hogares árabes, hay una habitación especial reservada para recibir a los invitados, llamada el "salón"), y ofrecerle algo para beber. Como anfitrión, permanecer con sus invitados tanto como sea posible, disculpándose por breves ausencias de la sala sólo cuando sea necesario. Esta es una descripción de la hospitalidad árabe escrita por una mujer árabe"*³⁸⁷

Hay que resaltar que el concepto de comida en los países árabes está íntimamente ligado al de Hospitalidad, en muchos de los casos servir una comida al invitado es una oportunidad de hacerle la honra. Un huésped en casa de alguien o en el lugar de trabajo nunca se queda mucho tiempo sin que se le ofrezca algo para beber, y se supone que el huésped acepte y tome al menos una pequeña cantidad como una expresión de amistad o amor propio. Cuando se te sirve una bebida, acepta y coge la copa o el vaso con la mano derecha.

Las formalidades sociales y reglas de comportamiento relacionadas con la hospitalidad son muy importantes en la sociedad árabe. Una de estas reglas es la de servir mucha comida. Lo que podría parecer a un occidental un despilfarro penoso, en el marco cultural árabe es considerado Una de buenas maneras constituyen el factor más sobresaliente en la evaluación del carácter de una persona que desempeña el rol del anfitrión. Sobre este comportamiento afirma Nydell (2006: 59):

Los árabes sirven una gran cantidad de comida cuando hospedan, de hecho, son famosos por su generosidad y están muy orgullosos de ello. No se trata de

generosity they bestow upon their guests when they entertain. Whether one's guests are relatives, friends, neighbors, or relative strangers, they are welcomed into the home and to the dinner table with much the same kindness and generosity."

³⁸⁶Texto original en inglés: "Sometimes people say "Welcome to my country" (in English) when they see a foreigner on the street or in a shop, thus assuming the role of host to a guest. Arabs are always willing to help a foreigner, again, because they take on the role of host. If you ask directions, some people may insist on accompanying you to your destination."

³⁸⁷Aida Hasan, "Arab Culture and Identity—Arab Food and Hospitality," *Suite University Online*, 1999, <<http://www.suite101.com>>.

*calcular la cantidad de comida que realmente se necesita, por el contrario, la intención es presentar comida abundante, que muestra la generosidad y la estima de los huéspedes. (La comida sobrante no se desperdicia, sino que es consumida por la familia o por los sirvientes durante varios días después.)*³⁸⁸

Pautas de comportamiento para los invitados en la cultura árabe.

El protocolo de hospitalidad y comida en los países árabes, es demasiado diferente al que uno está acostumbrado a ver en la mayor parte de los países del mundo, en especial, los países más occidentales que suelen tener reglas similares, al menos en los aspectos más básicos.

A continuación presentamos algunas de las principales pautas de comportamiento y algunas de sus reglas de etiqueta en la mesa.

1. Los anfitriones deben ofrecer a sus invitados, una pequeña palangana o utensilio similar donde lavarse las manos antes de comer. Este ofrecimiento se hace de derecha a izquierda, siendo el anfitrión el último en lavarse. Tanto al principio, como al final de la comida, el anfitrión es el último en lavarse las manos.
2. El anfitrión, al contrario de lo que ocurre en los países occidentales, es el último en comer, dejando este honor para sus invitados, que deben ser los que comiencen primero. La cultura de los países árabes suele dar una preferencia en muchas ocasiones a sus invitados a los que les ofrecen su mejor hospitalidad y amabilidad.
3. Antes de empezar la comida es habitual que se recite la *basmala* (decir en el nombre de Dios el Compasivo el misericordioso), y al finalizar la comida se recita la *al-hamdalah* (decir gracias a Dios). Es una forma de agradecer a su Dios los manjares que les ha dado y de los que han disfrutado, por eso se dan las gracias, antes y después de comer.

Nydell (2006: 58) aborta algunas de las formulas rutinarias que se suele decir al empezar y al finalizar de comer en una casa árabe.

*Cuando hayas comido lo suficiente, puedes rechazar comer más, diciendo: "Alḥamdu Lillah" ("Gracias a Dios"). Cuando la comida ha terminado y estás a punto de abandonar la mesa, se acostumbra a decir: "Dáyman" ("Siempre") o "Sufra Dáyma" ("Que tu mesa sea siempre así") para los anfitriones. Las respuestas más comunes son "T3'ish" ("Que vivas") y "Bil hana wa šifa" ("Para su felicidad y salud").*³⁸⁹

³⁸⁸ Texto original en inglés: "Arabs serve a great quantity of food when they entertain— indeed; they are famous for their munificence and very proud of it. They do not try to calculate the amount of food actually needed; on the contrary, the intention is to present abundant food, which displays generosity and esteem for the guests. (The leftover food does not go to waste; it is consumed by the family or by servants for several days afterward.)"

³⁸⁹ Texto original en inglés: "When you have eaten enough, you may refuse more by saying, "Alḥamdu lillah" ("Thanks be to God"). When the meal is over and you are about to leave the table, it is customary to say, "Dayman" ("Always") or "Sufra dayma" ("May your table always be thus") to the host and hostess. The most common responses are "T3'ish" ("May you live") and "Bil hana wa š-šifa" ("To your happiness and health")."

4. Está prohibido comer y beber con la mano izquierda, y todas estas acciones deben realizarse con la mano derecha. La mano izquierda para ellos es "impura" pues es la que se debe utilizar para su higiene personal y otras acciones íntimas.³⁹⁰

5. En muchos países árabes, aún se come con los dedos, por lo que no debe extrañarse si no encuentra los cubiertos sobre la mesa.

6. El invitado debe tomar la comida del extremo del plato más cercano a su cuerpo. No está bien visto empezar por el centro del plato o por la parte más alejada de él. La etiqueta en estos países requiere del invitado que se empiece a comer los alimentos por el lado más cercano a él. Por esta misma razón, las frutas y verduras que pueden acompañar a un plato, deben situarse a los lados del plato.

9. Con respecto al lujo, el Profeta indicaba la prohibición de comer y beber en vasos y platos de oro y plata, porque es un lujo que solo pueden disfrutar los ricos a cuenta de los pobres, y eso va contra el espíritu social y democrático del Islam

11. Un invitado no debe levantarse de la mesa hasta que ha terminado de comer, mejor dicho, hasta que todos los invitados no han terminado la comida que se les ha servido. Por ello debe prestar un poco de atención para llevar un ritmo adecuado durante la comida, y no tener al resto de la gente esperando por él.

12. Si la invitación a comer se realiza durante el mes de Ramadán, cambian notablemente algunas de las puestas de estar en la mesa. Durante el mes de ayuno, se puede comer a partir de la puesta de sol. Según la tradición del Profeta es preferible romper el ayuno primero con dátiles, y si no hay, con agua.

عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "إذا أفطر أحدكم فليفطر على تمر، فإن لم يجد فليفطر على ماء فإنه طهور."
"رواه الترمذي."

3an an-nabiy-ye sal-lal-láhu 3alayhí wasal-lam qál: "edhá aftara ahadukum falyafter 3alá tamr, faén lam yajid falyafter 3alá má' fa'en-nahu tahúr." Rawáh At-Tarmadhí.

³⁹⁰A diferencia de otras culturas, donde la mano derecha o izquierda no tienen funciones o usos distintos, en la cultura islámica se distingue el uso de una u otra mano para distintas tareas o para realizar determinadas funciones. La mano derecha es la mano que se utiliza principalmente para la mayor parte de acciones de la vida diaria como puede ser: comer, saludar y tomar cosas. Es la mano utilizada mayoritariamente en sociedad para usos comunes y cotidianos, respetando sus propias creencias sobre el uso de las manos para distintas actividades diarias. Si por cualquier motivo uno tiene la mano derecha sucia, vendada o lastimada, no hay que ofrecer su mano izquierda. Es mejor disculparse por no poder tender su mano. Uno solo debe ofrecer su mano a personas del mismo género. Hay que tener mucho cuidado y conocer las costumbres locales en el caso de saludar, sobre todo, a las mujeres. La mano izquierda, generalmente, tiene la función de ayudar en las tareas de higiene personal, y más concretamente de las partes más íntimas de una persona. Es por ello que se suele considerar una mano "impura", no apta para otros usos cotidianos, como puede ser el de la comida, teniendo en cuenta que aún en muchas zonas del mundo árabo-musulmán se come con las manos. La mano izquierda es la mano del aseo personal y por tanto se le confiere un carácter más, podemos decir, reservado en el uso social de la misma.

El Profeta Muhammad dijo: *"Cualquiera que esté haciendo ayuno, déjenlo romper su ayuno con dátiles. En caso, que no los tenga, hágalo con agua. Verdadera agua es un purificador. Lo relató At-Tarmadhí*

Siguiendo las pautas de segregación entre el espacio de los hombres y el de las mujeres, al realizar una visita o responder una invitación para comer, las mujeres suelen juntarse, acompañadas normalmente por los niños, en una habitación separada de la de los hombres. Reunirse los hombres y las mujeres para comer o charlar durante una visita depende en gran medida en el tipo relación de parentesco o amistad que une a las dos partes. En la cultura palestina, por ejemplo, y debido a que las mujeres rara vez tengan actividades sociales, cuando uno invita a otro, es mucho más adecuado y educado decirle: "mi esposa invita a su esposa", para hacerle enterar de que la mujer de éste está también invitada. Esto ayuda según comenta Nydell (2006: 61) a que el invitado decida si desea que su esposa conozca a los otros huéspedes, y le garantiza que otras mujeres estarán presentes.

En la cultura palestina, y como extensión de la cultura árabe a la que pertenecer, las reglas de hospitalidad y generosidad son idénticamente las mismas. Ser generoso, sobre todo con los huéspedes, es una de las virtudes más valoradas en la personalidad del hombre palestino, y cuya falta merma considerablemente su virilidad en su entorno. La generosidad del hombre palestino es incitada no sólo en los refranes, sino en los demás géneros de la literatura oral como es el caso de los cuentos populares:

"Era ¡y cuántas veces fue en la antigüedad del tiempo!, Mydu Ben Yusuf. Era muy rico y tenía esclavos y sirvientes, pero de tan generoso que era, perdió su riqueza. Un día entre los días le llegaron unos huéspedes y él no tenía nada. No sabía qué podía hacer ni con qué podía honrarlos – pues honrar al huésped es un deber-. Y no le quedaba más que la yegua y la degolló. Y su mujer guisó la yegua con un poco de harina y un poco de grasa que tenía guardadas. Y se la ofreció a los huéspedes."

Carrascosa (2003: 608)

*- "¡Bienvenido, bienvenido huésped, adelante!
Y lo pasó a una tienda que tenía muchas columnas, le ofreció su hospitalidad y se durmió. Y todos los días le ofrecía de comer, de beber, y lo atendía. Y era costumbre entre los beduinos no preguntar al huésped por sus asuntos hasta que pasaran tres días."*

Carrascosa (2003: 620)

"! Bienvenido, bienvenido, oh huésped del Clemente! Eres nuestro huésped, y el huésped tiene derecho a quedarse tres días; después de ese tiempo le preguntaremos qué es lo que desea y satisfacemos su necesidad."

Carrascosa (2003: 622)

La generosidad, según el refranero palestino, es una de las pruebas que uno debe superar para conseguir el título de "hombre":

234. اللّي في جيبته مش إله

el-lí fí jíb^tuh meš eluh

Lo que en bolsillo suyo no es para él.

Lo que tiene en su bolsillo no le pertenece a él, sino de los demás.

Se dice de alguien que da de su bolsillo para honrar a los suyos. Generosos.

(Al-Yusuf, 2002: 417)

235. *إللي في إيده مش إله*

el-lí fí 'íiduh meš eluh

Lo que en mano suya no es para él.

Lo que tiene en la mano no le pertenece a él sino de los demás.

Se dice de alguien que da de su dinero propio para honrar a los suyos. Generosos.

(Al-Yusuf, 2002: 417)

236. *هين قرشك ولا تهين نفسك*

hín qeršak walá thín nafsak

Humilla piastra tuya y no humilla alma tuya

Más vale que humilles a tu dinero que a ti mismo. Ser generoso con los demás guarda la dignidad del hombre.

(Al-Yusuf, 2002: 370)

237. *هين فلوسك ولا تهين ناموسك*

hín flúsak walá thín námusak

Humilla dinero tuyo y no humilla dignidad tuya

Más vale que humilles tu dinero y no tú alma.

Ser generoso con los demás guarda la dignidad del hombre.

(Al-Yusuf, 2002: 370)

238. *قهوته ما بطيح عن النار*

qahwetuh má beṭ-tíh 3anen-nár

Café suyo no baja del fuego³⁹¹

Tener alguien siempre el café listo para servir a los huéspedes. Metáfora de ser generoso y hospitalario

(Al-Yusuf, 2002: 283)

239. *بيته مفتوح للرايح و الجاي*

bítuh maftúh lar-ráyeḥ wej-jay

Casa suya abierta para el marchante y el allegador

Tener alguien las puertas de casa abiertas para todo el mundo. Metáfora de ser generoso y hospitalario

(Al-Yusuf, 2002: 396)

240. *بيت السبع ما بخلى من العظام*

bít es-sabe3 má bekhlá men le3dám

Casa el león no libre de los huesos.

³⁹¹ Qahwa (café) es presentado por los árabes especialmente en las bodas, en condolencias o en las visitas en casa. La manera de ofrecer Qahwa es la siguiente, se agarra el termo con la mano izquierda y en la mano derecha se tienen las tazas pequeñas para el té (en una mano por lo menos entre 4 a 5 tazas). La taza no debe ser llenada hasta el tope sino a 1/4 de su contenido.

En casa del león, no faltan huesos. En casa de un hombre generoso nunca falta comida para los huéspedes.

Apreciar la generosidad.

(Abu Fardeh, 1994: 71)

241. البيت اللي ما يدخله الضيف ما تدخله الملائكة

el-bít el-lí má yedkhuluh ed-díf má tedkhulul-malá'ekah

La casa la que no entra ella el huésped no entra ella los Ángeles.

Los Ángeles no entran en una casa donde no entran huéspedes.

Incitar a ser hospitalario y honrar a los huéspedes

(Al-Yusuf, 2002: 113)

242. الضيف ضيف الرحمن

ed-díf dífer-rahmán

El huésped huésped Er-Rahmán.

El huésped es el huésped de el Compasivo (uno de los noventa y nueve nombres bellos de Dios)

Ser hospitalario y tratar con mucha generosidad a los huéspedes.

(Al-Yusuf, 2002: 113)

243. الضيف اذا أقبل أمير، و اذا جلس أسير، و اذا ذهب شاعر

ed-díf edhá aqbal amír wa edhá jalas asír wa 'dhá dhahab šá3er

El huésped si viene príncipe, si se sienta preso, y si se fue poeta.

El huésped es príncipe cuando llega, preso durante su estancia, y poeta cuando se marcha.

Hay que recibir al huésped como si fuera un príncipe y tratarle con mucho tacto como si fuera preso, porque cuando se marcha puede hablar bien o mal de sus anfitriones.

(Abu Fardeh, 1994: 26)

244. الضيف أسير المحلي

ed-díf asír lemhal-lí

El huésped preso el anfitrión.

Al huésped hay que tratarlo en la casa de su anfitrión como preso.

Tratar amable y generosamente a los huéspedes es una de los deberes más sagrados del anfitrión.

(Fuente oral)

245. اذا ضربت أوجع واذا أطعمت أشبع

edhá darabet awje3 w edhá at3amet ašbe3

Si pegas hace doler, y si das a comer hacer saciar.

Ser bien agresivo para defenderse, y bien generoso se actúa de anfitrión

Ser generosos debidamente.

(Fuente oral).

246. الجود من الموجود

ej-júd menel-mawjúd

La generosidad de lo que hay.

Le generosidad tiene que ir en la medida de las posibilidades que tiene uno.

Abogar por la generosidad razonable que no daña económicamente al generoso.

(Al-Yusuf, 2002: 23)

247. بصلة المحب للمحب خروف
baṣalet el-mḥeb lalemḥeb kharúf
 Cebolla de ser querido a ser querido cordero
 La cebolla entre los amigos es cordero
 Invitar a los amigos a, aunque sea a comer una cebolla, es tan valorado como si fuera invitar a comer cordero. Ser generoso no cuesta mucho dinero. Se puede ser generoso sin despilfarro.
 (Fuente oral)
248. من شاور ضيفه ما عزم
man šáwar dīfuh má ʕazam
 Quien consulta huésped suyo no invitó
 Quien consulta a su huésped no invita.
 A los huéspedes no hay que preguntarle si quieren comer, o quedarse a dormir. El anfitrión tiene que servirle la comida y ofrecerle cama por iniciativa suya.
 (Abu Fardeh, 1994: 197)
249. الكثرة طرد للضيف
el-kašrah tared laq-dīf
 El ceño es echar el huésped.
 Las demostraciones, por parte del anfitrión, de enfado, mal estar y tristeza en la presencia de un invitado son señales de quererle marchar.
 Tratar amablemente al huésped y no hacerle sentir incómodo.
 (Fuente oral)
250. بيكره الضيف وزواده معه
bekrah ed-dīf u zāw-wádtuh maʕuh
 Odia el huésped y provisiones suyas con él.
 Odia tener a huéspedes, aunque traigan la comida con ellos.
 Denunciar la inhospitalidad y la tacañez.
 (Fuente oral)
251. يقطع الحلاوة على قد لسانه
byeqta3 el-ḥaláweh ʕalá qad lisánuh
 Corta *el-haláweh*³⁹² al tamaño de lengua suya
 Cortar alguien *el-haláweh* sólo para él.
 Ser alguien tacaño y egoísta.
 (Fuente oral)
252. بين عذرك ولا تبين بذاك
bay-yen ʕudhrak walá tbay-yen bukhlak
 Muestra excusa tuya y no muestres tacañez tuya
 Más vale ser pobre que tacaño.
 Renunciar la tacañez
 (Fuente oral)
253. ما بشخ على اصبع مجروح

³⁹² Un tipo de dulce hecho a base de harina de sésamo.

má bešukh 3alá ušba3 majrúh

No se mea sobre dedo lesionado

No mearse alguien encima de un dedo lesionado (para aliviar el dolor)

Ser tacaño. Denunciar la tacañez.

(Abu Fardeh, 1994: 179)

254. البخيل بيدور وبينه معمور

el-bakhíl bedúr u bítuh ma3múr

El tacaño vagabundea y casa suya floreciente.

El tacaño se esfuerza para comer siempre en casa de parientes o amigos para ahorrarse comida.

Denunciar la tacañez.

(Fuente oral)

255. البخيل يياكل من جلده

el-bakhíl bákul men jelduh

El tacaño come de piel suya

El tacaño antes se comería a si mismo para no gastar dinero en comida.

Denunciar la tacañez.

(Fuente oral)

256. اقلع ضرسه ولا تاخذ قرشه

eqla3 dersuh walá tákhudh qeršuh

Arranca diente suya y no cojas piastra suya

Para los tacaños, mas vale que le arranques un diente que le pidas dinero.

Denunciar la tacañez.

(Fuente oral)

6.3.1.5. El hombre que evita ser cornudo

Según Poncela Fernández (1994: 74) La figura del cornudo sobresale como imagen predilecta de burla hacia los hombres, en el sentido que comentábamos de sexo-género. Es en principio advertencia para la atención y control hacia las mujeres, toda vez que pasar a ser apremio y presión para que éstos no sólo legitimen el castigo inferido a aquéllas una vez cometido el adulterio, sino que se sientan de algún modo forzados a ejecutarlo.

Una parte del honor, tanto de los hombres como del clan, reside en que la mujer siga un código ideal de conductas donde vienen reflejas las normas de comportamiento.³⁹³ De hecho, este honor gira sobre la castidad de la mujer de cuya defensa se encargan los varones familiares, a base de las siguientes nociones: a) una autoridad absoluta centrada en las manos de los hombres considerados defensores de la castidad de la mujer; b) una segregación bien defendida y clara en las relaciones entre hombres y mujeres; c) un estatus bien construido de conductas y una jerarquía entre los miembros de la familia.³⁹⁴

³⁹³ Peristiany, J. G. (1996): *Honour and shame, the Values of Mediterranean Society*. Chicago, University.

³⁹⁴ Escribano, M. "Honour, authority and social organization in two West Bank villages", paper delivered at State of the Art Symposium in Amman, Jordan, Feb. 25-28-1984 (p.1).

Frente a los estereotipos del modelo ideal de ser hombre, según la masculinidad hegemónica socialmente establecida que recoge el refranero, se erige con fuerza la imagen del cornudo. Y es que a pesar de los privilegios masculinos en la sociedad, los hombres no escapan al señalamiento social (Férnadez Poncela, 2000: 73). Por este motivo, en el refranero palestino se reitera el consejo al hombre de vigilancia a la mujer para que ésta no se pierda y no le engañe:

257. قال ايش يحرر النساء؟ قال بعد الذكر عنها

qál eiš yhar-rer en-nisá qál bu3dedh-dhakar 3anhá

Dice: ¿Qué es lo que libera a las mujeres? , dice: que los hombres estén lejos.

Las mujeres suelen cometer actos inmorales en ausencia de los hombres familiares.

(Al-Haššāš, 1988: 119) REPETIDO

258. ما في وراها زلمة

má fī waráha zalameh

No tiene una mujer un hombre detrás de ella

No tiene un hombre que la vigile y la regañe en caso de comportarse en contra de las normas morales de la sociedad.

(Fuente Oral) REPETIDO

259. المرة بلا رجل مثل البستان بلا سياج

el-mara balá rajul methlel bustán balá syáj

La mujer sin hombre, como la huerta sin valla

El hombre que representa aquí el matrimonio sirve como protección de la mujer.

(Al-Haššāš, 1988: 119)

Siria: la mujer sin hombre como un jardín sin valla. (Al-Halabiyya, 1:2266). La mujer sin hombre como un castillo sin montañas. (Al-Halabiyya, 1:2240).

260. ان ضحكت و بين نابها الحقها و لا تهابها

'en dihkāt u bay-yan nábhá el-haqhá wala thábhá

Si se ríe y aparece su colmillo, persíguela y no le tengas miedo

Si se ríe (la mujer) persíguela y no la tengas miedo

(Al-Haššāš, 1988: 126) REPETIDO

En **Jordania:** Se cita el mismo refrán. (Al-3amad: 154)

Se trata, pues, de un mensaje que muestra la posibilidad de subversión y la necesidad de control, censura y represión de las mujeres, todo ellos a partir de su ridiculización de los hombres para empujarles a ejercer su papel dominante y desde la voz de la cultura hegemónica. Curiosamente no existe la figura inversa – el hombre manchando la honra de los suyos- , ya que la dignidad y la honra de la familia recae solamente sobre la mujer. Se cree que la mujer crece de honor y dignidad, que puede ser manchada y necesitaría restituirse. En todo caso, es ella el cuerpo con aparato reproductor que debe ser custodiado y controlado, para mantener la seguridad de la reproducción del hombre-esposo y su linaje familiar. Férnadez Poncela, 2000: 74.

6.3.1.6. Hombre de palabra

Ser hombre de palabra, cumplir con las promesas pronunciadas y la seguridad de opinión, a pesar de las complicaciones y contrariedades que ello represente, son algunas de las cualidades supremas de la virilidad del hombre palestino. Lo contrario es echarse a la opinión pública en contra:

261. جواب الرجل من ثمه، و جواب النذل من عند امه

jawáb er-rajul men themuh u jawáb en-nadhel men 3end em-muh

La respuesta del hombre de boca suya, la respuesta de cínico de madre suya.

El hombre verdadero es aquel que piensa por sí mismo. Sólo es un hombre cínico aquel que deja que los demás piensen por él.

(Al-Haššāš, 1988: 139)

262. كلمة الرجل ما بتصير تثنين

kelmet er-rajul má betṣír thentín

Palabra el hombre no se convierte dos.

La palabra del hombre no se convierte en dos. Lo que dice el hombre sólo tiene una interpretación. Los hombres verdaderos están seguros de sus opiniones y razonamientos.

(Fuente oral)

263. الرجل ما يرجع بكلامه

er-rajul má berjáz bklámuh

El hombre no regresa con habla suya

El hombre no regresa con sus palabras. El hombre siempre tiene que cumplir con sus palabras y nunca cambiar de mente.

(Fuente oral)

264. الرجل يرتبط من لسانه

er-rajul bertabeṭ men lsánuh

El hombre se ata de lengua suya.

El hombre se ata de la lengua. Las promesas son cuerdas de las cuales no se libera el hombre hasta cumplirlas.

(Al-Haššāš, 1988: 145)

Irak: el hombre se ata de la lengua, mientras el burro de la pata. **La Península Árabe:** se tropieza con el pie pero no con la lengua. (Al-Jhímān, 1: 1087). **Libia:** la palabra ata al hombre. (Haqíq: 145). **Jordania:** los hombres cumplen la palabra. (Al-3amad: 257). **Túnez:** quien prometa concede el cuello. (Al-Khamírí, 273)

265. الحمار يرتبط من ذانه و الرجال من لسانه

el-ḥmár bertabeṭ men dhánuh wer-rejál men lsánuh

El burro se ata de oreja suya, y los hombres de oreja suya

Mientras a los burros los atan por la oreja, a los hombres se les atan por las lenguas.

El hombre se ata de la lengua. Las promesas son cuerdas de las cuales no se libera el hombre hasta cumplirlas.

(Al-Yusuf, 2002: 150)

Irak: el hombre se ata de la lengua, mientras el burro de la pata. **La Península Árabe:** se tropieza con el pie pero no con la lengua. (Al-Jhīmān, 1: 1087). **Libia:** la palabra ata al hombre. (Haqíq: 145). **Jordania:** los hombres cumplen la palabra. (Al-3amad: 257). **Túnez:** quien prometa concede el cuello. (Al-Khamírí, 273)

266. اللّٰي بقول أنا، لازم يكون قدها

el-lí bqúl aná, lázem ykún qadhá

Quien dice: "aquí estoy", debe estar a talla suya

Quien dice: "aquí estoy" (se compromete para hacer algo), debe dar la talla y cumplir con su palabra.

(Al-Yusuf, 2002: 64)

Irak: el hombre se ata de la lengua, mientras el burro de la pata. **La Península Árabe:** se tropieza con el pie pero no con la lengua. (Al-Jhīmān, 1: 1087). **Libia:** la palabra ata al hombre. (Haqíq: 145). **Jordania:** los hombres cumplen la palabra. (Al-3amad: 257). **Túnez:** quien prometa concede el cuello. (Al-Khamírí, 273)

267. اللّٰي ببزق بزقة ما بلحسها

el-lí bebzoq bazqa má belhashá

El que escupe escupitajo no lame él.

El que escupe no lame su saliva.

Quien se compromete para hacer algo no puede cambiar de mente.

(Al-Yusuf, 2002: 64)

Irak: el hombre se ata de la lengua, mientras el burro de la pata. **La Península Árabe:** se tropieza con el pie pero no con la lengua. (Al-Jhīmān, 1: 1087). **Libia:** la palabra ata al hombre. (Haqíq: 145). **Jordania:** los hombres cumplen la palabra. (Al-3amad: 257). **Túnez:** quien prometa concede el cuello. (Al-Khamírí, 273)

268. قوله مثل بوله

qúluh methel búluh

Habla suya como orina suya

Sus palabras son tan inútiles como su orina.

Se dice de quien no cumple con su palabra

(Abu Fardeh, 1994: 156)

6.3.1.7. Alejarse de lo femenino.

La representación de la masculinidad – paternidad en la familia palestina ha conllevado una serie de factores, que han inferido en la relación del hombre – padre tanto con la mujer como con los hijos: la concepción de que la expresión emocional puede suponer un menoscabo de la virilidad; la interiorización de las normas culturales que preconizan la seguridad, el control y la dureza de las características inherentes al ser varón; la consecuente necesidad psíquica de distanciarse de lo socialmente representado por "mundo y valores femeninos"; la introyección del deber de impartir disciplina concebido como una obligación fundamentalmente paterna (Fernández. 1998: 255). Un texto de Galimore y Galimore (1978), citado por Iglesias (1984: 9) resulta muy expresivo en relación con esta cuestión:

"Los hombres de clase baja, para compensar una identidad masculina frágil, para alcanzar una reputación entre sus compañeros, deben evitar el contacto frecuente con la casa, y consecuentemente con los niños de ambos sexos, quedando como una figura evanescente en la sombra...."

Algunos refranes advierten sobre los comportamientos y en torno a los espacios de cada sexo y de cómo los hombres no deben de ocupar los roles de las mujeres, por ejemplo, en la cocina. Ni desarrollar las actitudes consideradas femeninas, como el llanto, la charlatanería, el chismorreo, etc., ni mucho menos perder una cualidad suprema de su virilidad:

269. دايم قاعد في البيت مثل النسوان

dáyma qá3ed filbít methlen-niswán

Siempre sentado en casa como las mujeres.

Estar todo el día en casa es propio para las mujeres. Para los hombres es un defecto grave.

(Fuente oral)

270. بعيط مثل النسوان

be3ay-yet methlen-niswán

Llora como las mujeres.

Incondicionalmente, el llanto no es propio de los hombres.

(Fuente oral)

271. بقرقر مثل النسوان

beqarqer methlen-niswán

Chismorrea como las mujeres.

El chismorreo merma el valor del hombre. En la mujer, es una costumbre más.

(Fuente oral)

272. بيحكي أكثر من مرة

byéhkí akthar men mara

Habla más que una mujer

La charlatanería perjudica la virilidad del hombre.

(Fuente oral)

Si las mujeres son comparadas con el diablo, y con los animales de forma constante con cierta ironía, pero también de forma hiriente, el peor insulto que puede hacerse a un hombre es el de cotejarlo o confrontarlo con una mujer. "Si no dan la talla, pueden llegar a ser calificados de mujeres, la pero comparación que a un hombre puede hacerse, pues lo coloca muy bajo." Lombardi Satriani, 1978.³⁹⁵

Dentro del terreno de la crítica, o mejor dicho de la burla hacia los hombres, sobresale la ridiculizada figura del *markúb* (lit. montado), o sea, el hombre dominado por la influencia de su mujer. Este tipo de hombres es objeto de mofa entre hombres y mujeres, pues se trata de un hombre *mahkum*, "gobernado" por su propia mujer.

³⁹⁵ Lombardi Satriani, L.M. (1978): *Apropiación y destrucción de las culturas populares de las clases subalternas*, México: Nueva Imagen.

Palabras como "*markúb*, montado (se le compara con un animal), *arnab*, conejo; *Jáje*, gallina; son usadas para ridiculizar tal figura masculina.

Seguramente, un hombre que reúne las cualidades supremas de la virilidad en la sociedad palestina: preñador, proveedor, protector del honor, generoso, valiente y hombre de palabra, es un hombre de muy buena fama en su entorno. Podemos concluir diciendo que la buena fama es la línea de meta a la cual pretenden llegar todos los hombres a través de comportarse en concordancia de las leyes y normas consensuadas por la sociedad. La buena fama es una parte imprescindible de la honra y prestigio del hombre palestino. En el dialectal palestino existen numerosos fraseologismos para referirse la buena y mala fama:

273. رأس مال الرجل سمعته

rás mál er-rajul sum3etu

Capital el hombre fama suya

El capital del hombre es su buena fama.

La buena fama es más valiosa para el hombre que el dinero

(Al-Yusuf, 2002: 181)

274. رايته بيضة

ráytu bída

Bandera suya blanca

Tener alguien la bandera blanca. Tener buena fama.

(Al-Yusuf, 2002: 181)

275. سمعته مثل العسل

sum3etu methlel-3asal

Fama suya como la miel.

Tener alguien una fama de miel. Tener buena fama.

(Fuente oral)

276. سمعته مثل الليرة الذهب

sum3etu methlel-lira edh-dhahab

Fama suya como la libra el oro

Tener alguien una fama como una libra de oro. Tener buena fama.

(Fuente oral)

277. سمعته مثل المسك

sum3etu methlel-mesk

Fama suya como el almizcle.

Tener buena fama.

(Fuente oral)

278. ريحته مثل المسك

rihtu methlel mesk

Olor suyo como el almizcle

Oler alguien al almizcle.

Tener buena fama.

279. سمعته مثل الزفت

sum3etu methlez-zeft

Fama suya como el asfalto

Tener alguien una fama como el asfalto.

Tener una fama negra. Mala fama.

(Fuente oral)

280. سمعته مثل العمى

sum3etu methlel-3amá

Fama suya como la ceguera

Tener alguien una fama como la ceguera. Tener mala fama.

(Fuente oral)

281. سمعته مثل الخرة

sum3etu methlel-khara

Fama suya como la mierda

Tener alguien una fama de mierda.

Tener mala fama.

(Fuente oral)

282. سيرته على كل لسان

sirtu 3alá kul lsán

Historia suya en cada lengua

Estar la historia (supuestamente infame) de alguien en todas las bocas.

Tener mala fama

(Fuente oral)

283. رايته سودة

ráytu súda

Bandera suya negra.

Tener alguien la bandera negra.

Tener mala fama.

284. ريحته طالعة

rihtu tál3a

Olor suyo saliente.

Tener alguien olor fuerte.

Tener mala fama.

(Fuente oral)

6.3.1.8. El hombre resistente

Peteet, Julie³⁹⁶ (2005: 35) argumenta que la masculinidad árabe (*rujúlah*) se adquiere, verifica y actúa en las acciones valientes, en el hecho de asumir riesgos, y en expresiones de osadía y comportamiento enérgico. Se logra mediante una vigilancia constante y con la voluntad de defender el honor (*šaraf*), el valor (*wajh*), la familia y la comunidad a la que se pertenece de las agresiones exteriores, y también

³⁹⁶ Peteet, Julie (2005): "Masculinidad y rituales de resistencia en la intifada palestina. La política cultural de la violencia". En Francisco Ferrániz y Carles Feixa. *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos. 35-59.

defendiendo y protegiendo las definiciones culturales de las reglas de conducta específicas de cada género.³⁹⁷

Hablando más específicamente, en el caso de la cultura palestina la ocupación y sus violentas prácticas han disminuido seriamente estos campos de práctica social que permitían a los palestinos tomar parte, exhibir y afirmar su masculinidad en acciones autónomas. Esto se debe en primer lugar a que son asiduos testigos de las palizas que sufren sus padres a manos de soldados y colonos, los niños son profundamente conscientes de la incapacidad de sus padres para protegerse a ellos mismo y a sus propios hijos.³⁹⁸

En este sentido escribe Peteet, Julie (2005: 40):

*"La condición del hombre adulto está íntimamente relacionada con la virilidad y la paternidad, con los sacrificios que la acompañan. Negar las necesidades propias para cubrir las de otros es un ejemplo de este último. Las consecuencias de la resistencia a la ocupación son una categoría de sacrificio con implicaciones a largo plazo para la autonomía y seguridad de la comunidad y de la colectividad nacional más amplia."*³⁹⁹

En comparación del concepto universal del hombre valiente como sinónimo de masculino, la valentía como criterio de masculinidad en la cultura palestina cobra otra dimensión considerable, debido a que está vinculada, en gran medida, a la resistencia y sus consecuencias contra la ocupación. Como habíamos visto antes, morir como mártir es uno de los logros más apreciados en la cultura palestina, y un vehículo para la adquisición de la hombría y la masculinidad en sus grados más altos, aunque se trata de un masculino "muerto". Al mismo tiempo, esta masculinidad se puede adquirir al ser uno detenido o apaleado por las fuerzas de ocupación, proporcionando a la persona en cuestión un alto nivel de prestigio y respeto entre la gente que le rodea:

³⁹⁷ A diferencia de la masculinidad en el mediterráneo, especialmente en España, los alardes públicos de deseo y potencia sexual no son componentes explícitos de la virilidad árabe. De hecho, el autocontrol del deseo sexual y los sentimientos románticos son cruciales en la construcción y mantenimiento de la masculinidad árabe (Véase Abu-Laghod. L (1986): *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press. Gilmore 1990: 40). Para los musulmanes, una sexualidad no regulada puede llevar al *fitna* (caos social).

³⁹⁸ En su estudio sobre los sueños de los niños palestinos, Bilu (1991) (Bilu, Y. (1991): "The Other as Nightmare: The Articulation of Agresión in Children's Dreams in Israel and West Bank", 90 *Reunión Anual de la American Anthropologist Association*, Chicago.) escribió que en las pesadillas sobre encuentros violentos entre sus familias y los soldados y colonos israelíes, los padres son incapaces de proteger a los niños de la violencia, mientras que en las pesadillas de los niños israelíes que giran en torno a la violencia provocada por árabes, la salvación llega a manos de los padres, la familia y el ejército. En un caso de la pesadilla se resuelve, en el otro es simplemente una pesadilla en la que el niño no puede encontrar escapatoria. un estudio efectuado por de Peretz (1990: 116. Peretz, D. (1990): *Intifada: The Palestinian Uprising*. Boulder: Westview Press) tiene una conclusión similar: un tema prominente en los sueños de los niños era la presencia de soldados en sus hogares, destrozando el mobiliario y pegando a sus padres. Peretz comenta que "una conclusión final sería que esos niños se consideran a ellos mismos como víctimas de la violencia de hombres armados y que su familia ya no puede proporcionarles seguridad".

³⁹⁹ Véase Peteet, J. (1991): *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. Nueva York: Columbia University Press. Págs. 105-107) donde argumenta que, entre los palestinos del Líbano, los rituales de martirio para las guerrillas eran testimonio de su honor e inmortalidad en la conciencia colectiva. Además, su espíritu festivo indicaba un desafío a la muerte y a la subordinación de la que liberarían con ella.

El peculiar caso del pueblo palestino que tiene generaciones que nunca han experimentado una vida fuera del marco de la ocupación israelí, contribuyó otros marcadores de masculinidad y virilidad a parte de las mencionadas arriba. Uno de los más destacados es el de ser elemento activo en la resistencia contra la ocupación o el haber sido encarcelado o apaleado por el ejército israelí. Peteet, Julie (2005: 46).

Aproximadamente 3 millones de palestinos viven bajo el dominio israelí, ya sea en el propio Israel (alrededor de unos 645.000), en Cisjordania y Jerusalén Este (alrededor de unos 938.000), o en la Franja de Gaza (más de un millón).⁴⁰⁰ Desde el comienzo de la intifada en diciembre de 1987 hasta diciembre de 1990, alrededor de unos 106.600 palestinos resultaron heridos.⁴⁰¹ De hecho, es imposible encontrar un palestino joven bajo ocupación que no haya recibido ninguna paliza, o no conozca personalmente a alguien que haya sido apaleado.

Mientras las fuerzas ocupantes recurrían a las palizas para exhibir continuamente el potencial y realidad de la violencia para contener la resistencia e imprimir sobre la población sometida su falta de autonomía, y formaban una parte del aparato de dominación israelí desde el principio de la ocupación, para los palestinos son uno de los marcadores de la masculinidad derivada del sacrificio y la valentía. Los cuerpos de aquellos bajo ocupación son constantemente requeridos para presentarse delante de los forasteros. Las visitas a las familias están puntuadas por la exhibición de cuerpos con las marcas de balas y golpes y son escenarios sociales para la narración de historias sobre las palizas, disparos, intercambios verbales con los ocupantes y los soldados e historias en las cárceles.

Este marcador ofrece al sujeto en cuestión un protagonismo que podría anteponerse, formando un caso insólito, a las arraigadas pautas de comportamiento en la familia palestina. Escribe Peteet, Julie (2005: 47):

"La disposición especial de los visitantes y miembros de la familia cuando nos reuníamos en casa de Hussein no se ajustaba al patrón tradicional. De hecho, Hussein estaba más en el centro que su padre, que se situaba claramente en la periferia."⁴⁰² Durante las conversaciones en las que estaba presente su padre, junto con otros miembros de la familia y amigos, su padre honraba a su hijo remitiéndole que le interrumpiera. El padre de Hussein escuchaba atentamente cuando su hijo hablaba durante largos periodos de tiempo antes de intervenir él mismo. En breve, le ofreció a Hussein el protagonismo. Cuando Hussein describía su largo tortura a manos de sus interrogadores, su padre estaba

⁴⁰⁰ Haggar, L. Y Beinin, J (1988). "Palestine for Beginners", *Middle East Report* 154: 17-20.

⁴⁰¹ Haggar, L. Y Beinin, J (1988). "Palestine for Beginners", *Middle East Report* 154: 17-20.

⁴⁰² Se puede aprender mucho sobre las relaciones de jerarquía y sumisión en los gestos cotidianos, aparentemente mundanos. Las pautas de sentarse son, en la cultura árabe, relaciones especiales de jerarquía. Aquellos que permanecen de pie, o se sientan más cerca de la puerta, son normalmente hombres jóvenes subordinados, mientras que aquellos que están lejos de la puerta, situados en *sadr ed-dár* (el centro del hogar) son hombres más viejos y respetados, que son capaces de demandar obediencia.

callado, y sólo abría la boca de cuando en cuando par decir: "la cárcel es una escuela, una universidad", y " la cárcel es para hombres".

No gritar, ni llorar, ni mostrar señales de dolor y miedo cuanto uno está sufriendo a manos de sus ocupantes, son algunos de los marcadores de masculinidad que los jóvenes palestinos procuran adquirir. Escribe Peteet, Julie (2005: 48) sobre lo que le había pasado a uno de los muchachos palestinos que fue detenido antes de la primera intifada:

"esposado y con una venda en los ojos, fue introducido en la parte trasera de un jeep, donde fue repetidamente golpeado con las culatas de los rifles y con patadas. Ali recuerda que el jeep se paró y que recogieron a alguien más. Cuando empezaron a golpear al otro tipo y éste empezó a gritar, Alo se dio cuenta de que era amigo suyo, Sami. Le dijo a Ali: " No llores ni grites. No permitas que sepan que te duele".

Al ser liberados de las cárceles israelíes, el ex presidiario gana el respeto y la admiración de su familia, vecinos y amigos, siempre en el marco de un protocolo bien definido. Mientras las visitas que realizan estos tres colectivos son frecuentes durante varias semanas, las mujeres de la casa se encargan de preparar al "héroe" comidas especiales siempre con carne o pollo para fortalecer su salud normalmente deteriorada, tras estar encarcelado una temporada, y mostrarle, al mismo tiempo, el respeto y la admiración por su resistencia y sacrificio por los demás. Estos gestos de aprecio y homenaje son un marcador de su re-incorporación a la sociedad como hombre que acaba de ganar un nuevo nivel de masculinidad y hombría.

Al salir "victoriosos" de las palizas o excarcelados los hombres jóvenes exhiben, según Julie Peteet (2005: 50) "su generosidad hasta el punto de sacrificio que afirma y legitima la masculinidad en sí misma. Dotados con las cualidades de honor, masculinidad y edad adulta, el hecho de salir de esta prueba penosa va ligado al acceso al poder y a la autoridad."

La violencia no produce ni afirma aspectos específicos de la identidad femenina, ni constituye un rito de paso al estado adulto femenino. Las mujeres interpretan su violación física, por parte de soldados israelíes, como prueba de su igualdad con los hombres y lo esgrimen para justificar sus reclamaciones. Mientras que la violencia ejercida sobre los hombres certifica la masculinidad, aquella infligida sobre las mujeres indica una igualdad potencial de ciudadanía.

Ejemplos de la fraseología palestina sobre el aspecto del hombre resistente son casi inexistentes, debido, desde el punto de vista del investigador, a que la ocupación israelí de Palestina es un hecho novedoso históricamente –desde 1948- y aún no está debidamente reflejado en forma de refranes y dichos populares aunque son realmente abundantes las muestras que pertenecen a otros géneros folclóricos como en el caso los cuentos populares, las canciones, y los *anásid*, (los cantos religiosos.), que reflejan muy fielmente el tema de la masculinidad y la hombría adquiridos como resultado de resistir y sacrificarse.

6.4. El bigote como símbolo de hombría en la cultura árabo-palestina. Los somatismos basados en las partes del cuerpo.

Ya sabemos que la cultura abarca a todas las producciones materiales o espirituales del hombre, la cultura se aprende, se comparte, integra y sobre todo responde a las necesidades materiales y, o espirituales de una sociedad. El lenguaje humano es también infinitamente productivo dada su capacidad simbólica y del desarrollo del lenguaje depende el desarrollo de la cultura. Definitivamente es a través de la metáfora y la metonimia que el hombre elabora conceptos para poder interpretar la realidad real e imaginaria y lograr la comunicación.

En síntesis todo está atravesado por el lenguaje, lo simbólico rige nuestro ser, no hay nada en lo social que no este bajo el imperio del lenguaje. Recordemos que el lenguaje es pacificador en la medida que posibilita el entendimiento.

El objetivo de esta sección es, precisamente, indagar en el modo en que la *fraseología metafórica* del árabe palestino conceptualiza figuradamente el lenguaje como objeto mismo de la realidad, tratando los somatismos basados en el lexema bigote. El objetivo que procuraremos conseguir reside, desde nuestro punto de vista, en primer lugar en el tipo de conceptualización que subyace a las expresiones fraseológicas que hemos recopilado al respecto. Y en segundo lugar, reside en el valor que posee la fraseología de contenido metalingüístico como esfera del lenguaje en la que los hablantes reflejan y depositan. (Cf. González Ruiz 2006)⁴⁰³

La tendencia a formar conceptos abstractos a partir de términos concretos según Ullmann (1968) es una de las causas a las cuales se debe las similitudes lingüísticas y las coincidencias de las metáforas en las diferentes lenguas. El ser humano se sirve de lo más cercano a él (su propio cuerpo, actitudes y gestos) para hacer referencia a fenómenos más abstractos.

Muchos fraseologismos se han formado a partir de lexemas que designan partes del cuerpo humano, prendas de vestir, modos de comportamiento o diferentes situaciones de la vida cotidiana. (La formación antropomórfica de las metáforas Según Ullmann (1968)⁴⁰⁴. En efecto, respecto al lugar que ocupan los somatismos –metalingüísticos o no – dentro de la fraseología de cualquier lengua, cabe señalar, primero, que su *numerosa y constante* –universal, incluso (cf. Mellado Blanco 2004: § 1.2.2)⁴⁰⁵– presencia en los idiomas apunta, ciertamente, hacia la idea de que el pensamiento

⁴⁰³González Ruiz, R. (2006): “De la lingüística intuitiva a la lingüística reflexiva: alcances y límites de la cultura lingüística implícita en la lengua española”, R. González Ruiz, M. Casado Velarde y M. Á. Esparza Torres (eds.), *Discurso, lengua y metalenguaje. Balance y perspectivas*, Hamburgo: Buske, anejo 15 de *Romanistik in Geschichte und Gegenwart*: 121-137.

⁴⁰⁴ Ullmann, ST. (1968): “Semantic Universals” en *Universals of Language* ed. por J. H. Greenberg, segunda edición, The Massachusetts Institute of Technology, 217-262. citado en ⁴⁰⁴ Véselka, Ángelova Nénkova (2007), “Factores socioculturales para la formación de las unidades fraseológicas” en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*, Págs. 165-172, Granada, Método.

⁴⁰⁵ Mellado Blanco, C., (2004): *Fraseologismos somáticos del alemán. Un estudio léxicosemántico*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

metafórico descansa, en buena medida, en los patrones cognitivos marcados por la percepción física y corporal.

En el significado idiomático de los fraseologismos somáticos se hace, pues, especialmente patente el tipo de acción de la metáfora por la que determinados aspectos de un dominio más concreto o particular –la *corporalidad*, en este caso – transponen figuradamente su ámbito de aplicación a acciones y hechos de la experiencia más generales o abstractos (cf. esp. Carneado Moré 1985: 23 y 29⁴⁰⁶; Tristán Pérez 1985: 58-62; Penadés Martínez 2006: 16-17)⁴⁰⁷. Como se ha podido comprobar en otros trabajos (Olza Moreno 2006^a⁴⁰⁸, b⁴⁰⁹ y c⁴¹⁰).

*"La experiencia corporal –sobre todo, la relacionada con aquellos órganos que intervienen efectivamente en el proceso de fonación - resulta, además, un dominio cognitivo de especial relevancia en la conceptualización de la actividad lingüística. Los somatismos se revelan, de este modo, como una esfera de valor añadido dentro del amplio conjunto de UFS metalingüísticas del español, tanto en lo que atañe a la abundancia de expresiones basadas en lexemas somáticos como en la riqueza conceptual que, según se verá, subyace al contenido metalingüístico de este tipo de unidades."*⁴¹¹

La actividad de los lexemas somáticos varía de lengua a lengua según las características socioculturales. Como subraya Luque Durán (2001: 512):

"El cuerpo humano es la inmediata referencia que tienen las personas para medir el mundo y medirse con el mundo. La cabeza objetivamente es más importante que los otros miembros por estar situada en ella elementos como la visión, el oído, el gusto, etc. Numerosas culturas han desarrollado metáforas organísticas en las que los gobernantes son la cabeza y los gobernados son los pies y manos. Sin embargo, la cabeza no es el órgano que universalmente se asocia con sentimientos, emociones o razonamiento. De hecho, ciertas potencias como la inteligencia, la pasión, la bondad, etc., pueden ser adscritas en una determinada cultura a varios órganos distintos al cerebro.[...] la ubicación del órgano responsable del intelecto y del afecto se encuentran mayoritariamente asociado y localizado en órganos que se encuentran en el pecho. Esto se debe a que la noción de alma ha surgido en todas las culturas de

⁴⁰⁶ Carneado Moré, Z. (1985): "Algunas consideraciones sobre el caudal fraseológico del español hablado en Cuba", en Z. Carneado Moré y A. M^a Tristán Pérez, *Estudios de fraseología*, La Habana: Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba: 7-37.

⁴⁰⁷ Penadés Martínez, I. (2006) "La motivación lingüística y la motivación fraseológica", *Actes del VII Congrés de Lingüística General*, Barcelona: Universitat, edición en CD-ROM: 1-20.

⁴⁰⁸ Olza Moreno, I., (2006a) "Las partes del cuerpo humano como bases metonímicas en la fraseología metalingüística del español", *Actes del VII Congrés de Lingüística General*, Barcelona: Universitat, edición en CD-ROM: 1-18.

⁴⁰⁹ Olza Moreno, I., (2006b) "Metáfora y conocimiento del lenguaje: fraseología somática metalingüística en español y francés actuales", R. González Ruiz, M. Casado Velarde y M. Á. Esparza Torres (eds.), *Discurso, lengua y metalenguaje. Balance y perspectivas*, Hamburgo: Buske, anejo 15 de *Romanistik in Geschichte und Gegenwart*: 155-174.

⁴¹⁰ Olza Moreno, I., (2006c) *Fraseología, idiomaticidad y metáfora. Aproximación a los somatismos metalingüísticos del español actual*, Trabajo de Investigación, Universidad de Navarra.

⁴¹¹ Moreno, Inés Olza (2007), "¿cómo conceptualizan el lenguaje los hablantes de español? El caso de los somatismos metalingüísticos basados en boca" en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*, págs. 213-234, Granada, Método.

*la asociación con la respiración o el habla, aunque también a veces con otras realidades".*⁴¹²

La *metáfora* y la *metonimia* son dos los más potentes instrumentos que posee el lenguaje humano para la creación y ampliación de los medios de expresión, realidad que observaremos al analizar las expresiones fraseológicas articuladas en torno al término bigote. Según Luque y Manjón (2002)⁴¹³:

"El mecanismo consiste en hacer extensiva una cierta noción propia del contexto A, trasladándola al contexto B. Fisiológica y psicológicamente, estamos dotados para cruzar y asociar impresiones visuales con olfativas, acústicas, etc. De hecho, todos los lenguajes humanos han crecido a partir de denominaciones elementales (partes del cuerpo, elementos próximos de la naturaleza, etc.) hasta denominaciones más abstractas e intelectuales. Este proceso es histórica y lingüísticamente complejo. Sus mecanismos nos son conocidos en líneas generales, pero sólo recientemente mediante los estudios topológicos comenzamos a profundizar en su conocimiento".

6.4.1. La conceptualización del bigote en la cultura palestina.

A lo largo de la historia del hombre la barba y el bigote han sido considerados como símbolos de masculinidad utilizados en cualquier tiempo. Los hay largos, poblados, finos o gruesos. El derecho islámico abarca todos los aspectos de la vida humana, por lo tanto opina en cuestiones tan matizadas como tener o no bigote. Una de las maneras distintas que recomienda el Islam para realizar la higiene personal es cortar el bigote, porque puede que lleve la suciedad y los restos de comida a la boca, y por lo tanto es preferible cortarlo. Dice el profeta Mahoma dirigiéndose a los musulmanes: “Deben diferenciarse de los politeístas, dejen crecer la barba y recorten el bigote.”⁴¹⁴

En la cultura árabe el bigote tiene un valor que supera su papel como un patrón de belleza o atracción masculina. A las mujeres les gustaban los músculos fuertes y el bigote como símbolo de virilidad y fuerza masculina. Por lo tanto, y para seducir a la mujer, los hombres árabes y para lucir apropiadamente el bigote lo proveían de suficientes cuidados. Para lucirlos apropiadamente es necesario proveerles de suficientes cuidados. Algunos hombres hasta lo engrasaban.

El lexema *bigote* da lugar a numerosos somatismos metalingüísticos en palestino dialectal. Este hecho da fe del potencial que poseen estos pelos que nacen sobre el labio superior – sus características físicas y su actividad social – como dominios fuente de las múltiples y complejas proyecciones metafóricas sobre la actividad lingüística que se observan en el conjunto de somatismos metalingüísticos del palestino dialectal. Estos somatismos son parte del caudal fraseológico el preservador natural de las creencias, tradiciones y símbolos de un pueblo y como tales su estudio resulta tan interesante para el antropólogo y el historiador como para el lingüista.

⁴¹² Luque Durán, J. De Dios 2001 Aspectos universales y particulares del léxico de las lenguas del mundo, Serie Granada Lingvistica.

⁴¹³ Luque Durán, J. D., Manjón Pozas, F. J., 2002, “Claves culturales del diseño de las lenguas: fundamentos de tipología fraseológica”, *Estudios de Lingüística Española*, 16: 1-13.

⁴¹⁴ *Al-Bujári* 5892; *Muslim* 259.

Además de ser un símbolo de masculinidad, autoridad, sensatez y de buena moral, El bigote podría reflejar y defender la orientación y ideología política del individuo y al mismo tiempo humillar y desprestigiar a los enemigos como en el caso del ex – presidente iraquí Saddam Hussein durante su juicio cuando se dirigió al juez diciendo: يلعن أبو شواربك (maldito sea el padre de tu bigote)

En la cultura árabe, afeitar el bigote de los demás por fuerza es un gran insulto, vehículo que usan algunos de los servicios secretos en los países árabes para humillar a los detenidos y atacar su virilidad. Hace algunos meses, los medios de comunicación publicaban que unos milicianos del movimiento palestino Hamas afeitaron el bigote de otros miembros del movimiento oponente Fatah en la franja de Gaza con la intención de humillarlos.

A demás de su importancia como necesidad social, los conflictos ideológicos y políticos han dado a la esencialidad del bigote en el rostro del hombre árabe otra dimensión, a través de imitar al bigote del líder o jefe político, caso que fue dado in Irak donde los partidarios del antiguo partido gobernante *Al-bath* estaban interesados en tener un bigote *sad-dami* en referencia al difunto presidente Saddam Husein, del mismo modo que el bigote de Stalin formaba parte del vello en el rostro del simpatizantes del Partido Comunista y sus partidarios, y el de Hitler se acabó convirtiendo en otro símbolo del la Alemania Nazi.

En Palestina, sigue vigente la costumbre de coger los pelos del bigote con los dedos a la hora de jurar algo⁴¹⁵ o lanzar una promesa para inspirar confianza en el interlocutor y garantizar que tales promesas o compromisos se harán realidad. Esta manera de prometer se lleva a cabo normalmente con la pronunciación del bigotudo de la locución من هالشوارب, o sea, " (juro) por este bigote".

6.4.2. Los valores relacionados con el término *bigote*.

285. المرجلة على قد الشوارب

al-maryala 3alá qad eš-šawáreb.

La hombría encima tamaño los bigotes.

La hombría al tamaño de los bigotes.

La hombría se valora más en caso de tener bigote largo y grueso. Hombría, masculinidad.

(Fuente oral)

286. إن كان عيبه من ثمة بكرة الشوارب بتلمه

en-kán 3íbuh men them-muh burkra eš-šawáreb betlem-muh

Si infame suyo de boca suyo, mañana el bigote lo recoge.

Si el defecto sale de su boca, mañana el bigote lo hace madurar

El bigote (la madurez) elimina los defectos morales.

(Abu Fardeh, 1994: 68)

⁴¹⁵ Su nombre proviene del término alemán "*bei Gott*" traducido como "¡Por Dios!, un juramento que hacían los soldados alemanes de Carlos V, mientras se llevaban la mano a la zona facial comprendida entre el labio superior y el corte de la nariz. En www.wikipedia.com

287. الرجل بلا شنب كالقط بلا ذنب
al-rajul belá šanab kalqette belá dhanab
 El hombre sin bigote como el gato sin rabo.
 El hombre sin bigote, se parece al gato sin rabo.
 Un hombre sin bigote deja de ser un hombre; el bigote es imprescindible en una fisonomía viril.
 (Fuente oral)
288. حلق شواربه مثل النسوان
halaq šawárbuh mithlin-niswán
 Se afeitó bigotes suyos como las mujeres.
 Afeitarse alguien el bigote como las mujeres.
 El bigote es imprescindible en una fisonomía viril; el bigote es un rasgo distintivo del hombre.
 (Fuente oral)
289. ظايل تربي شوارب
dháyel trab-be šawáreb
 Falta criar (ella) bigotes.
 Faltarle alguien (en este caso siempre se trata de una mujer) tener bigote.
 Se cita para asimilar a una mujer a los hombres. Tal semejanza lleva connotaciones negativas.
 (Fuente oral)
290. فتل شواربه
fatal šawárbuh
 Torció bigotes suyos
 Retorcer alguien el bigote.
 Acariciar alguien el bigote como señal de orgullo y satisfacción con si mismo.
 Hombría, satisfacción.
 (Fuente oral)
291. شواربه بوقف عليهم صقر
šawárbuh bewaq-qef 3alehen saqer
 Bigotes suyos se posa encima ellos halcón.
 Poder posarse el halcón en e bigote de alguien.
 Masculinidad, hombría.
 (Fuente oral)
292. شواربه معيبات وجهه
šawárbuh m3abyát wejhu
 Bigotes suyos en los bigotes de alguien.
 Madurez, Hombría.
 (Fuente oral)
293. فلان شنب
flán šanab
 Fulano bigote.
 Ser alguien un bigote.
 Ser muy masculino, de pelo en pecho.

(Fuente oral)

294. على الشوارب

3aláš-šawáreb

Encima los bigotes.

Estar algo o alguien encima del bigote.

Con personas significa respeto y admiración. Con cosas se hace alusión a calidad excelente.

(Fuente oral)

295. حلف بشواربه

halaf bšawárbuh

Juró con bigotes suyos

Jurar alguien por el bigote.

Juramento, promesa.

(Fuente oral)

296. مسك على شواربه

mesek 3alá šawárbuh

Cogió el bigote.

Coger alguien el bigote entre dedos.

Juramento, promesa.

(Fuente oral)

297. الرجل يلزم بشواربه

er-rajul belzam bšawárbuh

El hombre se compromete con bigotes suyos.

El hombre se compromete con el bigote.

Un hombre con bigote nunca incumple su palabra.

(Fuente oral)

298. غصب عن شارب فلان

ghaseb 3an šáreb flán

A pesar de bigote fulano

A pesar del bigote de fulano.

Hacer algo o pronunciar la intención de hacerlo en contra de la voluntad de alguien.

(Fuente oral)

299. تف على شوارب فلان

taf 3alá šawáreb flán

Escupió sobre bigotes fulano.

Escupir en el bigote de alguien.

Físico y figurado: alude a humillar y mermar el valor de quien recibe la acción.

(Fuente oral)

300. دس على شوارب فلان

da3as 3alá šawáreb flán

Pisó sobre bigotes fulano

Pisar en los bigotes de alguien.

Físico y figurado: alude a humillar y mermar el valor de quien recibe la acción.

(Fuente oral)

301. راح اخلق شواربي

ráh ahleq šawárebi

Voy a afeitarme bigotes míos.

Afeitarse alguien el bigote en caso de que ocurra o no una apuesta.

Desafiar, apostar por alguien o algo.

(Fuente oral)

302. راح أخلق نص شاري

ráh ahleq nuš šárbi

Voy a afeitarme bigotes míos.

Afeitarse alguien la mitad del bigote en caso de que ocurra o no una apuesta.

Desafiar, apostar por alguien o algo.

(Fuente oral)

303. عيب على الشوارب

3eb 3aláš-šawáreb

Vergüenza sobre el bigote.

Vergüenza del bigote.

Vergüenza, infame.

(Fuente oral)

304. عيب على شواربي

3eb 3alá šawárbi

Vergüenza sobre bigotes míos

Vergüenza de mi bigote (si algo pasa o deja de pasar).

Desafiar, apostar por alguien o algo.

(Fuente oral)

305. شوارب مثل قادنون البسكليت

šawárbuh methel qádown el-baskalet

Bigotes como manillar la bicicleta.

Tener alguien el bigote como el manillar de la bicicleta.

Longitud del bigote. Sentido despectivo e irónico.

(Fuente oral)

306. شنب مثل شنب الصرصور

šanab methel šanabes-šaršur

Bigote como bigote la cucaracha

Tener alguien el bigote como el de una cucaracha.

Bigote descuidado. Sentido despectivo e irónico.

(Fuente oral)

307. شنب مثل الغيرة

šanab methel -lghabarah

Bigote como el polvo

Tener alguien el bigote como una mancha de polvo.

Bigote descuidado. Sentido despectivo e irónico.

(Fuente oral)

308. مثلث الشوارب

Muthal-lath eš-šawáreb

El triángulo del bigote.

El triángulo del bigote.

La parte del labio superior situada justo debajo de las fosas nasales. El centro del bigote. .

(Fuente oral)

309. يفتل شواربه

yeftel šawárbuh

Tuerce bigotes suyos.

Torcerse alguien el bigote.

Señal de plantearse una mala acción.

(Abu Fardeh, 1994: 81)

Como acabamos de observar, los rasgos atribuidos al bigote hacen, principalmente, referencia de manera metafórica a valores que giran en la orbita de masculinidad, seguridad, poder y respeto. La existencia y el tamaño o incluso el estilo del bigote se identifican metonímicamente con estos valores. (Véase las expresiones 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252)

Cualquier tipo de acción que se lleva a cabo sobre el bigote cobra una dimensión metafórica que podría extender al bigotudo o a la circunstancia en la que se encuentra éste y su interlocutor (Véase las expresiones 241, 250, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260).

El significado idiomático de algunas de las unidades citadas más arriba se basa también en la sinécdoque el bigote es la persona (la parte por el todo) (cf. Geck 2000: 462- 463)⁴¹⁶, que proyecta, como se ha visto, los rasgos atribuidos a este bigote hacia el *carácter* o *las cualidades* de la propia persona que lo tiene. (Véase las expresiones 249, 254, 255, 256, 259, 260).

Por otra parte, en ocasiones, las propiedades que se predicán del bigote y, por ende, de la persona que lo tiene – están basadas, a su vez en comparaciones explícitas. (Véase las expresiones 261, 262, 263).

Puede afirmarse que los somatismos metalingüísticos articulados

En torno a *bigote* conforman una suerte de *serie fraseológica* (cf. Mellado Blanco 2004: § 2.4)⁴¹⁷, dado que en su configuración semántica intervienen de modo constante y coherente unos mismos patrones figurativos, fundamentados en buena medida – según se ha visto – en los valores metafóricos y simbólicos que posee ya esta base fraseológica en su uso como lexema independiente.

A través del presente análisis se ha podido confirmar la relevancia cognitiva que

⁴¹⁶ Geck Scheld, S. (2000): *Estudio contrastivo de los campos metafóricos en alemán y español. Una aportación a la semántica cognitiva*, Tesis doctoral, Universidad de Valladolid. Disponible en <http://cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=8134&ext=pdf>.

⁴¹⁷ Mellado Blanco, C., 2004 *Fraseologismos somáticos del alemán. Un estudio léxicosemántico*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

posee el dominio de la *experiencia corporal* en la *conceptualización figurada* del lenguaje subyacente en la fraseología metalingüística del palestino dialectal. En concreto, el análisis semántico del corpus de somatismos metalingüísticos y basados en *bigote* que hemos podido recopilar ha permitido dar cuenta de la variada imbricación de esquemas metafóricos, metonímicos mediante la que la comunidad palestina concibe en términos idiomáticos la actividad lingüística.

6.5. ¿Qué piensan las mujeres de los hombres?

Finalmente, la población femenina tiene también su propia voz en el refranero y su mensaje en relación a los hombres, mucho menos extensa y hostil que la masculina hacia las mujeres. Los hombres según la imagen compartida por las mujeres en el refranero popular pueden ser comparados despectivamente con una pieza de carbón, la sombra de una pared o incluso tachados directamente de malos y asimilados a las propias mujeres.

310. ظل الرجل و لا ظل حيطة

dhel er-rajul walá dhel hīṭah

Sombra hombre y no sombra pared

Más vale la sombra de un hombre que la sombra de una pared.

Casarse y escudarse en la sombra (la protección) del marido, sea como sea, es mejor que seguir sentada en la pared esperando al marido ideal.

(3alámeh, 2000:41)

311. الجوز رحمة و لو فحمة

ej-júz rahmeh wa law fahmeh

El marido compasión, y aunque fuera carbón

La máxima importancia del marido para la mujer independientemente de su aspecto físico y su color de piel

(Al-Haššāš, 1988:32)

312. الرجال ما عليهم أمان

er-rjál má 3alīhum amán

Los hombres no sobre ellos confianza

Los combes no son dignos de confianza.

La traición de los hombres

(Fuente oral)

313. يا مأمنة للرجال يا مأمنة للمي في الغربال

yá m'amne larjál yá m'amne lelmay filgerbál

Oh, quien confía los hombres, confía el agua queda en el tamiz

Más vale confié en que el agua no cae del tamiz que confiar en los hombres.

Avisar de confiar en los hombres.

(Al-Haššāš, 1988:139)

Siria: (Al-Haššāš, 1988:139), **Jordania** (Al-3amad: 651), **Irak:** (At-Takrítí, 590), **El Líbano:** (Haqíq: 68). **Tunéz:** (Al-Khamírí, 374), **Egipto:** (Taymúr: 3095): se cita el mismo refrán.

314. الرجال في حاجاتها نسوان

er-rjál fī ḥájathá niswán

Los hombres en sus intereses, mujeres.

Los hombres se comportan como las mujeres para conseguir que los demás les hagan un favor.

(Al-Haššāš, 1988:139)

Siria: (Al-Halabiyya, 1: 1149), **Jordania** (Al-3amad: 257), **El Líbano** (Khalíl: 216): se cita el mismo refrán.

Si bien la voz femenina es numéricamente minoritaria dentro del refranero, puede afirmarse que cualitativamente es significativa. Este hecho según Poncela Fernández (2000: 81), se traduce en que las mujeres tienen pensamiento, voz y acción, lo que a su vez contradice la versión que afirma la pasividad de las mujeres desde un enfoque victimista; y en concreto el modelo de las mujeres inscrito en el refranero – calladas, discretas, caseras, hacendosas y trabajadoras-.

Antes de terminar, vemos como los refranes aplicados a los hombres si no son nunca tantos numéricamente hablando, ni tan duros y descarnados como los dedicados a las mujeres, a veces muestran también una aguda crueldad. Queda claro que el hombre para serlo real y cabalmente debe mostrarlo y demostrarlo a través de su imagen de macho según el ejemplo imperante.

Queda claro como el rol de proveedor y el estereotipo de macho están fijados con gran intensidad en el refranero, y en consecuencia en la cultura popular en su conjunto, por lo menos en el nivel del imaginario social. No es fácil ser hombre, según la imagen ideal socialmente establecida, reproducida por la cultura popular, y al parecer reclamada por la población femenina. Esto es, ser, principalmente, proveedor y protector del honor, generoso y valiente.

7. LA FIGURA DE LOS PADRES EN EL REFRANERO PALESTINO.

7.1. La figura de los padres desde la perspectiva del Islam.

La tradición islámica, la fuente principal de legislación en las sociedades musulmanas, resume la actitud de los hijos respecto a los padres en un concepto clave que es el de *ihsán*. Lo que significa en el contexto islámico amabilidad, compasión, reverencia y preocupación, además presta mucha atención a implantar el principio del respeto por ellos. En el Corán leemos:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا
أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23) وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا
رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا (24). سورة الاسراء، 23-24.

*"wa qadā rab-bukan al-lā ta3budū el-lā ey-yāhu wa bel waledayne ehsāna em-
mā yablugan-na 3endakal-kebaru ahaduhumā aw kelāhumā falā taqol lahomā
ufen walā tanharhumā wa qul lahumā qawlān kārima (23) Wakhfed lahumā
janāhadh-dhule menar-rahmate wa qul r-rab-berhamhumā kamā rab-bayāni
ṣagīrā (24).*

*"Tu Señor ha ordenado que sólo Lo adoréis a Él y que hagáis el bien con los
padres. Y si alguno de ellos, o a los dos juntos, les llega la vejez junto a ti, no
les digas "uff" ni los rechaces, sino que háblales con buenas palabras. Baja
sobre ellos el ala de la humildad que viene de la misericordia y di: ¡Señor mío!
Ten piedad de ellos, al igual que ellos me criaron cuando era pequeño." (17:23-
24)*

En el mismo sentido, la tradición del profeta nos enseña que el respeto a los padres viene inmediatamente después de rezar a Dios y antes de la *Yihad*⁴¹⁸.

En realidad esto lo haría una orden muy importante y poderosa, e implica que los musulmanes deben tomarlo no sólo como un asunto terrenal sino también como un asunto religioso. Por lo tanto, en la cultura árabe-musulmana, respetar, cuidar y obedecer a los padres tiene un fundamento religioso que pone mucho énfasis en la complacencia de los padres por parte de los hijos. Actuar de forma contraria sería un pecado en el Islam.

En la familia árabe tradicional, los roles de la madre y del padre son muy diferentes en su relación con sus hijos. Mientras la madre representa el amor, la bondad, y la abnegación, el padre, por su parte, representa la autoridad, el poder y, en algunas ocasiones, el miedo y la crueldad. Afirma Nydell (2006: 74):

⁴¹⁸عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن مسعود قال: سئلت النبي صلى الله عليه وسلم: "أي الأعمال أحب إلى الله تعالى." قال: "الصلاة على وقتها" قلت: ثم أي؟ قال: بر الوالدين. قلت: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله. (متفق عليه)

El profeta cuando fue preguntado "Cual acción es la más querida para Dios" respondió: "Realizar las oraciones en su debido tiempo" Entonces preguntaron "¿Cuál es la próxima? Dijo: "La benevolencia para con los padres". Entonces preguntaron de nuevo, "¿Cuál es la siguiente?" Respondió: "La lucha por la causa de Dios". (lo relataron Al- bujarí y Muslim)

"La madre es vista como una fuente de apoyo emocional y bondad amorosa y misericordiosa. Ella es paciente, indulgente, y tiende a perdonar y mimar a sus hijos, especialmente a los varones. El padre, mientras es percibido como una fuente de amor, puede mostrar afecto menos abiertamente, es también la fuente de la autoridad y el castigo. Algunos padres árabes se sienten que su estatus en la familia es mejor mantenido por cultivar el miedo, e incluso en un cierto grado el terror en otros miembros de la familia, pero esto es muy insólito."⁴¹⁹

7.2. Los padres: parientes únicos en la cultura árabo-palestina.

Los padres son la representación más fiel del amor y la pasión. En este mismo sentido, en la sociedad palestina, las madres usan el vocativo *yamma*, literalmente significa "oh, madre.", para dirigirse a sus hijos, del mismo modo los padres llaman a sus hijos con el vocativo *yaba* ("oh, padre"). Sin duda es una forma muy cariñosa de dirigirse a los niños. (Muhawi y Kanaana, 2001: 90-91).

Los mandamientos de la sociedad palestina brindan reconocimiento a ambos progenitores. Los hijos, por ejemplo, están obligados a ceder el mejor sitio en el cuarto de estar o en la mesa de comer a los padres. En la casa palestina, está muy mal visto que un hijo se sienta en la mesa de comer, o empiece en comer antes de sus padres.

El hecho de que el hijo sea un respondón o gritón de cara a su trato con los padres es más que suficiente para merecer un regaño fuerte o incluso una paliza por parte de los padres, de un hermano mayor o incluso de cualquier familiar presente en el momento del hecho. El hijo nunca puede "romper la palabra" de los mayores de la familia (contradecirles verbalmente y desobedecer lo que dicen) y menos la de sus padres. Resumiendo, los miembros de la familia deben tratar al padre con el máximo respeto y obedecerlo sin cuestionar.

Según Muhawi y Kanaana, (2001: 30):

"La obediencia al padre, incluso en situaciones donde éste sea presentado como una persona injusta o cruel, es considerada una conducta honorable. El conflicto surge cuando una persona abusa de su autoridad o poder, o cuando una persona desea ir en contra de los valores dictados por la familia. La resolución consiste en el retorno a la armonía doméstica, lo que implica ajustes necesarios por parte de los individuos. No obstante, el orden social siempre se mantiene intacto."⁴²⁰

⁴¹⁹ Texto original en inglés: "The mother is seen as a source of emotional support and steadfast loving-kindness. She is patient, forgiving, and prone to indulge and spoil her children, especially her sons. The father, while seen as a source of love, may display affection less overtly; he is also the source of authority and punishment. Some Arab fathers feel that their status in the family is best maintained by cultivating awe and even a degree of fear in other members of the family, but this is quite rare."

⁴²⁰ Texto original en inglés: "Obedience to one's father, even in situations where he is unfair or cruel, is considered honorable behavior. Conflict arises when a person in authority abuses his or her power, or when an individual wishes to go against the dictates of the family. Resolution consists of the return of the domestic situation to a new harmony, entailing necessary adjustments on the part of the individual. The social order always remains intact."

Cuando los padres envejecen, cambia su temperamento. Usualmente, debido a su edad ellos se irritan con facilidad y se tornan más temperamentales. Los hijos deben aceptar estos cambios y mostrar una gran paciencia y generosidad con los padres de edad avanzada. Hacer lo contrario, como por ejemplo, meter a los padres, o a uno de ellos en una casa de ancianos es un hecho que daña seriamente la estimación y el valor del hijo a los ojos de sus familiares y conocidos.

Todos los hijos esperan mostrar el respeto y consideración que la religión y la tradición les ordena hacia sus padres mientras éstos están vivos. Para aquellos que pierden a uno o ambos padres, todavía hay acciones que pueden realizar para honrarlo, como hacer súplica diariamente por ellos; en su lugar o nombre dar caridad, instituir una caridad permanente al ayudar a una mezquita, biblioteca islámica, dar de comer a los pobres o hasta poner, por los padres o uno de ellos, una jarra de agua en una mezquita o en una calle, *sabil*, para que beba cualquiera que pase con tal de que Dios recompense a los padres. Otras de las formas de honrar a los padres tras su muerte son cumplir sus promesas y tratar con bondad y ternura a sus amigos.⁴²¹

7.2.1. Relación padre-hijo

En la sociedad patriarcal palestina, al igual que en las demás sociedades árabo-musulmanas, la autoridad del padre es reflejo y prolongación de la autoridad externa de la sociedad, y es fundamentada en los textos religiosos. No es pues casual, que la sociedad haya tradicionalmente fomentado y apoyado una rígida familia patriarcal.

Por otra parte, el poder y la autoridad del padre siguen siendo sólidos y rígidos, a medida que sigue el padre siendo el único proveedor económico de la familia. La relación padre / hijo constituye la base ideológica de la familia teniendo en cuenta el valor que radica sobre la obediencia absoluta al padre. Idealmente, un hijo debe imponer su voluntad lo menos posible en la familia, y los hijos son muy elogiados por ser leales y obedientes al padre.

Según Muhawi y Kanaana, (2001: 14):

"Considerando esta práctica podemos concluir que la base ideológica del sistema patrilineal reside en la relación padre-hijo. Siendo la definición masculina el criterio para determinar identidad social, la mujer no cabe en este sistema. Si el "yo" es definido como el varón, la mujer se convierte en el

⁴²¹ عن أبو أسيد الساعدي قال: "بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل من بني سلمة فقال: يا رسول الله: هل بقي من بر أبي شيء أبرهما به بعد موتهما؟ قال: نعم، الصلاة (أي الدعاء) عليهما، والاستغفار لهما، وإنفاذ عهدهما من بعدهما، وصلة الرحم التي لا توصل إلا بهما، وإكرام صديقتهما".

Abu Osaid narró que una vez mientras estaba sentado junto al profeta Mohammad alguien le preguntó si había algunos pasos que podía seguir para beneficiar a sus padres aun después de su muerte. El profeta le respondió "Si, hay cuatro cosas que puede realizarse: (1) rezar por su salvación y perdón.⁴²¹ (2) cumplir con las promesas que hicieron y llevar a cabo su voluntad. (3) respetar y tratar bien a sus amistades. (4) Y ser bueno y amable con aquellos que están relacionados contigo a través de tus padres".

"extraño" o "ajeno". Así, para la mujer, el conflicto es inherente dentro de la estructura social."⁴²²

Sin embargo, los intereses de las dos generaciones no siempre convergen. El conflicto puede surgir, por ejemplo, como consecuencia de la poligamia del padre, cuando el hijo desafía la autoridad del padre. O cuando el padre abusa de su autoridad.

7.2.2. Relación madre-hijo

Según Carrascosa (2003: 79), por regla general, la relación entre madre-hijo se basa en la confianza y la comunicación. Además, ésta hace de intermediario entre el hijo y el padre, cuando la relación entre ambos se caracteriza por ser tensa. La madre percibe a sus hijos varones – porque éstos normalmente siguen viviendo en la casa de las familias - mientras las hijas se trasladan a vivir a la casa de la familia de sus respectivos maridos, como garantía y protección en el futuro en caso de que el marido decida tomar otra esposa.

Pero la verdad es que, ciertamente, esta relación es una extremadamente compleja. Y aunque existen explicaciones psicológicas y mitológicas de esta relación, preferimos explorarla en términos de los parámetros sociales ya establecidos, relacionados en su mayoría con los conceptos del honor sexual y la autoridad. Un hijo debe comenzar temprano a hacer valer su autoridad a fin de establecer así mismo como un hombre, y una madre que intenta impedir este proceso está destinada a causar problemas. Además, un hijo ejerce, en algunos aspectos, en su relación con su madre, al papel del marido, sobre todo en aquellos asuntos relacionados con el honor y la honra. La sexualidad de la madre, entonces, podría ser fuente de problemas y conflictos.

Normalmente, después de casarse, los hijos parecen desligarse de la influencia de la madre y alcanzar la madurez suficiente para comprender una vida de pareja con la mujer con quien han sido casados. Pero la ruptura del vínculo materno no significa, según Carrascosa (2006: 79), que hayan alcanzado una verdadera independencia; lo que sucede en realidad es que pasan de depender de la madre a depender de las esposas.

Respecto la relación madre-hijo comenta Según Muhawi y Kanaana, (2001: 21):

"A pesar de que la relación entre la madre y el hijo debe basarse en el amor y la amabilidad, los problemas entre las dos partes se deben al reparto contradictorio de la autoridad dentro del ambiente familiar. Un hijo, en particular, el hijo mayor, es el segundo en el mando detrás del padre y por lo tanto puede ejercer el poder basado en los criterios del género y de la posición en la familia. La madre, en cambio, impone respeto y obediencia en virtud de su edad y su posición como madre. Mientras el hijo es joven y bajo su protección, no surgen problemas. Pero a medida que se acerca a la edad adulta y se está

⁴²²Texto original en inglés: "From this practice, we conclude that the ideological basis of the system lies in this father/son bond. With social identity being by definition masculine, the female is simply defined out of it. If "self" is ipso facto male, then the female becomes the Other the outsider or stranger. Thus, for the female, conflict is inherent in the structure of the system."

*alejando de la esfera de su madre a la de su padre aumentan las posibilidades de conflictos."*⁴²³

Por otro lado, las madres desempeñan un papel importante en el matrimonio de sus hijos. Por otra parte, como madre e hija comparten juntas muchos de los deberes y las faenas familiares, ellas forman un bloque dentro de la misma. Citando a Muhawi y Kanaana (2001: 21):

*"Una de estas funciones más importantes es la búsqueda de una novia para el hijo (el hermano), y proporcionarle un informe crítico de la conducta y el carácter de la presunta futura esposa (en coloquial palestino se dice: yunqudúhá). Si la novia es de otro pueblo y que nunca la habían visto antes, incluso podrían hacerla algunas pruebas sencillas como pedirle que enhebra una aguja (para poner a prueba su visión) y que chasquee una nuez con los dientes."*⁴²⁴

Al respecto citamos a Clive Holes (2005: 160)⁴²⁵:

*"El procedimiento normal del noviazgo de una muchacha consiste en que el padre del novio visita el de la novia, usualmente, en más de una ocasión, para comprobar la posibilidad de contraer matrimonio, y si todo va bien, finalmente, pedir formalmente la en matrimonio con su hijo."*⁴²⁶

7.2.3. Relación padre- hija

En la familia palestina tradicional, la relación padre-hija es menos tensa y más cariñosa que la relación padre-hijo.

⁴²³ Texto original en inglés: "Despite the closeness that should characterize the relationship, the contradictory criteria for authority do cause contention. A son, particularly the eldest son, is second in command to his father and can therefore wield power based on both his gender and his position in the family. The mother, in contrast, commands respect and obedience by virtue of her age and her position as mother. As long as the son is young and under her protection, no problems arise. But as he approaches manhood and is pulling away from the sphere of his mother to that of his father, the potential for conflict increases."

⁴²⁴ Texto original en inglés: "One of the most important of these functions involves locating a bride for the son (brother) and providing him with a critique (*bunuqduha*) of the intended's deportment and character. If she is from a different village and they have not seen her before, they might even give her some simple tests, such as threading a needle (to test eyesight) and cracking a nut with her teethes."

⁴²⁵ Holes, Clive. (2005): "Dialect, Culture, and Society", *Eastern Arabia*, Volume 2 Leiden-Boston: Brill Academic Publishers

⁴²⁶ Texto original en inglés: "The normal procedure of the engagement of a girl to a boy was for the boy's father to visit the girl's father, usually on more than one occasion, first to bring up the possibility of marriage, and if all went well, finally to formally ask for the girl for his son." En la siguiente página (161) Clive agrega: "Si el padre de la novia está satisfecho con la propuesta de matrimonio, ése debe aceptar la cantidad de la dote que debe pagar la familia del novio, además del ajuar de la novia (*jház*), que consiste en artículos para el hogar, utensilios de cocina, muebles y ropa. Todo esto se acuerda mediante la palabra, y es negociado entre las familias, representadas por los varones mayores, A pesar de que a menudo es precedido por las visitas de las mujeres de la familia del novio - su madre y posiblemente una o dos de sus hermanas - a la familia de la novia, para sondear el asunto, debido a que el hecho de que el padre intervenga directamente y quede rechazada su propuesta de matrimonio sería socialmente inaceptable."

Afirman Muhawi y Kanaana, (2001: 21) destacan la importancia de la relación padre-hija:

*"La relación padre / hija es extremadamente importante en la estructura de la familia, porque es el padre (o más exactamente, el patriarca), quien da a su hija en matrimonio, estableciendo así una relación de nasab (parientes por matrimonio) con otra familia. Ella sigue siendo miembro de la familia de su padre para el resto de su vida y no coge el apellido de su marido, incluso después del matrimonio."*⁴²⁷

Cabe recordar en este sentido que, dentro de la familia tradicional palestina, el padre y los hijos varones, por lo tanto siguen siendo responsables de la hija durante toda su vida, da lo mismo si ella sigue siendo soltera y vive bajo su techo o se casa y se mueve hacia fuera.

El día en que la novia deja la casa paterna para ir a vivir a la de su esposo es un día triste especialmente para el padre y la hija. No obstante la hija siempre permanece ligada a la casa paterna. Ella pertenece, a pesar de de su matrimonio, a la casa del padre y por esa razón no es costumbre entre los árabes que la esposa adopte el apellido del marido. Los lazos y la relación afectiva entre padre e hija suelen ser bastante fuertes y profundos. (Carrascosa, 2003: 71).⁴²⁸

Gulick (1968)⁴²⁹ subraya esta realidad, afirmando que las hijas de una familia palestina siguen disfrutando el cuidado de sus parientes incluso hasta de mudarse a vivir en la casa del marido:

*"La expectativa convencional de la relación hermano-hermana es un poco más compleja. Mientras ella no está casada, se considera que una muchacha o mujer joven esté bajo la atención directa de los padres, sus hermanos y sus otras hermanas. Cuando se casa, este sentimiento de cuidado y atención no se borra porque la mujer entra bajo el cuidado del marido y de los hermanos de éste."*⁴³⁰

⁴²⁷ Texto original en inglés: "The father/daughter relationship is extremely important in the structure of the family, because it is the father (or more accurately, the patriarch) who gives his daughter in marriage, thereby establishing a relationship of *nasab* (in-laws) with another family. She remains a member of her father's family for the rest of her life and does not take her husband's name even after marriage."

⁴²⁸ Véase también al respecto ⁴²⁸ Granqvist, Hilma, (1947): *Birth and Childhood Among the Arabs: Studies in a Muhammadan Village in Palestine*. Söderstöm, Helsinki.; Granqvist, Hilma: *Marriage conditions in a palestinian village*. 2 vols., Helsinki, 1931-1935, pp. 208-217

⁴²⁹ Gulick, J (1968): "Culture, change and psychological adjustment in Arab Society and the Middle East" (Paper presented at the 8th Congress of Anthropological and Ethnological Sciences) Tokyo, Kyoto, September 3-10 1968.

⁴³⁰ Texto original en inglés: "The conventional expectation of brother – sister relations are a little more complex. As long as she is unmarried, a girl or young woman is thought of as being under the direct care of her parents, brothers and other sisters. When she is married, the sentiment involved in that care is not erased but the woman also comes under the care of her husband and his brothers."

7.2.4. Relación madre-hija

Los dichos populares comunes confirman el aprecio de las madres por sus hijas: "las hijas son cariñosas", (*el banát hanáyen*) y " las hijas te ayudarán, se apiadan de tí" (*el banát betláqehum fi kabarak, beshfaqú 3alík*). Mientras un hijo cuida a su madre por obligación, una hija lo haría por bondad. Un hijo puede tener abandonada a su madre atendiendo a su mujer, o incluso ponerse en contra de ésta en caso de conflicto entre las dos.

Pero según Muhawi y Kanaana (2001: 21) "*una hija casada no se comportaría de tal forma porque ella vive en la casa de marido. A aunque no se espera de ella cuidar a la madre porque, técnicamente, pertenece a la familia de sus marido, una hija casada con frecuencia le enviará a su propia hija para llevar comida a la abuela, sobre todo si ésta está descuidada por sus hijos y hermanos.*"⁴³¹

7.2.5. La relación entre los hermanos.

El amor, la armonía y la concordia, la lealtad y la solidaridad, son algunas de las características que hacen de la relación entre los hermanos un caso especial. Según Gulick (1968)⁴³²: "Aunque se argumenta que la familia nuclear es una tendencia emergente en Palestina, y que los miembros de una sola familia tienen por una razón u otra ser geográficamente distantes, las obligaciones, el contacto personal y familiar siguen siendo los mismos, del mismo modo que ocurre en otras sociedades árabes".

Los hermanos varones, en general, tienen una relación armoniosa; han crecido juntos, y cuando son adultos han encontrado el lugar que les corresponde en la familia, y es más armoniosa cuando no se trata de hermanastros y hermanastras. Debido a que comparten los criterios de género y posición en la familia, el criterio de la edad se vuelve muy importante en la regulación de sus relaciones mutuas.

Sabiendo que la autoridad en la sociedad palestina se basa en los criterios de edad, sexo y posición, el hermano menor debe someterse a la autoridad de sus hermanos mayores, que tienen, según los dictados sociales que determinan y estructuran este aspecto de la cultura palestina, prioridad sobre él en todos los aspectos. Se casan antes que él y disponen de la propiedad colectiva de la familia de acuerdo con sus propias necesidades. Citando a Muhawi y Kanaana, (2001: 22):

"En el momento en que el padre muere y la familia empieza a dispersarse, los hermanos mayores tienen hijos propios y han asignado a sí mismos lo suficiente de estas propiedades colectivas para que estén bien establecidos. Así, cuando la propiedad de la familia está formalmente dividida, el hermano menor no puede

⁴³¹ Texto original en inglés: "But a married daughter, because she lives in her husband's household, never faces that situation. And although she is not supposed to, because the household technically belongs to her husband, a married daughter will frequently send her own daughter with food for her mother, particularly if the older woman has been neglected by her sons or brothers."

⁴³² Gulick, J (1968): "Culture, change and psychological adjustment in Arab Society and the Middle East" (Paper presented at the 8th Congress of Anthropological and Ethnological Sciences) Tokyo, Kyoto, September 3-10 1968.

obtener su parte justa, y que debe luchar por sí mismo, a pesar de que sus hermanos mayores le pueden ayudar como un favor."⁴³³

No sólo en relación con el parentesco y el espacio la mujer se convirtió en el Otro, sino que en otras áreas importantes de la conducta social, así como los temas relacionados con la economía familiar y la estructura de la autoridad familiar. La columna vertebral de la familia es un conjunto de hermanos que han crecido juntos y al ser adultos han encontrado su lugar propio dentro de la familia. Ni en virtud de su sexo, edad, o posición en la familia es la hija dotada de ninguna autoridad.

Hasta que se casan, las hermanas viven juntas en una casa, cada una debe de haber establecido su lugar y su relación con el resto de la familia. La cuestión más sensible entre ellas es, de hecho, la cuestión más importante en la vida de todas las mujeres palestinas: el matrimonio.

Entre hermano y hermana la relación es cálida y armoniosa. En general, la actitud de la hermana hacia su hermano se caracteriza por el amor y el respeto, y mientras el de él, junto a la actitud del padre hacia sus hijas, es de preocupación y protección durante de toda la vida. Una hermana mayor puede ejercer una función nutritiva y materna hacia su hermano. Sobre todo tras la muerte de la madre, ya sea joven o mayor, le sirve de buena gana a él y a su familia, y se muda a la casa del hermano si sigue siendo soltera tras la muerte de los padres.

Opinando sobre el concepto y las características de la relación hermano-hermana en la sociedad palestina escribe Carrascosa (2003: 81)

"Desde la infancia los hermanos de ambos sexos crecen jugando juntos. Para la niña, la relación de juego y complicidad que se establece con sus hermanos varones en los años de la infancia supone, en muchas ocasiones, el único contacto espontáneo y abierto que va experimentar con el sexo opuesto. De esta forma, el hermano se convierte en su aliado natural dentro de la casa paterna, su protector y defensor, su respaldo a lo largo de toda su vida. Pero por encima de los deberes y obligaciones sociales que el hermano adquiere respecto a la hermana y su cuidado, existe entre ellos una relación de complejidad y confianza muy estrecha basada en el cariño mutuo."

"El hermano muestra una actitud protectora hacia su hermana, siempre intentando satisfacer sus deseos o necesidades. Por su parte, la hermana, en ausencia de la figura materna, suele adoptar el papel de la madre, cuidando y atendiendo las necesidades de sus hermanos. La relación entre estos dos miembros de la familia está basada en apoyo y protección mutuos. Además, el hermano es el protector del honor de su hermana."

⁴³³ Texto original en inglés: "By the time the father dies and the extended family begins to break up, the older brothers have children of their own and have allocated to themselves enough of that collective property to be well established. Thus, when the family property is formally divided the younger brother may not obtain his fair share, and he must struggle on his own although his older brothers may help him out as a favor."

En la siguiente famosa anécdota de la literatura oral palestina, se refleja el gran amor que la hermana siente por su hermano: se cuenta que en una ocasión el gobierno otomano pidió varones para su ejército; éstos podían ser el marido, el hijo, o el hermano. Cuando le preguntaron a una de las mujeres sobre a quién prefería mandar, ésta respondió: "El hijo nace, el marido se encuentra, pero el hermano cariñoso no tiene vuelta". Es decir, que si muere el hijo, la mujer puede parir otro, si muere el marido puede volver a casarse, pero si pierde a su hermano, éste no puede sustituirse por nadie.

En el cuento popular palestino titulado el ruiseñor cantarín (Carrascosa 2006: 81) destaca la figura del hermano complaciente que arriesga incluso la vida por contentar a la hermana y darle todo lo que le pide.

... la chica se puso a llorar. Y en cuanto se puso a llorar... el hermano se dijo: "Es mi hermana, voy a ver qué le pasa". Él la quería muchísimo y salió corriendo... y le preguntó:

- ¿Por qué lloras?
- Quiero el ruiseñor cantarín...
- Yo te lo traeré de dondequiera que esté

Entender como es la hermana percibida por parte de su familia política al trasladarse, tras el matrimonio, a vivir, junto a su marido, en la casa de esta familia, nos ayuda conseguir un mejor entendimiento de la importancia de la relación hermano-hermana. Según Muhawi y Kanaana, (2001: 17):

"Las esposas se introducen en la familia como unos "suplementos adjuntos" a los hermanos. Si no son primas hermanas, entonces entran en un ambiente extraño en el que se consideran extrañas. Su papel es por lo tanto asumido como divisor, con el propósito de dividir a la familia para que pueden formar sus propias familias separadas. Así, una mujer casada, también se convierte en el Otro, porque aleja al hombre de la órbita de la familia como hijo y hermano y le introduce en su propia órbita como marido. Porque ella es percibida por los miembros de la familia política como una amenaza, su entrada en la familia es generalmente vista con aprensión".⁴³⁴

Por lo tanto, para la hermana, la relación que la une con su hermano es importante porque éste sigue siendo su protector (*sanad*, *3izwe*) para el resto de su vida. Como señalamos anteriormente, la posición de la mujer recién casada dentro de la familia se caracteriza al principio por una debilidad relativa, pero si entra a su nueva casa con el sentimiento previo de ser apoyada por sus hermanos, puede disfrutar entonces de un cierto sentido de poder. Una recién casada que no tiene hermanos es digna de piedad. Ella se considera "*maqtú3a men shajara*" (cortada de un árbol), sin nadie que le defienda cuando sea necesario.

⁴³⁴ Texto original en inglés: "Wives are brought into the family as attachments to the brothers. If they are not first cousins, they come into an alien environment in which they are considered strangers. Their role is therefore assumed to be divisive, aimed at splitting the family up so they can form their own separate families. Thus a married woman, too, becomes the Other, for she pulls the man away from the orbit of the family as son and brother and into her own orbit as husband. Because she is perceived as a threat, her coming into the family is generally viewed with apprehension."

A pesar del potencial de la armonía entre hermano y hermana, sin embargo, el conflicto es posible en varios ámbitos. El más importante de estas preocupaciones es la cuestión del *ʒard* (la honra). Un hermano está obligado a proteger la honra de su hermana, y ella a su vez puede arruinar su propia reputación y la de su familia si se comporta indecentemente.

Otro posible foco de conflicto involucra la herencia. A pesar del derecho concedido por la ley islámica (Sharia) a la mitad de lo que hereda un hombre, las mujeres suelen renunciar a este derecho en favor de sus hermanos. Al respecto citamos a Muhawi y Kanaana, (2001: 25):

*"Si se casa, la hermana convive tanto con la pobreza como con la riqueza de su marido. Y si se queda solterona, vive el resto de su vida en casa del padre o del hermano. Una hermana, sin embargo, puede representar una amenaza a sus hermanos, exigiendo su parte de la herencia, por lo tanto, si está casada, la transferencia de propiedad de la familia a otros que pueden ser enemigos. La cuestión de la herencia social es muy importante, ya que constituye otra forma en la economía en que las mujeres se convierten en el Otro."*⁴³⁵

Una tercera fuente de conflicto podría estar en una relación hostil entre la hermana y su cuñada. Pero independientemente de la tensa que pueda ser la convivencia entre las dos mujeres, una hermana nunca rompe su relación con el hermano aunque éste le trata mal.

7.3. La figura de los padres en la paremiología palestina.

La tradición paremiológica palestina es abundante en refranes que aprecian la figura de los padres e incitan a respetarles y apreciarles:

315. رضا الاب من رضا الرب
riḍāl-ab men riḍāl-rab
Satisfacción el padre de satisfacción el Señor
Contentar al padre es contentar a Dios.
Obedecer a los padres será recompensado por Dios.
(Al- Haššāš, 1988: 237)

Siria: (Al-Halabiyya, 1: 2317), **El Líbano** (Khalíl: 58): se cita el mismo refrán.
Jordania: el palo del padre es de El Señor. (Al-3amad: 257),

316. اللي ما يسمع من والديه غضب الله عليه
el-lí má yesma3 men wáldih gaḍab al-láh 3alíh
El que no escucha de padres suyos, ira Dios sobre él.

⁴³⁵ Texto original en inglés: "If she marries, the sister will share in her husband's wealth or poverty. And if she remains single, her father or brothers will provide for her. A sister, however, can pose a threat to her brothers by demanding her share of the inheritance, thereby, if she is married, transferring family property to others who may be enemies. The issue of inheritance is socially very significant, for it constitutes yet another way economics in which women are turned into the Other."

Quien no obedece a sus padres Dios se enfada con él.
La desobediencia de los hijos hacia los padres es un pecado.
(Al- Haššāš, 1988: 241)

Jordania: el palo del padre es de El Señor. (Al-3amad: 257),

317. اللّي يعادي والديه يا طول غضب الله عليه
el-lí y3ádi wáldih yá túl gadab al-láh 3alíh
El que desobedece a padres suyos, que larga ira Dios sobre él.
Desobedecer a los padres provoca la ira de Dios.
Evitar desobedecer y hacer enfadar a los padres
(Al-Yusuf, 2002: 61)

Siria: se cita el mismo refrán (Aš-šāmiy-ya: 41). **Jordania:** el palo del padre es de El Señor. (Al-3amad: 257). **Irak:** satisfacer al padre es satisfacer a El Señor (At-Takrítí, 1081). **El Líbano:** el que no obedece a sus padres la maldición de Dios cae sobre él. (Haqíq: 58)

318. غضب الاب من غضب الرب
gadab el-ab men gadab er-rab
Ira el padre de ira el Señor
Hacer enfadarse al padre provoca el enfado de Dios.
Hacer enfadarse al padre es un pecado
(Al-Yusuf, 2002: 263)

Siria: se cita el mismo refrán (Aš-šāmiy-ya: 41). **Jordania:** el palo del padre es de El Señor. (Al-3amad: 257). **Irak:** satisfacer al padre es satisfacer a El Señor (At-Takrítí, 1081). **El Líbano:** el que no obedece a sus padres la maldición de Dios cae sobre él. (Haqíq: 58)

La imagen de Dios, como acabamos de averiguar, es muy destacable y vinculada con la de los padres en numerosos refranes y dichos que reprochan la actitud de los hijos que desobedecen a sus padres, y que provocarán según estos dichos, inspirados en textos religiosos, la ira d Dios.

319. طاعة الوالدين تجلب الخير
tá3et el-waldín tajlib el-khír
Obediencia los padres trae el bien.
Obedecer a los padres conlleva consecuencias benévolas.
La importancia de obedecer a los padres.
(Al-Yusuf, 2002: 232)

Siria: (Al-Halabiyya, 1: 2317), **El Líbano** (Khalíl: 58): se cita el mismo refrán. **Jordania:** el palo del padre es de El Señor. (Al-3amad: 257),

Los hijos deben saber tratar al padre aunque éste sea necio, porque su honra y su buena imagen dependen, en cierto sentido, de la imagen pública de su propio padre.

320. احترم أبوك و لو كان صعلوك
ehtarem abúk u law kán sa3lúk

Respetar a padre tuyo aunque fuera gamberro
Los hijos tienen que respetar al padre aunque fuera un gamberro. Respetar al padre independientemente de su situación social.

(Al- Haššāš, 1988: 241)

321. أمك و أبوك مش راح يظلموك
em-mak wabúk meš ráh yedhlumúk

Madre tuya y padre tuyo no oprimen tú.

Nunca los padres tratan injustamente a los hijos.

Los padres son los más misericordiosos por sus hijos.

(Al-Yusuf, 2002: 83)

322. القلب يحن

el-qalb yhen

El corazón (de los padres) tiene compasión

Los padres son compasivos y nunca odian a sus hijos.

La compasión y el amor de los padres hacia los hijos

(Al-Yusuf, 2002: 282)

323. لا تتقل دمك على أبوك و امك

lá tthaq-qel dam-mak 3alá abúk wem-mak.

No hagas pesado sangre tuya sobre padre tuyo y madre tuyo

No seas pesado con tus padres.

No ser pesado con los padres y tratarles con elegancia

(Al- Haššāš, 1988: 240)

324. العز بعد الوالدين مذلة

el-3ez ba3del-wáldín madhal-leh

El orgullo después los padres humillación

El orgullo de uno se convierte en humillación si mueren los padres.

Tener a los padres vivos es motivo de sentirse orgulloso.

(Al-Yusuf, 2002: 248)

325. كل بنت بتعتز بأبوها

kul bent bte3taẓ babúha

Cada hija se presume padre suyo

Las hijas son presumidas de su padre.

El padre es motivo de orgullo para las hijas

(Al-Yusuf, 2002: 291)

326. اللي ما يعرف أبوه ما تترجوه

el-lí má ye3raf abúh má tẓaujúh

El que no conoce a padre suyo, no lo roguéis.

No hay que tener esperanza en un bastardo que no conoce a su padre.

Proteger el linaje y pertenecer a un padre evita la deshonra.

(Al-Yusuf, 2002: 76)

327. اللي ما يعرف أبوه ابن حرام

el-lí má ye3raf abúh eben harám

El que no conoce a padre suyo hijo ilícito

Quien no conoce a su padre es un bastardo
La importancia de la figura del padre. La protección del linaje.
(Al-Yusuf, 2002: 69)

328. بعد أمي و بوي كل الناس جيرانني
ba3d em-mí wa búy kulen-nás jíraní.
Después de madre mía y padre mío, toda la gente es vecinos míos.
Los verdaderos parientes son únicamente los padres, el resto hay que tratarlos como si fueran vecinos.
(Al-Yusuf, 2002: 105)

329. اللي امه في البيت ياكل خبز و زيت
el-lí em-muh filbít yákul khubz u zít.
El que madre suya en casa, come pan y aceite de oliva⁴³⁶
El que tiene la madre en casa comerá bien. La importancia del rol materno en la estructura familiar.
(Al- Haššāš, 1988: 239)

El último refrán alude al rol que desempeña la madre en el espacio doméstico palestino tradicional: gestionar los recursos económicos que lleva el padre proveedor y velar por el bienestar de los miembros de la familia.

330. اللي عند امه لا تحمل همه
el-lí 3end em-muh lá tehmel ham-múh
El que donde madre suya no llevas preocupación suya
No hay que preocuparse por quien vive con su madre porque ésta le cuidará con mucho mimo, pasión y cariño. La pasión de la madre.
(Al-Yusuf, 2002: 69)

331. صديق أبوك عمك
sadik abúk 3am-mak
Amigo padre tuyo tío (paterno) tuyo.
El amigo del padre es tan familiar como si fuera un tío más.
Apreciar y valorar los amigos del padre es obligación tradicional del hijo.
(Al-Yusuf, 2002: 223)

332. ألف عين تبيكي ولا عين أمي تبيكي
alf 3ín tebkí walá 3ín um-mí tebkí
Mil ojos llora y no ojo madre mía llora
Más vale que llore todo el mundo antes de que lo haga mi madre.
La importancia de la figura de la madre para los hijos.

⁴³⁶ El olivo en la cultura palestina es un árbol de grandísima riqueza simbólica: paz, fecundidad, purificación, fuerza, victoria y recompensa, semejantes que reviste también en otros países y culturas. En el Corán el "árbol bendito" está asociado a la luz y el aceite de oliva alimenta las lámparas. El bellissimo versículo coránico de la luz (24,35) compara la luz de Dios con un nicho donde hay una lámpara, "la lámpara en un vidrio, el vidrio como un astro de gran fulgor; su luz procede de un árbol bendito, el olivo -ni de este ni de oeste- cuyo aceite ilumina, o poco le falta, incluso sin que el fuego lo toque". En el refranero palestino se ve reflejada la importancia del aceite de oliva como un alimento que proporciona fuerza y salud a quien lo come: كل زيت و ناطح الحيط "come aceite de oliva y acornea la pared" و الزيت مسامير الركب "el aceite de oliva es los clavos de las rodillas".

(Abu Fardeh, 1994: 60)

La herencia genética es otro de los valores que resalta el refranero como un valor positivo, en el que pertenecer a una familia y heredar ciertas cualidades honra aquella que las hereda y la familia en sí misma. La herencia genética paterna aparece ante nuestros ojos como valor positivo, en el que los hijos heredan las virtudes de los padres o como un valor negativo cuando heredan sus defectos. Esta realidad es universal y aplicable a muchas culturas y sociedades.

Según las siguientes frases sentenciosas, no hay mejor virtud que la de parecerse a los miembros de la familia.

333. هذا الشبل من ذاك الاسد

hadháš-šēblu men dhákal asad.

Este cachorro (de león) de aquel león

De tal león tal cachorro

Se dice cuando se habla de una similitud física o psicológica entre hijos y padres.

De tal palo tal astilla.

(Al-Yusuf, 2002: 420)

Siria, Egipto, Kuwait: El anadón del pato sabe nadar **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 171). **La Península Arábiga y Sudán** (Al-Jhímān, 1: 43), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 8), **Egipto** (Ar -Rúmí: 171): el hijo de cisne sabe nadar. **Túnez y Libia:** La cría de la rata sabe excavar igual que los padres. (Al-Khamírí, 2314). **El Líbano:** la cría de la rata sabe excavar y el cacharro del perro sabe ladrar. (Ḥaqq: 59). **Yemen** (Al-akwa3, 2:5981), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 9: 7761) y **Siria:** (Al-Ḥalabiyya, 2: 4870): el hijo es el secreto del padre.

334. ابن أبوه

eben abúh

Hijo padre suyo.

Ser alguien hijo de su padre.

Parecerse al padre psíquico o físicamente.

(Al-Yusuf, 2002: 391)

Siria, Egipto, Kuwait: El anadón del pato sabe nadar **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 171). **La Península Arábiga y Sudán** (Al-Jhímān, 1: 43), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 8), **Egipto** (Ar -Rúmí: 171): el hijo de cisne sabe nadar. **Túnez y Libia:** La cría de la rata sabe excavar igual que los padres. (Al-Khamírí, 2314). **El Líbano:** la cría de la rata sabe excavar y el cacharro del perro sabe ladrar. (Ḥaqq: 59). **Yemen** (Al-akwa3, 2:5981), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 9: 7761) y **Siria:** (Al-Ḥalabiyya, 2: 4870): el hijo es el secreto del padre.

335. من ظهر أبوه

men dhhir abúh

De espalda padre suyo

Venir el hijo de la espalda de su padre.

Ser el hijo noble y decente igual que el padre.

(Al-Yusuf, 2002: 420)

Siria, Egipto, Kuwait: El anadón del pato sabe nadar **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 171). **La Península Arábiga y Sudán** (Al-Jhímān, 1: 43), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 8), **Egipto** (Ar -Rúmí: 171): el hijo de cisne sabe nadar. **Túnez y Libia:** La cría de la rata sabe excavar igual que los padres. (Al-Khamírí, 2314). **El Líbano:** la cría de la rata sabe excavar y el cacharro del perro sabe ladrar. (Ḥaqqíq: 59). **Yemen** (Al-akwa3, 2:5981), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 9: 7761) y **Siria:** (Al-Ḥalabiyya, 2: 4870): el hijo es el secreto del padre.

336. العرق دساس
el-3ereq das-sás
El origen insinuante
El origen siempre se echa a ver.
(Fuente oral)

337. فرخ البط عوام
farkhel-baṭ 3aw-wám
Anadón el pato nadador
El anadón del pato sabe nadar
La semejanza entre padres y hijos
(Al-Yusuf, 2002: 268)

Jordania: se cita el mismo refrán (Al-3amad: 398). **Siria, Egipto, Kuwait:** El anadón del pato sabe nadar **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 171). **La Península Arábiga y Sudán** (Al-Jhímān, 1: 43), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 8), **Egipto** (Ar -Rúmí: 171): el hijo de cisne sabe nadar. **Túnez y Libia:** La cría de la rata sabe excavar igual que los padres. (Al-Khamírí, 2314). **El Líbano:** la cría de la rata sabe excavar y el cacharro del perro sabe ladrar. (Ḥaqqíq: 59). **Yemen** (Al-akwa3, 2:5981), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 9: 7761) y **Siria:** (Al-Ḥalabiyya, 2: 4870): el hijo es el secreto del padre.

338. طالع لأبوه
tále3 la'abúh
Sale a padre suyo
Salir alguien al padre.
Parecerse un hijo a su padre física o psicológicamente, para lo bueno y para lo malo.
De tal palo tal astilla
(Al- Ḥaššāš, 1988: 174)

Siria, Egipto, Kuwait: El anadón del pato sabe nadar **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 171). **La Península Arábiga y Sudán** (Al-Jhímān, 1: 43), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 8), **Egipto** (Ar -Rúmí: 171): el hijo de cisne sabe nadar. **Túnez y Libia:** La cría de la rata sabe excavar igual que los padres. (Al-Khamírí, 2314). **El Líbano:** la cría de la rata sabe excavar y el cacharro del perro sabe ladrar. (Ḥaqqíq: 59). **Yemen** (Al-akwa3, 2:5981), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 9: 7761) y **Siria:** (Al-Ḥalabiyya, 2: 4870): el hijo es el secreto del padre.

339. ابن الفار حفار
ebnel-fár haf-fár
El hijo la rata excavador.
La cría de la rata sabe excavar igual que los padres.
Los hijos heredan las costumbres de los padres.

(Al- Haššāš, 1988: 174)

Siria, Egipto, Kuwait: El anadón del pato sabe nadar **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 171). **La Península Arábiga y Sudán** (Al-Jhímān, 1: 43), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 8), **Egipto** (Ar -Rúmí: 171): el hijo de cisne sabe nadar. **Túnez y Libia:** La cría de la rata sabe excavar igual que los padres. (Al-Khamírí, 2314). **El Líbano:** la cría de la rata sabe excavar y el cacharro del perro sabe ladrar. (Haqíq: 59). **Yemen** (Al-akwa3, 2:5981), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 9: 7761) y **Siria:** (Al-Halabiyya, 2: 4870): el hijo es el secreto del padre.

340. ابن النمر بيطلع مرقط
ebnen-nemer betla3 mraqat.

Cría el tigre sale punteado

La cría del tigre tiene la piel punteado igual que su padre.

Los hijos se parecen a sus padres

(Al- Haššāš, 1988: 174)

Siria, Egipto, Kuwait: El anadón del pato sabe nadar **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 171). **La Península Arábiga y Sudán** (Al-Jhímān, 1: 43), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 8), **Egipto** (Ar -Rúmí: 171): el hijo de cisne sabe nadar. **Túnez y Libia:** La cría de la rata sabe excavar igual que los padres. (Al-Khamírí, 2314). **El Líbano:** la cría de la rata sabe excavar y el cacharro del perro sabe ladrar. (Haqíq: 59). **Yemen** (Al-akwa3, 2:5981), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 9: 7761) y **Siria:** (Al-Halabiyya, 2: 4870): el hijo es el secreto del padre.

Por otro lado, los hijos pueden heredar también los malos comportamientos de los padres:

341. اللي أبوه البصل و أمه الثوم من وين بدو يجيب الريحه الطيبة
el-lí abúh el-baṣal u em-múh eth-thúm men wén bed-du yjib er-ríḥa et-taybeh

El que padre su le cebolla y madre suya el ajo, ¿Por dónde quiere traer el olor el bueno?

Si los padres de alguien son malas personas, ese no puede hacer la excepción.

(Abu Fardeh, 1994: 34)

Siria (Aš-šāmiy-ya: 10), **Egipto** (Taymúr: 41): **Irak:** (At-Takrítí, 124), **Jordania** (Al-3amad: 621): se cita el mismo refrán.

342. قالوا للحرامي ابنك بيسرق قال ما اشتراها من السوق
qálu lalḥarāmí ebnak besreq qál ma eštaráha men al-sawqa.

Dijeron para el ladrón: hijo tuyo roba. Dijo: no compró ella del mercado.

Dijeron al ladrón: tu hijo roba, y ese contestó: no aprendió esta costumbre en el mercado (sino en casa).

(Al-Yusuf, 2002: 275)

Siria (Aš-šāmiy-ya: 10), **Egipto** (Taymúr: 41): **Irak:** (At-Takrítí, 124), **Jordania** (Al-3amad: 621): se cita el mismo refrán.

343. ما بطلع من دار المطبلين مزمر
má betla3 men dar lemṭablín mẓamer

No sale de casa tamborileros flautista
De la casa de los tamborileros sólo salen tamborileros.
De un ambiente negativo, no salen personas con virtudes.
(Al- Haššāš, 1988: 174)

Siria, Egipto, Kuwait: El anadón del pato sabe nadar **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 171). **La Península Arábiga y Sudán** (Al-Jhímān, 1: 43), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 8), **Egipto** (Ar -Rúmí: 171): el hijo de cisne sabe nadar. **Túnez y Libia:** La cría de la rata sabe excavar igual que los padres. (Al-Khamírí, 2314). **El Líbano:** la cría de la rata sabe excavar y el cacharro del perro sabe ladrar. (Haqíq: 59). **Yemen** (Al-akwa3, 2:5981), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 9: 7761) y **Siria:** (Al-Halabiyya, 2: 4870): el hijo es el secreto del padre.

344. بيض الحمام ما يفتقس صقور
bídil hamám má yfaq-qes sqúr
Huevos las palomas no salen halcones.
De los huevos de las palomas no nacen halcones.
Los hijos de los cobardes son cobardes.⁴³⁷
(Al- Haššāš, 1988: 177)

Siria, Egipto, Kuwait: El anadón del pato sabe nadar **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 171). **La Península Arábiga y Sudán** (Al-Jhímān, 1: 43), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 8), **Egipto** (Ar -Rúmí: 171): el hijo de cisne sabe nadar. **Túnez y Libia:** La cría de la rata sabe excavar igual que los padres. (Al-Khamírí, 2314). **El Líbano:** la cría de la rata sabe excavar y el cacharro del perro sabe ladrar. (Haqíq: 59). **Yemen** (Al-akwa3, 2:5981), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 9: 7761) y **Siria:** (Al-Halabiyya, 2: 4870): el hijo es el secreto del padre.

345. النار ما تخلف إلا السكن
en-nár má tkhal-lef el-las-sakan
El fuego no genera excepto la ceniza
El fuego solo genera ceniza.
Un mal padre nunca genera un buen hijo.
(Al- Haššāš, 1988: 181)

Siria, Egipto, Kuwait: El anadón del pato sabe nadar **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 171). **La Península Arábiga y Sudán** (Al-Jhímān, 1: 43), **Siria** (Aš-šāmiy-ya: 8), **Egipto** (Ar -Rúmí: 171): el hijo de cisne sabe nadar. **Túnez y Libia:** La cría de la rata sabe excavar igual que los padres. (Al-Khamírí, 2314). **El Líbano:** la cría de la rata sabe excavar y el cacharro del perro sabe ladrar. (Haqíq: 59). **Yemen** (Al-akwa3, 2:5981), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 9: 7761) y **Siria:** (Al-Halabiyya, 2: 4870): el hijo es el secreto del padre.

346. اللي أصله كلب لازم يبنح
el-lí ašluh kalb lázém yenbaḥ
El que origen suyo perro debe ladrar.
Quien sus antepasados son perros, debe ladrar.

⁴³⁷ Los halcones en la cultura palestina están vinculados con la valentía y la determinación. Se suele decir مثل الصقر, como un halcón, para calificar una persona de valiente.

partes iguales en la enseñanza y crianza de los niños, se pone bastante énfasis en el trato amable por parte de los hijos hacia los padres.

El papel de la mujer como madre dentro de toda la sociedad árabo-islámica goza de una enorme estima y trascendencia. Mientras que a la mujer como individuo se la infravola y banaliza, a la mujer-madre se la respeta y sacraliza, hasta el punto de que exista un verdadero culto hacia ella.⁴³⁹

La imagen de las madres que aparece en los refranes palestinos es paralela a la que se tiene en la vida real y cotidiana dentro de la sociedad palestina tradicional. Los refranes y dichos nos aportan, mediante este personaje femenino, una fiel caracterización de la madre palestina real. Así que reflejan una madre amorosa, compasiva, atenta y protectora.

Se destaca el papel primordial de la madre en el núcleo familiar. El refranero palestino afirma que la madre delimita el entorno familiar, sin la cual no existe el hogar, y por este hecho merece el respeto y la admiración de todos. Son escasos como hemos visto hasta ahora los refranes que destacan en la mujer cualidades naturales propias de su género.

7.3.1.1. Las madres de todos los palestinos.

En Palestina, surgió, durante la primera Intifada palestina (1987-1993) el fenómeno de "*Um kul el-falastíniy-yeh*", o sea, la madre de todos los palestinos. Se trata según Julie Peteet (2005: 55) de cualquier mujer cuarentona que intervenía para impedir el apaleamiento o la detención de los jóvenes palestinos a mano de los soldados israelíes. Escribe Julie Peteet (2005: 55):

Las madres son ensalzadas como "madres de todos los palestinos". Conocida en el campamento como "madre de todos los jóvenes", Um Kamel me explicó sus intervenciones en las palizas públicas que sufrían los palestinos a manos de soldados israelíes: "siento que cada uno de esos chicos es mi hijo. Si fuera mi hijo, quisiera que otras madres intentaran protegerlo".

Sharif Kanaana y Nabil Alqam (2008: 25), definen esta madre de la siguiente manera:

"امرأة فلاحه من أصل قروي، حتى عندما يكون مسرح الأحداث المدينة او المخيم. هي امرأة بسيطة تلبس الثوب الفلاحي التقليدي بشكل عام، و هي على الأغلب في الاربعينيات من عمرها، واثقة من نفسها، مؤمنة بالانتفاضة و مستعدة لتحمل المتاعب و التضحية بكل ثمين لدعم نضال الشعب الفلسطيني".

"Se trata de una mujer campesina originaria del campo, incluso cuando los acontecimientos tienen lugar en la ciudad o en un campamento de refugiados. Es una mujer sencilla con su vestido tradicional normalmente. En la mayor parte de los casos es una cuarentona que tiene confianza en sí misma, cree en la

⁴³⁹ Sobre la valor de la madre dentro de la sociedad palestina véase: H. Granqvist, (1959): *Child Problems Among the Arabs: Studies in Muhammadan Village in Palestine*. Söderstöm, Helsinki , pp. 164 y ss.

intifada, y está dispuesta a asumir todo tipo de dificultades y de sacrificios valiosos al servicio de la lucha del pueblo palestino."

Las madres intervienen en las palizas, gritando inmediatamente a los soldados para que paren, suplicándoles que muestren clemencia. Les lanzan insultos que ponen de manifiesto la negación por parte de los soldados de la humanidad de los otros. Añade Julie Peteet (2005: 55):

"Las madres gritan a los soldados: "¿Ni sentís compasión ni pena?", "¿No somos nosotros seres humanos también?", "¿No tenís madres ni hijos-cómo se sentiría vuestra madre si fuerais tratados de este modos?, "¿Os gustaría ver a vuestros hijos apaleados así?", "¿Qué clase de gente ocupa la tierra de otro y luego le pega cuando protesta?"

Esta protección protectora de las madres de mediana edad tienen diversos objetivos: uno de ellos es la creación de un estado de confusión que permita a los chicos escaparse. El ruido y la confusión que genera pueden movilizar rápidamente amplios grupos de transeúntes y vecinos que rodean a los soldados e intentan intervenir. Pero por encima de todo, trata de avergonzar a los soldados, pendiendo en entredicho sus cualidades morales con discurso dramático y público. Las mujeres como madres de todos son una representación moral colectiva de una comunidad, que testifica la naturaleza abusiva de la ocupación.

Sharif Kanaana y Nabil Alqam (2008:) recogen en su obra algunas de las historias que destacan la actitud protectora de "las madres de todos los palestinos:

- *في مدينة رام اعتقلت احدى دوريات الجيش الاسرائيلي احد الشباب، فما كان من امرأة كانت تتحوج في رام الله إلا ان رمت بنفسها على الدورية و أخذت بالبكاء و الصراخ و هي تقول انه هذا ابنها و ما عمل شيء. بس كان ماشي معها بالسوق و تسحب الشاب من الدورية، و استمرت بذلك إلى ان تجمع الناس حولها و استطاعت تخليصه من الدورية، و بعد ان امسكت بيد الشاب و مشت قليلا، سمعها أحد المارة تقول: ابن مين أنت يا خالتي؟ صفحة 29.*

"En la ciudad palestina de Ramallah, una patrulla israelí acababa de detener a un joven, cuando una mujer estaba en aquel momento haciendo la compra se lanzó delante de la patrulla y se echo a llorar y gritar. Dijo a los soldados que el joven era su hijo y que no había hecho nada, y continuó llorando y gritando hasta que se congregó mucho gente. Entonces, la mujer conseguía sacar al joven de la patrulla, le cogió de la mano y se marcharon. Un peatón escuchó a la mujer preguntando al joven: ¿de que familia eres, hijo mío? Página 29.

- *في مخيم قلنديا خلال احداث في المخيم بين الجيش و الاولاد، هرب ولد على بيت من البيوت و كان الجيش قد راوه عندما دخل البيت، فقامت المرأة بخلع ملابس الولد بسرعة، و تظاهرت بانها تقوم بتحميمه. و دخل الجيش. أين الولد الذي دخل البيت؟ فقالت: لم يدخل اولاد عندي، هذا ابني و أنا عم بحممه! فتركوا البيت و ذهبوا. صفحة 31.*

En el campamento de refugiados de Kalandia, y en medio de enfrentamientos entre el ejército israelí y un grupo de jóvenes, uno de estos escapó y entró en alguna casa. El ejército le vio y le persiguió. Entonces, la ama de aquella casa le quito la ropa al muchacho rápidamente y fingió estar bañándole. Llegaron

los soldados: ¿donde está el muchacho? Contestó la mujer: este es mi hijo, y le estoy bañando. Entonces los soldados se marcharon. Página 31.

Estas madres que arriesgan sus propias vidas para proteger a los demás se les llaman para que cuenten sus historias, y para que cuenten sus historias, para que asuman su posición de testigos comunales y narradoras de sufrimiento cuando en presencia de los periodistas extranjeros, o delegaciones humanas.

7.3.2. La madre en el refranero palestino.

Podemos afirmar que la mayoría absoluta de los elegíos los recibe la madre, una realidad que se manifiesta en las siguientes sentencias donde el término “madre” se convierte en sinónimo de ternura, amor, piedad y compasión, cualidades que se reflejan en relación con su entorno, sobre todo con sus hijos:

347. قلب الأم زهرة لا تذبل
qalbel-um zahra lá tadhbul

Corazón la madre una rosa no se marchita

El corazón de la madre es una rosa inmarchitable. La ternura y el amor que proporciona la madre son eternos.

(Fuente Oral)

Siria: la madre anida y el padre dispersa; el ala de la madre reúne a la familia, mientras el ala del padre la dispersa. (Al- Haššāš, 1988: 237). **Irak:** la madre reúne, mientras el padre excava y entierra. **Yemen:** oler a la madre es una limosna. (Al-akwa3, 1:2399).), **El Líbano:** el ala de la madre reúne; solo reúne la madre. (Haqíq: 58)

348. ما فيه أرحم من قلب الوالدة
má fih arham men qalbel-wáldeh

No hay más piadoso de corazón la madre

No existe nada comparado como el amor de una madre

(Al- Haššāš, 1988: 237)

Siria: la madre anida y el padre dispersa; el ala de la madre reúne a la familia, mientras el ala del padre la dispersa. (Al- Haššāš, 1988: 237). **Irak:** la madre reúne, mientras el padre excava y entierra. **Yemen:** oler a la madre es una limosna. (Al-akwa3, 1:2399).), **El Líbano:** el ala de la madre reúne; solo reúne la madre. (Haqíq: 58)

El refranero apunta que no existe nada comparado como el amor de la madre.

349. إن ماتت إمك مات كل مين يحبك
en mátat em-mak mát kul men yeheb-bak

Si murió tu madre murió todo quien te quiere

La muerte de la madre significa el fin del amor que uno recibe.

No existe nada comparado como el amor de una madre.

(3alámeh, 2000:31)

Siria: la madre anida y el padre dispersa; el ala de la madre reúne a la familia, mientras el ala del padre la dispersa. (Al- Haššāš, 1988: 237). **Irak:** la madre reúne, mientras el padre excava y entierra. **Yemen:** oler a la madre es una limosna. (Al-akwa3, 1:2399).), **El Líbano:** el ala de la madre reúne; solo reúne la madre. (Haqíq: 58)

350. ألف عين تبكي ولا عين إمي
alf 3ín tebkí walá 3ín em-mí
Mil ojos lloran no ojo mi madre
Antes llora todo el mundo que mi madre
El respeto y el cuidado de los hijos hacia la madre.
(3alámeh, 2000:53)

Siria (Al-Halabiyya, 1: 316) y **Jordania:** se cita el mismo refrán (Al-3amad: 347), **El Líbano:** antes que lloran mil madres, a que mi madre se duela. . (Haqíq: 58).

351. أدعي على ولدي و اكره من قال أمين
ad3í 3alá waladí wakrah man qál ámín.
Maldigo a mi hijo y odio al que diga amén
Sólo se maldicen los hijos de palabra pero nunca con el corazón.
Las madres nunca desean el mal para sus hijos.
(Al- Haššāš, 1988: 195)

Jordania (Al-3amad: 137), **Libia:** (Al- Haššāš, 1988: 195), **Siria** y **Egipto:** se cita el mismo refrán. (At-Takrítí, 106). Irak: rezo para que a mi hijo le apuñalen con un cuchillo, pero odio a quien diga amén. (At-Takrítí, 106).

La misma idea del refrán anterior se repite claramente en el siguiente:

352. بضرب ابني و بكره إلهي ما تحوشني
badrub ební u bakrah el-lí má bethúšní
Pego mi hijo y odio aquel no me detiene
El gran amor y cariño de la madre hacia sus hijos
(3alámeh, 2000:33)

Jordania (Al-3amad: 137), **Libia:** (Al- Haššāš, 1988: 195), **Siria** y **Egipto:** se cita el mismo refrán. (At-Takrítí, 106). Irak: rezo para que a mi hijo le apuñalen con un cuchillo, pero odio a quien diga amén. (At-Takrítí, 106).

353. القرد في عين أمه غزال
el-qerd fí 3ín um-muh gazál.
El mono en ojo su madre gacela
El mono a los ojos de su madre es una gacela.
Se cita cuando la madre pasa por los defectos de sus hijos y pretende embellecerlos.
(Al- Haššāš, 1988: 200), (Abu Fardeh, 1994: 31)

Kuwait: (Ar -Rúmí:, 272). **Yemen** (Al-akwa3, 1:293): se cita el mismo refrán. **Kuwait** (Ar -Rúmí: 272), **Qatar:** (Al-Merri: 289): Said es guapo a los ojos de su madre.. **Túnez** (Al-Khamírí, 1578), Argelia (At-Takrítí, 1189): el mono es gacela a los ojos de su padre; cada mariquita es como algacela a los ojos de su madre. (Al-

Khamírí, 1578). Qatar: (Al-Merri: 289) Said es guapo a los ojos de su madre. Siria: el oso es gacela a los ojos de su madre. (Al-Halabiyya, 1: 1731),

354. ابن بطني بعرف رطني

eben batnī ye3raf ratnī

Hijo de mi abdomen conoce mi habla incomprensible

La madre puede conectarse con sus hijos no verbalmente

(Abu Fardeh, 1994: 12)

Este último refrán refleja la semejanzas – psicológica en este caso- entre la madre y sus hijos. La madre mantiene una relación más estrecha con las hijas, ya sean casadas o solteras, que con los hijos.

355. البنت سرها أمها

el-benet sirhá em-mhá

La hija se secreto su madre

La madre es el familiar más fiable para las hijas

(3alámeh, 2000:57)

356. الأم تعشش و الأب يطفش

el-em t3aš-šeš wel ab ytafeš.

La madre anida y el padre dispersa

Es más primordial y vital el papel de la madre en la familia que el padre

(Al- Haššāš, 1988: 234), (3alámeh, 2000:57)

Siria: la madre anida y el padre dispersa; el ala de la madre reúne a la familia, mientras el ala del padre la dispersa. (Al- Haššāš, 1988: 237). **Irak:** la madre reúne, mientras el padre excava y entierra. **Yemen:** oler a la madre es una limosna. (Al-akwa3, 1:2399).), **El Líbano:** el ala de la madre reúne; solo reúne la madre. (Haqíq: 58)

357. جناح الإم بلم

janáh el-em belem

Ala la madre reúne

El ala de la madre reúne a los hijos.

La madre es elemento agrupador en la familia.

(Abu Fardeh, 1994: 94)

Siria: la madre anida y el padre dispersa; el ala de la madre reúne a la familia, mientras el ala del padre la dispersa. (Al- Haššāš, 1988: 237). **Irak:** la madre reúne, mientras el padre excava y entierra. **Yemen:** oler a la madre es una limosna. (Al-akwa3, 1:2399).), **El Líbano:** el ala de la madre reúne; solo reúne la madre. (Haqíq: 58)

358. ريحة الام بتلم و ريحة الاب بتخم

rihet el-um betlem u rihet el-ab betkhem

Olor la madre reúne y olor el padre horrible

La madre es el eje sobre el cual giran los asuntos familiares

Los hijos suelen tener mejor relación con la madre, respecto a que el padre representa la autoridad y el poder.

(Al- Haššāš, 1988: 237), (3alámeh, 2000:66)

Siria: la madre anida y el padre dispersa; el ala de la madre reúne a la familia, mientras el ala del padre la dispersa. (Al- Haššāš, 1988: 237). **Irak:** la madre reúne, mientras el padre excava y entierra. **Yemen:** oler a la madre es una limosna. (Al- akwa3, 1:2399).), **El Líbano:** el ala de la madre reúne; solo reúne la madre. (Haqíq: 58)

359. دعا الأب من القلب و دعا الأم من الفم
du3ál-ab menel-qalb u du3ál-em menel-fam.

Maldición el padre del corazón y maldición la madre de la boca

La maldición de la madre sobre los hijos son meras palabras al aire mientras el padre los maldice de corazón.

(Al- Haššāš, 1988: 195)

Jordania (Al-3amad: 137), **Libia:** (Al- Haššāš, 1988: 195), **Siria y Egipto:** se cita el mismo refrán. (At-Takrítí, 106). **Irak:** rezo para que a mi hijo le apuñalen con un cuchillo, pero odio a quien diga amén. (At-Takrítí, 106).

7.3.3. La madrastra, su nombre basta.

Es tal la importancia de la figura de la madre en el entorno familiar como acabamos de averiguar que, su ausencia provoca grandes trastornos y problemas en el desarrollo de la familia, especialmente, para los niños. Las paremias que hemos visto ensalzan a la madre los valores familiares de amor, ternura y protección entre otras más. La tradición paremiológica distingue a la madre natural de la madrastra.

Se critica su falta de cariño hacia los hijos que no son naturales y su esfuerzo incansable de perjudicarles como vemos en el siguiente párrafo sustraído de un cuento popular palestino *jurrífiyeh*⁴⁴⁰ (Muhawi y Kanaana, 2001: 92), donde la madrastra finge estar enferma antes de reclamar más tarde el sacrificio de la vaca de los hijos de su marido como la única llave para su cura:

جابت شوية هالتين و غلنتها في هالمية تصارت صفرا صفرا و اتحممت فيها
، و فرشت هالفراش تحتها و حطت راسها و نامت روح هظاك. قال: "شو مال امكو يابا؟" قالوا: "عيانة".
قالتله: "تخر فنيش. أنا مش قادرة".
: "يا ولية، شو مالك؟ بوخذك عالحكيم. شو بذك؟"
قالتله: "أنا و صفولي ما بطبيش إلا غير تمنك تذبجلي بقرة اليتامى".
"لا، يا ولية. هالولاد متسليين عليها".

⁴⁴⁰ El Jurrífiyeh en la tradición oral palestina es un cuento que posee elementos maravillosos y sobrenaturales, e historias alejadas de la realidad. En ocasiones, este término también se utiliza para designar lo que en la literatura europea se conoce con el nombre de fábula o cuento de animales. Las madres palestinas usaban y siguen haciéndolo, los cuentos populares, los *jurrefiyye*, y su mundo plagado de seres y eventos terroríficos y fascinantes para amenazar a los niños y conseguir su silencio u obediencia. Véase el respecto la obra magistral de Carrascosa, Montserrat Rabadán (2003): *La "jrefiyye" palestina: literatura, mujer y maravilla: el cuento maravillosos palestino de tradición oral: estudio y textos*. Madrid. El Colegio de México, 2003, y a este respecto: Al- Huditi, Bandar ·Abd Al-Yabbar. (1974): "As-si'lá Bayna al-haqiqa wal khayal, At-turát ash-sha'bi, núm. 10. , pp.35-40

قائلته: " و لا يمكن. أنا ما بطيب إلا لتذبحلي بقرة اليتامى " ⁴⁴¹

"jābat šway-yet hat-teben u galathá fī halmay-yeh taśárat safra wtham-mamat fihá, u faršat halifrás u hattat rásha u námat. raw-wah hadhák. qál: " šú mál em-mku yába?". qálu: "3ay-yáneh". qálatluh: " tkharifniš, aná meš qádreh".

" yá wley-yeh, šú málek? búkhdik 3alḥakím. šú bid-dik".

qálatluh: " aná wasafúli má batíbiš el-lá gir tamen-nak tedbahlí baqaretel-yatamá".

"lá, yá wley-yeh, halewlad metsalyín 3alihá".

qálatluh: walá yumken. aná má batíb el-lá la tedhbahlí baqaretel-yatamá".

"Trajo un poco de paja y la hirvió en agua hasta que el color de ésta se convirtió en muy amarillo. Luego se duchó con ella. Puso su colchón en el suelo y se acostó. Cuando volvió aquel ⁴⁴² dijo: " hijos míos, ¿qué pasa con vuestra madre? Dijeron: "está enferma".

Le dijo su mujer: "no me hables, no puedo hablar".

"Mujer, ¿Qué te pasa? Te llevo al médico. ¿Qué quieres que haga?

Le dijo: " me dijeron que no me pondré bien hasta que me sacrifiques la vaca de los huérfanos."

Le dijo el marido: "no mujer. Están entretenidos con ella."

Repitió su esposa: "imposible, no mejoraré hasta que me sacrifiques la vaca de los huérfanos".

Los celos, el odio, y la envidia hacia sus hijastras la llevan a cometer los actos más crueles y despiadados en su contra. Es dominadora y tiene siempre mucha influencia en el marido, como vemos en los dos siguientes ejemplos:

"Éstos eran unos beduinos. Uno de ellos estaba viudo y tenía dos hijas. Y el padre se casó y la nueva mujer no podía ni ver a las hijastras y dijo: "¿Cómo podría deshacerme de ellas?".

Y se puso de acuerdo con uno y le dijo:

- sube arriba de la montaña y empieza a vocear: "! Emigrad, beduinos, emigrad, las autoridades han llegado por vosotros!" Y te daré lo que quieras.

El hombre subió a la montaña y se puso a vocear:

- ! Emigrad, beduinos, emigrad, las autoridades han llegado por vosotros!

Los beduinos oyeron los gritos del hombre y empezaron a escapar. Y se fueron el padre y su mujer y se dejaron a las dos hijas dormidas."

Carrascosa (2003: 401)

"Había una güla ⁴⁴³ que vivía en lo alto de la montaña, y la mujer del padre le dijo un día a su hijastra:

- ¿Ves aquella casa que está en lo alto de la montaña? Anda que allí te vas a encontrar a mi hermana y le dices: " Que dice tu hermana que me des el harnero".

La chica fue sin saber que iba a casa de la güla y que la madrastra la había mandado para que la güla se la comiese."

⁴⁴¹ Muhawi, I y Kanaana, Sh, 2001, Qúl ya teer "Hábla, ave, hábla otra vez" Beirut, instituto de estudios palestinos.

⁴⁴² Su marido

⁴⁴³ Ogresa

El refranero palestino refleja, a su vez, la figura de la madrastra de la siguiente manera:

360. مرة الأب غضب من الرب

maratel-ab gadab mener-rab

La madrastra es enfado del Señor.

El odio que muestran los hijos hacia la madrastra considerada como un castigo de Dios.

(3alámeh, 2000:26), (Abu Fardeh, 1994: 192)

Jordania: se cita el mismo refrán (**fuentes orales**) **Kuwait** (Ar -Rúmí: 288), **Irak** (At-Takrítí, 8), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 3: 2449): me lo comería y lo comería, pero a mi madrastra no lo daría. **La Península Arábiga:** la madrastra es sinónimo de angustia (Al-Jhímān, 3: 2763). **Egipto:** la madrastra es un castigo de Dios. (Taymúr: 2720). **Siria:** La madrastra es una señal de la ira de Dios, ni ama ni es amada. (Al-Halabiyya, 1: 2471). **El Líbano:** más vale un montón de salvado que la madrastra. (Al- Haššāš, 1988: 314).

361. مرة الأب غضب من الرب لا يتحب و لا يتتحب

maratel-ab gadab mener-rab lá betheb walá btenhab

La madrastra es enfado de El Señor, no quiere a nadie y nadie la quiere

La madrastra es una señal de la ira de Dios, ni ama ni es amada.

La madrastra es un castigo de Dios y sólo genera odio.

(3alámeh, 2000:26)

Jordania: se cita el mismo refrán (**fuentes orales**) **Kuwait** (Ar -Rúmí: 288), **Irak** (At-Takrítí, 8), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 3: 2449): me lo comería y lo comería, pero a mi madrastra no lo daría. **La Península Arábiga:** la madrastra es sinónimo de angustia (Al-Jhímān, 3: 2763). **Egipto:** la madrastra es un castigo de Dios. (Taymúr: 2720). **Siria:** La madrastra es una señal de la ira de Dios, ni ama ni es amada. (Al-Halabiyya, 1: 2471). **El Líbano:** más vale un montón de salvado que la madrastra. (Al- Haššāš, 1988: 314).

362. مرة الأب ما يتتحب و لو كانت حورية من الجنة

marat el-ab má ebtenhab u law kánat húrey-yeh menej-jan-neh

Madrastra no es amada aunque fue hurí⁴⁴⁴ del paraíso.

La madrastra es siempre odiosa aunque fuera una hurí.

La incomodidad y el odio que general la madrastra.

(Al- Haššāš, 1988: 314)

Jordania: se cita el mismo refrán (**fuentes orales**) **Kuwait** (Ar -Rúmí: 288), **Irak** (At-Takrítí, 8), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 3: 2449): me lo comería y lo comería, pero a mi madrastra no lo daría. **La Península Arábiga:** la madrastra es sinónimo de angustia (Al-Jhímān, 3: 2763). **Egipto:** la madrastra es un castigo de Dios. (Taymúr: 2720). **Siria:** La madrastra es una señal de la ira de Dios, ni ama ni es amada. (Al-

⁴⁴⁴ Cada una de las mujeres bellísimas creadas, según los musulmanes, para compañeras de los bienaventurados en el paraíso. (la DRAE).

Halabiyya, 1: 2471). **El Líbano**: más vale un montón de salvado que la madrastra. (Al- Haššāš, 1988: 314).

363. مرة الأب ياخذها الرب

mareṭ el-ab yakhudhá yá rab.

Madrastra se la lleva El Señor

Que El Señor se encargue de la madrastra.

El odio que tienen los hijos hacia la figura de la madrastra.

(Al- Haššāš, 1988: 314)

Jordania: se cita el mismo refrán (**fuentes oral**) **Kuwait** (Ar -Rúmí: 288), **Irak** (At-Takrítí, 8), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 3: 2449): me lo comería y lo comería, pero a mi madrastra no lo daría. **La Península Arábiga**: la madrastra es sinónimo de angustia (Al-Jhímān, 3: 2763). **Egipto**: la madrastra es un castigo de Dios. (Taymúr: 2720). **Siria**: La madrastra es una señal de la ira de Dios, ni ama ni es amada. (Al-Halabiyya, 1: 2471). **El Líbano**: más vale un montón de salvado que la madrastra. (Al- Haššāš, 1988: 314).

8. EL MATRIMONIO EN LA TRADICIÓN PAREMIOLÓGICA PALESTINA.

8.1. El matrimonio en el Islam. Un paso imprescindible.

El Islam ve en el matrimonio un fuerte vínculo, un compromiso retador en el más amplio sentido de la palabra, una obligación con la misma vida, la sociedad y garantía para la supervivencia de la humanidad. Lo ve como un compromiso que contraen los esposos entre sí y con Dios. Esta idea viene reflejada en el Corán en distintas ocasiones:

"هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا". سورة الأعراف، الآية 189

"huwal-ladhí khalaqakum men-nafsín wáhedah w ja3ala menhá zaujáhá letaskuna 'elayhá".

(Él es Quien os ha creado de una sola persona, de la que ha sacado a su cónyuge para que encuentre quietud en ella)
(Corán 7:189)

"وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"، سورة الروم الآية 21.

"wa men áyátehe 'an khalaqa lakum men anfusekum azwájan letaskunú 'elayhá wa ja3ala baynakum mawad-datan wa rahmah".

(Y entre Sus signos está el haberlos creado esposas nacidas entre vosotros, para que os sirvan de quietud, y el haber suscitado entre vosotros el afecto y la bondad.) (Corán 30: 21)

En los hadithes del profeta se llama también a los jóvenes a que se casen tan pronto como puedan:

"يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء". رواه البخاري.

"yá ma3šaraš-šabáb man estatá3a menkumel-bá'ata falyatazaw-waj, fa'en-nahu agad-du llebasaar wa ahsanu lleftarj, wa man lam yastate3 fa3alayhe bes-sawm fa'en-nahu lahú waja"

"Oh, gente joven⁴⁴⁵, si alguno de ustedes tiene los medios para hacerlo, debería casarse, tanto como bajar la vista y proteger las partes privadas. Aquellos

⁴⁴⁵ El discurso del profeta en este caso va dirigido a los jóvenes varones porque en el Islam el novio, o su familia, es la parte que debe asumir todos los gastos económicos del matrimonio que incluyen a parte de la Dote que se debe entregar a la novia antes de consumar el matrimonio, oro y vestidos nuevos para la novia, preparar la casa y amueblarla adecuadamente y encargarse de los gastos del día de la boda como el banquete, los regalos para la novia y su familia, etc.

*quienes no tengan la habilidad para hacerlo rápidamente, porque ello será un escudo para él.”*⁴⁴⁶

Así pues, el matrimonio en el Islam es crucial para la pervivencia social y para el desarrollo individual, ya que encierra profundas gratificaciones psicológicas. Por esta razón el Islam pone un gran énfasis en el matrimonio, fuera del cual no se autorizan las relaciones sexuales, pretendiendo conseguir numerosos fines⁴⁴⁷.

A nivel más individual, el matrimonio es una meta de la mayoría de los jóvenes musulmanes, por ser considerado como una máxima prioridad de fundamento religioso que proporciona a los solteros una vida más estable, y por lo muy mal visto que se considera el quedar soltero en las sociedades árabes, sobre todo en el caso de las mujeres. La importancia de la unión matrimonial se ve reflejada en la tradición paremiológica palestina:

364. الزواج نص الدين

ez-zawáj nuṣid-dín.

El matrimonio mitad la fe

El matrimonio es la mitad de la fe (Islámica).

(Al-Haššāš, 1988: 36)

En Siria: el matrimonio antes de *Al-Hijāz*⁴⁴⁸ (la peregrinación). (Al-Halabiyya, 1:962).

365. الزواج قبل الحج

ez-zawáj qablel-haj

El matrimonio antes la peregrinación

Es preferible casarse a realizar la peregrinación

(Al-Haššāš, 1988: 36)

En Siria: el matrimonio antes de *Al-Hijāz* (la peregrinación). (Al-Halabiyya, 1:962).

Siria: se cita el mismo refrán. (Al-Halabiyya, 1: 962)

En las sociedades árabo-musulmanas, quedarse soltero, tanto para el hombre como para la mujer, queda mal visto. Afirma Nydell (2006: 34)⁴⁴⁹:

"Los árabes consideran que es inusual para un adulto que sea soltero, ya que el matrimonio es arreglado para la mayoría de la gente por sus familias y, en cualquier caso, es esperado para todo el mundo. La gente quiere tener niños, especialmente varones, para aumentar su prestigio y garantizarles la atención en su vejez."

⁴⁴⁶ Narrado en el libro de hadithes de Muslim.

⁴⁴⁷ Entre estos fines del matrimonio según la religión musulmana destacan las siguientes: gratificación sexual y emocional, mecanismo para reducir la tensión, procreación legítima, situación social, abordaje de alianzas interfamiliares, solidaridad de grupo, cumplimiento de un acto piadoso.

⁴⁴⁸ *Al-Hijāz*: la parte de la península arábiga que incluye las ciudades santas de Meca y Medina, donde se realizan los ritos de la peregrinación para los musulmanes.

⁴⁴⁹ Nydell, Margaret. K. (2006): *Understanding Arabs. A guide for modern times*. London: Intercultural Press, Inc.

8.2. El matrimonio desde una perspectiva social en la sociedad palestina.

En primer lugar, una de las características principales del matrimonio que siguen vigentes en la sociedad tradicional palestina, según Ata (1986: 119), son los matrimonios arreglados por la familia. Nos encontramos, en segundo lugar, con que el objetivo primordial de casarse tiende a ser la procreación de herederos.⁴⁵⁰ Las relaciones basadas en el amor y la atracción mutua entre los cónyuges no son de importancia primordial:

*"En consecuencia, nos encontramos en primer lugar con que muchas familias arreglan los matrimonios, y en segundo lugar, con que el objetivo primordial de casarse tiende a ser la procreación de los herederos. De hecho, la procreación de los niños se convierte en una cuestión más importante que cualquier comunicación íntima y satisfacción emocional. Las relaciones amorosas y la atracción mutua entre los cónyuges no son de importancia primordial, y posteriormente ya no son de la base de los acuerdos para contraer matrimonio. A veces no se expresan los romances, pero a menudo no tienen nada que ver con el matrimonio. Ciertamente, las consideraciones económicas se consideran como consideraciones «patriarcales», pero tienen poco que ver con el «amor»."*⁴⁵¹ Ata (1986: 119),

En este mismo sentido, Carrascosa (2003: 86) afirma que en las relaciones tradicionales dentro de la sociedad palestina es muy difícil o casi imposible que dos jóvenes se conozcan, se enamoren y decidan casarse sin que las familias intervengan en el asunto. Las costumbres y convenciones sociales hacen que los matrimonios sean concertados y arreglados por terceros.

Por causas que tienen que ver principalmente con la estricta segregación aplicada en las sociedades árabo-musulmanas conservadoras, en muy pocos casos es el amor el motivo que lleva a celebrar un matrimonio entre dos personas:

"En contraste con las costumbres occidentales, las parejas árabes no llegan al matrimonio con las expectativas idealistas románticas o exageradas. Es cierto que buscan el compañerismo y el amor, pero igualmente importante, buscan seguridad económica, condición social y tener niños. Estos objetivos son realistas y, por lo general alcanzados. Los matrimonios árabes son, en general, muy estables y se caracterizan por el respeto mutuo. Tener una vida familiar feliz se considera un objetivo primordial en el mundo árabe".⁴⁵² (Ata, 2006: 75).

⁴⁵⁰ De hecho, la producción de los niños se convierte, como veremos en el capítulo que aborda el tema de la maternidad y la procreación, en una cuestión que es más largo de la equitación que cualquier comunicación íntima y la satisfacción emocional.

⁴⁵¹ Texto original en inglés: " Accordingly, we find firstly that many families arranged marriages and, secondly, that the primary purpose of marrying tends to be the production of heirs. In fact, production of children becomes as an issue that is more over-riding than any intimate communication and emotional satisfaction. Love relationship and mutual attraction between spouses are not of primary importance, and subsequently are no longer of basis of marital arrangements. Sometimes there are expressed romances, but they often have nothing to do with marriage. Certainly, economic considerations are regarded as 'patriarchal' considerations, but it has little to do with 'love'."

⁴⁵² Texto original en inglés: "In contrast with Western customs, Arab couples do not enter marriage with idealistic or exaggerated romantic expectations. True, they are seeking companionship and love, but equally important, they want financial security, social status, and children. These goals are realistic

Otra de las causas tras los matrimonios motivados por el amor tiene que ver con la naturaleza de las relaciones familiares dentro de algunas de las sociedades árabes como, por ejemplo, la palestina, donde la futura esposa va a formar una parte de la familia de su marido, y es muy probable que termine viviendo en la misma casa que los padres y hermanos de éste, la decisión de contraer matrimonio suele ser consultada entre todos los miembros de la familia y muy raramente que sea individual. Según Hanan (2003)⁴⁵³:

*"Muchos árabes piensan que porque el matrimonio es una decisión importante, se considera prudente discutirla con la familia en lugar de elegir a alguien exclusivamente sobre la base de las emociones o las ideas de romance. En casi todos los países árabes y los grupos sociales, sin embargo, tanto la novia como el novio tienen la oportunidad de conocerse, visitarse y aceptar o rechazar una propuesta de matrimonio. El grado en que los individuos se consultan variará en función de la forma tradicional o moderna que caracteriza a la familia"*⁴⁵⁴

Algunas veces según Ata (1986: 119), se expresan romance, pero a menudo no tienen nada que ver con el matrimonio. Ciertamente las consideraciones económicas son más patriarcales, pero tienen muy poco que ver con el amor.

Las características generales del matrimonio en la cultura palestina según Ata (1986: 11-50) son:

1. Mientras el matrimonio carnal (matrimonio entre primos) es una práctica más que habitual en la sociedad palestina, el matrimonio interreligioso es muy raro.
2. Para las mujeres, casarse a una temprana edad ha sido una norma culturalmente arraigados en la sociedad palestina. Los padres temen por sus hijas su posible implicación en relaciones sexuales o emocionales ha sido, por mucho tiempo, una fuerza social preventiva. Las actitudes sexuales entre las mujeres - sexualmente restringidas- y los hombres- relativamente gozan de un movimiento más libre- parecen ser el principal factor detrás de que las mujeres se casan a una edad más temprana.
3. Es común que para el sexo masculino la edad de 20 años se considera adecuada para casarse. Para el sexo femenino son 18 años.
4. Durante muchos siglos, el confinamiento de la mujer y la segregación de los sexos en Palestina, como en otras partes de Medio Oriente, no dio ninguna

and are usually attained. Arab marriages are, on the whole, very stable and characterized by mutual respect. Having a happy family life is considered a paramount goal in the Arab world."

⁴⁵³ Hamamy, Hanan (2003): "Consanguineous Marriages in the Arab World," *National Centre for Diabetes, Endocrinology and Genetics*, Amman, Jordan, The Ambassadors, July 2003, <<http://www.ambassadors.net>>.

⁴⁵⁴ Texto original en inglés: "Many Arabs feel that because marriage is such a major decision, it is considered prudent to leave it to the family's discretion rather than to choose someone solely on the basis of emotion or ideas of romance. In almost all Arab countries and social groups, however, the prospective bride and bridegroom have the opportunity to meet, visit, and become acquainted—and to accept or reject a proposal of marriage. The degree to which the individuals are consulted will vary according to how traditional or modern the family is."

oportunidad a las mujeres participar en la selección de sus maridos⁴⁵⁵. La opinión de su padre y la familia, fueron decisivos en la selección del cónyuge de la mujer. Aunque la ley islámica requiere el consentimiento de la novia como una condición previa para el establecimiento del contrato de matrimonio, en la práctica, la mujer musulmana según Ata (1975: 112-113) no suele asistir la firma del contrato porque su padre declara en su nombre. Por que ella no goza de la suficiente libertad para mezclarse con personas del sexo opuesto. Por lo tanto, la frase "اللي برضي أبوي برضيني", *el-lí berdí abúy berđini*, "lo que agrada a mi padre mi gusta" se ha convertido en un pronunciamiento que refleja el consentimiento de la chica a la hora de elegir el cónyuge.

8.2.1. El matrimonio para los novios. Una perspectiva más individual.

Para los más implicados en este acto, o sea, los novios, el matrimonio, igual de lo que ocurre en otras sociedades y culturas, es un punto de inflexión en la vida de ambos. Para el hombre es un acto de suma importancia, que supone muchas obligaciones y deberes muy bien detalladas en el acta de matrimonio⁴⁵⁶ que hay que cumplir, y marca el inicio de la fase de la hombría de su vida. Los siguientes refranes palestinos insisten en la importancia de la mujer, como esposa, para el hombre:

366. المرأة زينة البيت

el-mara zinetel-bít

La mujer adorno la casa

La mujer es el adorno de la casa

(Al-Haššāš, 1988: 100) REPETIDO TRES VECES

Yemen: La mujer es el candil de la casa. (Al-akwa3, 2:4857), y La casa es mujer, maíz y amor. (Al-akwa3, 1:1034) **La Península Arábiga:** La casa es la mujer, la cosecha es la maíz, y el dinero es el hombre. (Al-alma3í: 161). **Siria:** El hombre sin mujer es como el anillo sin joya. (Al-Halabiyya, 1:2239).

367. البيت بلا مرة كله مرمره

el-bít balá mara kul-lúh marmara

La casa sin mujer es toda amargura.

La mujer es el alma de la casa, y su ausencia lo convierte en un infierno.

(3alámeh, 2000:58) REPETIDO TRES VECES

Yemen: La mujer es el candil de la casa. (Al-akwa3, 2:4857), y La casa es mujer, maíz y amor. (Al-akwa3, 1:1034) **La Península Arábiga:** La casa es la mujer, la cosecha es la maíz, y el dinero es el hombre. (Al-alma3í: 161). **Siria:** El hombre sin mujer es como el anillo sin joya. (Al-Halabiyya, 1:2239).

⁴⁵⁵ Véase al respecto Peters, E (1966). "Consequences of the segregation of the sexes among the Arabs" (unpublished paper delivered at the Mediterranean Social Science Council Conference), Athens.

⁴⁵⁶ Entre estas obligaciones destacamos la dote que se divide en dos partes: la dote anticipada que se le paga a la novia antes de celebrar la boda y suele ser según la tradición palestina una libra de oro, y la dote aplazada que suele ser una cantidad de dinero que se le debe a la mujer en caso de divorcio o de muerte del marido. Además, en el acta de matrimonio figuran también las joyas que el marido debe regalar a su esposa, aparte de una cantidad de dinero anteriormente estipulada que se da a la esposa para comprar su *kaswe*, o sea vestidos, bolsos y zapatos con los cuales estrena vida conyugal.

368. الزلّمة بلا مرة مثل الحمار بلا رسن
ez-zalameh balá mara methel-lehmár balá rasan
El hombre sin mujer como el burro sin brida
El hombre sin mujer, burro sin brida
(3alámeh, 2000:11) REPETIDO TRES VECES

Siria: El hombre sin mujer es como el anillo sin joya. (Al-Ḥalabiyya, 1:2239).

En el caso de la mujer palestina, y la árabe en general, el matrimonio, y en comparación con el hombre, lleva muchas más connotaciones y significados, lo que observaremos más adelante a través de la abundancia de los dichos y refranes donde se refleja esta realidad. Unos de estos significados son los sentimientos de paz, seguridad y sobre todo protección, los cuales debería proporcionar tal unión a la mujer.

Según Carrascosa (2003: 56) "En la sociedad tradicional palestina la mujer necesita protección tanto física como económica. Las costumbres sociales de una estructura eminentemente patriarcal enfatizan su papel como reproductor, sobre todo de hijos varones. Por esta razón el matrimonio adquiere significado e importancia vitales como único medio para alcanzar la maternidad, verdadera finalidad de la mujer." La sociedad hace creer a la mujer que sin un hombre a su lado ella es un ser incompleto que carece de identidad. Este sentir social se refleja en numerosos refranes y dichos:

Esta realidad se ve fielmente reflejada en los siguientes párrafos extraídos de unos cuentos populares palestinos:

- "La esclava le trajo a Sette-I-Yadab. Y cuando el rey la vio se quedó maravillado por su hermosura, entonces le preguntó que le había pasado y de dónde venía. Y Sette-I-Yadab le dijo:*
- *Yo soy de este mundo inmenso.*
 - *Y no le contó nada. Y el rey le dijo:*
 - *! Cásate conmigo, muchacha!*
 - *Y ella le dijo:*
 - *El matrimonio es una protección."*
- Carrascosa (2003: 366)

Era!y cuántas veces fue en la antigüedad del tiempo!, un rey que sólo tenía una hija. Un día, el rey decidió irse a la peregrinación, así que se preparó para la peregrinación y se fue. El rey tenía un armario lleno de perlas. Un día, la hija las sacó y formó con ellas la estatua de un hombre. Luego se puso a rezarle a Dios y detrás de ella rezaban también cincuenta criadas para que Dios convirtiera a la estatua de perlas en un hombre. Después de rezar una y otra vez, la estatua recibió la vida y empezó a hablar. Y la chica le agradeció a Dios por aquello. Pues cuando el hombre sólo era una estatua, la chica ya lo quería con locura.

Carrascosa (2003: 358)

قامت البنت الكبيرة قالت: "يا ربي يا حبيبي يكون الملك مارق و يسمعني، و يوخذني للفران بتاعه تني
أكل و اشبع خبز".
قامت الوسطى قالت: "يا ربي يا حبيبي يكون الملك مارق و يسمعني، و يوخذني للعشي اللي عنده تني
أكل و أشبع طبيخ."

(Muhawi y Kanaana, 2001: 102)

*qámat el-benet lekbireh qálat: "yá rab-bí yá habíbí ykún el-malek máreq u
yesma3ní, u yúkhedhni lalfar-rán btá3uh tan-ní ákul waš ba3 khubez."*
*qámat el-wustá qálat: "yá rab-bí yá habíbí ykún el-malek máreq u
yesma3ní, u yúkhedhni lal-3aš-ši ellí 3enduh tan-ní ákul wašba3 tabikh."*

"Y la muchacha mayor dijo:

- ! Señor mío, querido, ojala que el rey estará pasando para que me escuche, y
que me case con su panadero para que pueda hartarme de pan!

Y la muchacha mediana dijo:

- !Señor mío, querido, ojala que el rey estará pasando para que me escuche, y
que me case con su cocinero para que pueda hartarme de guisado!

(Muhawi y Kanaana, 2001: 102)"

¿Cómo percibe el refranero el matrimonio en el caso especial de las mujeres? En los siguientes dichos se vislumbra la respuesta a nuestra pregunta:

369. البنت بلا رجل مثل البستان بلا سياج

el-benet balá rajul methlel-bustán balas-syáj

La mujer sin hombre, como la huerta sin valla

El hombre que representa aquí el matrimonio sirve como protección de la mujer. El matrimonio, representado por el hombre sirve como una valla para proteger la huerta (la mujer) e impide que los ladrones (los hombres que intentan seducirla y para robarle lo más valioso que tiene, o sea, su honor) se acerquen a ella.

(Al-Haššāš, 1988: 121)

Siria: la mujer sin hombre como un jardín sin valla; La mujer sin hombre como un castillo sin montañas; la mujer sin hombre, un pedo en una taza. (Al-Halabiy-ya, 1:2266, 1:2240, 1:2240).

370. المرأة بلا زلما الكل بقودها مثل الغنمة

el-mara balá zalameh el-kul yqúdhá methlel-ganameh

La mujer sin hombres, todos conducen ella como la cabra.

La mujer sin hombre a su lado, todo el mundo la conduce como si fuera una cabra.

La mujer es vulnerable y desprotegida sin marido.

(3alámeh , 2000: 77)

Siria: la mujer sin hombre como un jardín sin valla; La mujer sin hombre como un castillo sin montañas; la mujer sin hombre, un pedo en una taza. (Al-Halabiy-ya, 1:2266, 1:2240, 1:2240)

371. جوز من عود ولا القعود

júz men 3úd walal-q3úd

Marido de madera y no soltería

Más vale un marido de madera que quedarse soltera.

(Al-Ḥaššāš, 1988: 32)

Siria, El Líbano y Argelia: (Ar -Rúmí: 266), **Egipto:** (Taymúr: 1769), **Sudán** (fuente oral): más vale la sombra de un marido que la de una pared. **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 266), **Siria:** (Aš-šāmiy-ya: 55), **Irak:** (At-Takrítí, 1112), **Marruecos** (At-Takrítí, 1054), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 4: 3306): **Jordania:** (Al-3amad: 257), **Yemen** Al-akwa3, 1:2185: más vale un marido de madera que quedarse soltera. **Siria:** el marido es compasión aunque no pueda comprar un carbón. (Al-Ššāmiyya: 55).

372. ريحة الجوز و لا العدم

rihet ej-júz walal-3adam

Olor del marido y no inexistencia

Más vale el olor del marido que nada

(3alámeh, 2000:41), (Al-Ḥaššāš, 1988:111)

Siria, El Líbano y Argelia: (Ar -Rúmí: 266), **Egipto:** (Taymúr: 1769), **Sudán** (fuente oral): más vale la sombra de un marido que la de una pared. **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 266), **Siria:** (Aš-šāmiy-ya: 55), **Irak:** (At-Takrítí, 1112), **Marruecos** (At-Takrítí, 1054), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 4: 3306): **Jordania:** (Al-3amad: 257), **Yemen** Al-akwa3, 1:2185: más vale un marido de madera que quedarse soltera. **Siria:** el marido es compasión aunque no pueda comprar un carbón. (Al-Ššāmiyya: 55).

373. الجوز رحمة و لو فحمة

ej-júz rahmeh wa law fahmeh

El marido compasión, y aunque fuera carbón

La máxima importancia del marido para la mujer independientemente de su aspecto físico y su color de piel

(Al-Ḥaššāš, 1988:32) REPETIDO

Siria, El Líbano y Argelia: (Ar -Rúmí: 266), **Egipto:** (Taymúr: 1769), **Sudán** (fuente oral): más vale la sombra de un marido que la de una pared. **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 266), **Siria:** (Aš-šāmiy-ya: 55), **Irak:** (At-Takrítí, 1112), **Marruecos** (At-Takrítí, 1054), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 4: 3306): **Jordania:** (Al-3amad: 257), **Yemen** Al-akwa3, 1:2185: más vale un marido de madera que quedarse soltera. **Siria:** el marido es compasión aunque no pueda comprar un carbón. (Al-Ššāmiyya: 55).

374. ظل الرجل و لا ظل حيطه

dhel rajel walá dhel hīta

Sombra hombre y no sombra pared

Más vale la sombra de un hombre que la sombra de una pared.

Casarse y escudarse en la sombra (la protección) del marido, sea como sea, es mejor que seguir sentada en la pared esperando al marido ideal.

(3alámeh, 2000:41) REPETIDO

Siria, El Líbano y Argelia: (Ar -Rúmí: 266), **Egipto:** (Taymúr: 1769), **Sudán** (fuente oral): más vale la sombra de un marido que la de una pared. **Kuwait:** (Ar -Rúmí: 266), **Siria:** (Aš-šāmiy-ya: 55), **Irak:** (At-Takrítí, 1112), **Marruecos** (At-Takrítí, 1054), **La Península Arábiga** (Al-Jhímān, 4: 3306): **Jordania:** (Al-3amad: 257), **Yemen** Al-akwa3, 1:2185: más vale un marido de madera que quedarse soltera. **Siria:** el marido es compasión aunque no pueda comprar un carbón. (Al-Ššāmiyya: 55).

375. نار جوزري ولا جنة أهلي
nár juzí walá jan-net ahlí

Infierno marido mió, y no paraíso familia MIA

Más vale el infierno de mi marido que el paraíso de mi familia.

(Al-Haššāš, 1988: 101)

Kuwait: (Ar -Rúmi: 218): más vale su infierno (el del marido) que el paraíso de mi familia. **Egipto (Taymúr: 976), Siria (Al-Halabiyya, 1: 1140) y El Líbano (Khalíl: 64:** más vale el infierno de mi marido que el paraíso de mi padre.

Estos dichos insisten, destacando la debilidad de la mujer y su dependencia del hombre, quien le garantiza una vida estable y cómoda, le proporciona seguridad y protección. Casarse, especialmente, en el caso de la mujer debe ser un paso imprescindible en una sociedad donde ser solterona sigue siendo mal visto, y la maternidad, a la que se puede llegar sólo a través del matrimonio, la finalidad feliz de cada mujer.

8.3. El matrimonio y al-*3ird* (la honra)⁴⁵⁷.

En las sociedades árabo-musulmanas, el matrimonio, *al-sharaf* y *al-3ard*, o sea el honor y la honra, son fenómenos muy bien vinculados e interdependientes.

El concepto de شرف *šaraf* se asocia tanto al honor de un grupo, familia o clan, como a los individuos pertenecientes a este grupo, y está sujeto a fluctuación positiva o negativa. En caso de que los individuos fracasan en seguir las conductas morales definidas, predeterminadas y vigentes en el grupo del cual forman parte, este hecho debilita el estatus y la posición de este grupo frente de otras familias o unidades tribales.

Por otro lado, *šaraf* de la familia puede ser realizado por comportamientos modélicos tales como la hospitalidad, la generosidad, el valor en el combate, etc. Por el contrario, el concepto de عرض *3rd* no designa más que el honor. De las mujeres, y su valor no puede más que degradarse. Se corresponde más o menos con el concepto occidental de "castidad", "pureza". Y "honra". Al igual que ocurre con estas nociones, un comportamiento moral ejemplar no puede reforzar el *3rd* de una mujer, pero la conducta contraria puede acarrear daños absolutamente irreparables:

376. العرض مثل القزاز
el-3rd methel el-qazáz

el *3rd* (pureza, castidad) como el cristal

O sea, un *3rd* mermado es igual de irreparable que un cristal roto.

(3alámeh, 2000: 40)

377. شرف الصبية مثل كباية المية

šaraf es-sabey-yeh methel kub-báyet el-may-yeh.

⁴⁵⁷ Véase al respecto Dodd, P. "Family honor and the forces of change in Arab society", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 4, 1973 (pp.40-54); Peristiany, Jean G. ed. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London, Weidenfeld and Nelson, 1965.

Honor muchacha como vaso el agua
El honor de las chicas es como el vaso de agua.
Los daños que alcanzan el honor son irreparables.
(Abu Fardeh, 1994: 123)

Además, *ʔrd* prevalece sobre *šaraf*: El honor de la familia árabe o de la tribu, el respeto que se le reconoce, puede verse gravemente afectado cuando la castidad de una de sus mujeres es violada o cuando su reputación es manchada. En las sociedades árabes la pérdida de la virginidad, en el caso de las mujeres significa la pérdida de la vida, una idea que sigue aterrorizando tanto las mentes de las mujeres en dichas sociedades:

“Cuando me enamoré por primera vez de un pariente mío a los 17 años no pude dormir una noche, por temor a haber perdido la virginidad, porque él había tomado mi mano y la había apretado entre las suyas.” (Shaaban, 2003:28).

Incluso una mujer violada en la sociedad palestina, y árabe en general, no se considera víctima sino se la echa la culpa de ensuciar y manchar el honor de la familia, lo que puede suponer en muchos casos la muerte de la mujer que ha sido víctima de violación, consecuencia que tiene hoy en la sociedad árabe en general el nombre de “el crimen de honor”⁴⁵⁸.

Aunque evitar las relaciones sexuales fuera de la institución del matrimonio es uno de los objetivos del matrimonio, tanto para hombres como para mujeres, en la tradición árabe en general, y palestina en particular, se visualiza el matrimonio como escudo protector de tal relaciones prohibidas que dañan muy seriamente en caso de producirse la honra de la familia o el clan en su totalidad, mucho más en el caso de las mujeres. La razón de esta percepción popular se debe a que dentro de la sociedad patriarcal, el honor de la familia suele recaer en sus mujeres, sobre todo en las más jóvenes.⁴⁵⁹

En este mismo sentido, según Carrascosa (2003: 204) en el imaginario popular de la sociedad palestina existe la creencia de que la mujer es incapaz de controlar su libido, de que es un ser débil dominado por un apetito sexual insaciable; por esta razón, se considera que es adúltera por naturaleza, y que el adulterio es parte de su esencia. El miedo de la familia ante la debilidad femenina es la causa de que los hombres, protectores por excelencia del honor femenino, ejerzan un control férreo sobre los movimientos y el comportamiento de las mujeres.

El impulso sexual es reconocido, dentro de la sociedad palestina, como una fuerza de gran alcance que, por su naturaleza, constituye una amenaza para la unidad familiar, ya que, como asunto privado e individual, no puede ser controlado o dirigido por la figura de la autoridad. Pero al mismo tiempo, para

Al mismo tiempo, para Muhawi y Kanaana, (2001: 32):

⁴⁵⁸ “El crimen de honor” es un término legal que se refiere al asesinato de una mujer sospechosa de haber mantenido relaciones sexuales prematrimoniales.

⁴⁵⁹ Un estupendo enfoque sobre la cuestión de la honra y su relación con la virginidad puede verse en Mernissi, Fátima (1982): "The Virginity and Patriarchy" en Azizah al-Hibri (ed.), *Women and Islam*, Pergamon Press, Oxford, pp- 183-191.

*"La sexualidad constituye un recurso de vital importancia que, si se maneja apropiadamente, de acuerdo a las tradiciones de la sociedad, puede favorecer la consecución de los objetivos y los intereses de la familia en relación con el mundo exterior. Sin embargo no es lícito que, por ejemplo, algún miembro de la familia, especialmente las mujeres, se tome la libertad de actuar según sus necesidades y deseos individuales, lo que puede poner en peligro la unidad familiar y la moral."*⁴⁶⁰

Hemos observado anteriormente que la familia como institución mantiene una relación de dueño y propiedad sobre sus miembros individuales. Esta relación se manifiesta en un sistema de control social basado en la estructura familiar y en un sentido muy desarrollado de la vergüenza (*3ib*), lo cual se inculca en el individuo desde una edad muy temprana. Asimismo, de todos los comportamientos que la familia debe controlar, la sexualidad de la mujer, que posee el mayor potencial de incurrir en la vergüenza, es, con mucha diferencia, el principal.

La sexualidad femenina es muy valiosa por varias razones importantes. En primer lugar, es la fuente de la procreación. Las familias palestinas dan gran valor a los hijos. Tal y como los cuentos populares muestran a menudo, se considera, predominantemente, que cuantos más hijos mejor, siempre y cuando se mantenga un equilibrio razonable de género (por ejemplo, tres hijos y dos hijas).

En segundo lugar, la sexualidad de la mujer, a través del matrimonio, implica ganar o perder individuos, un recurso económico muy importante en una sociedad agraria basada en el trabajo manual, donde las mujeres, como los hombres, desempeñan un papel importante en la producción de alimentos. En tercer lugar, el matrimonio de una familia implica una relación de *nasab* (parentesco por matrimonio), a través de la cual se puede lograr aliados o enemigos, así como competir por el poder en la sociedad.

Al respecto escriben Muhawi y Kanaana, (2001: 32):

*"El valor de la sexualidad en el contexto palestino de las relaciones familiares endogámicas, en el que los primos hermanos pueden casarse, es evidente, pues permite a la familia ser más grande y potente sin tener que recurrir a una relación exterior. Además, debido a que la extensa familia palestina puede ser también polígama, un exceso de hijas, a pesar de que son menos favorecidas que los hijos, no es necesariamente considerado como un mal, siempre y cuando haya suficientes primos con los que casarlas. Por supuesto, dos hermanas no pueden terminar como co-esposas, ya que está prohibido por la ley religiosa islámica (La Sharia)."*⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Texto original en inglés: "At the same time, sexuality constitutes a vitally important resource that, if handled properly according to the traditions of the society, can advance the goals and interests of the family in relation to the outside world. If mishandled, however if, for example, family members, especially females, allow themselves the freedom of acting on their individual needs or desires it can be a most dangerous resource."

⁴⁶¹ Texto original en inglés: "The value of sexuality in the Palestinian context of endogamous family relations, in which first cousins can marry, is clear, for it allows the family to grow larger and more powerful without having to resort to an outside relationship. Furthermore, because the Palestinian extended family is also polygynous, an excess of daughters, even though they are less favored than

Al considerar la sexualidad desde la perspectiva de la familia extensa, podemos destacar más la estrecha relación que la une con el honor sexual (*el-3ard*). Es importante señalar que, según 3alámeh (2000: 8) que en una relación sexual, se considera, en general, que el hombre toma o gana algo, mientras la mujer lo da o lo pierde. Indudablemente, la cuestión de honor femenino, que en realidad es el honor del hombre, implica también cuestiones psicológicas, religiosas e incluso espirituales. Asimismo, está presente la noción de posesión, pues el hombre puede sentir que lo que él considera más sagrado ha sido violado porque su hermana lo ha entregado ilícitamente a un hombre.

Debido a que la sexualidad femenina es una posesión valiosa de la familia, es vigilada con sumo cuidado. La familia que fracasa en proteger el recurso más valioso que tiene cae en una gran vergüenza, pues los riesgos son importantes. La protección de la sexualidad femenina (es decir, el honor masculino) es el valor más importante en la sociedad árabe, donde el sentido de la familia del honor, su integridad y su respetabilidad, está directamente vinculado con dicho valor. En este sentido, afirman Muhawi y Kanaana, (2001: 33):

"Si una mujer se involucra en una relación ilícita –fornicación, fuera del matrimonio-, es considerada una gran traidora de la honra de la familia, y su castigo podría ser, de hecho, extremadamente grave, incluso (hasta hace poco), podía ser castigada con la muerte. El sexo ilícito es considerado como un delito tan grave como el asesinato, y es, junto a la venganza, uno de los motivos más susceptibles de provocar violencia en la sociedad palestina."⁴⁶²

Nydell (2006: 34) está totalmente de acuerdo con la idea anterior:

"El mantenimiento de honor de la familia es uno de los más altos valores en la sociedad árabe. Muchos occidentales no entienden que, debido a que la mala conducta de la mujer se cree que hará más daño al honor de la familia de la mala conducta de los hombres, las claramente definidas pautas de conducta se han desarrollado para proteger a las mujeres (en el punto de vista tradicional) y ayudarles a evitar situaciones que puedan dar lugar a impresiones falsas o rumores infundados. Las mujeres interactúan libremente sólo con otras mujeres y cerca de sus familiares varones."⁴⁶³

sons, is not. Necessarily viewed as an evil, as long as there are enough cousins to marry them provided, of course, that no two sisters end up as co-wives, since that is forbidden by Muslim religious law."

⁴⁶² Texto original en inglés: "If a female were a willing participant in an illicit relationship, she would be considered a great offender, a traitor to the honor of the family, and her punishment could be severe indeed, including (until recently) the possibility of death. Illicit sex is considered as serious a crime as murder and carries, along with the revenge feud, the greatest potential for violence in the society."

⁴⁶³ Texto original en inglés: "The maintenance of family honor is one of the highest values in Arab society. Many Westerners fail to understand that, because misbehavior by women is believed to do more damage to family honor than misbehavior by men, clearly defined patterns of behavior have been developed to protect women (in the traditional view) and help them avoid situations that may give rise to false impressions or unfounded gossip. Women interact freely only with other women and close male relatives."

Las mujeres en la sociedad palestina deben protegerse de tener contacto corporal con hombres extraños, lo que implicaría una fuerte trasgresión del código establecido de modestia y pudor. Lo primero que todos tienen en la mente es la posibilidad de la violación sexual.

Las mujeres que infringen el código de modestia implicándose en actividades sexuales ilícitas, como por ejemplo las relaciones pre-matrimoniales o el adulterio durante el matrimonio, se arriesgan a sufrir represalias por parte de los familiares. Pero cuando el violador es un enemigo común (en este caso los soldados y los colonos judíos) ante el cual los hombres de la familia no tienen ningún poder y escasos recursos defensivos, se instala la ambigüedad. Escribe Julie Peteet (2005: 54)⁴⁶⁴:

"Las mujeres árabes son consideradas poseedoras de una sexualidad activa. Cuando ocurren transgresiones del código sexual, se puede culpar a las mujeres. Sin embargo, si la actividad nacionalista de una mujer culmina en paliza, detenciones, y un interrogatorio que incluya tortura sexual, es difícil acusarla de violar el código de modestia. El contexto nacional y patriótico de sus intenciones y sus acciones excluye la interpretación cultural habitual. Durante la intifada, la ambigüedad inicial estaba abriendo el camino a un respeto prudente hacia la mujer detenida."

Debido a que la sexualidad es tan importante y está tan estrechamente vinculada a la honra y la reputación de la familia, las familias imponen restricciones a la actividad sexual de sus miembros, tal como la práctica de la segregación sexual. Afirman Muhawi y Kanaana, (2001: 31):

*"Aunque esta práctica – la segregación sexual- tal vez no sea tan notoria en el las comunidades cristianas como en las musulmanas, el control de las relaciones entre ambos sexos desde la infancia hasta la vejez existe en ambas comunidades. Generalmente, los miembros de la familia no gozan de oportunidad alguna para tener sexo fuera del canal previsto (el matrimonio), mediante la burla de tales controles y restricciones, pues toda tentación que pudiera conducir a la actividad sexual ilícita es eliminada a través de la segregación. De hecho, una joven no necesita mantener relaciones sexuales para arruinar su reputación; basta con que su enamoramiento de otra persona, transgrediendo las barreras de separación, llegue a conocerse públicamente. Debido a que la gente considera que incluso una relación de amor inocente podría llevara relaciones sexuales ilícitas, tal relación es una clara amenaza para la honra de la familia."*⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Peteet, Julie (2005): "Masculinidad y rituales de resistencia en la intifada palestina. La política cultural de la violencia". En Francisco Ferrániz y Carles Feixa. *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos. 35-59.

⁴⁶⁵ Texto original en inglés: "Although this practice is perhaps not as pronounced in the Christian as in the Muslim community, nevertheless gender governs social relations from childhood to old age in both communities. Generally, individuals are given no chance to abuse sexuality by engaging in it outside prescribed channels, and all possible temptations that might lead to sexual activity are removed through segregation. Indeed, a girl need not actually establish a sexual relationship for her reputation to be ruined; just falling in love by which she transgresses the barriers of separation if it becomes publicly known, is enough. Because people consider that even an innocent love relationship could be the pathway to sex, it is a definite threat to the family's honor."

Ata (1986: 60) argumenta que "el concepto de honor está estrechamente relacionado con la separación de los espacios entre hombres y mujeres. Tradicionalmente, el trabajo de las mujeres en un entorno mixto fuera del hogar es la excepción y no la regla. La razón detrás de esto es que la violación de los espacios masculinos, fuera de casa, por parte de la mujer es una violación del honor. De hecho, la casa y toda las actividades domésticas relacionadas con la vivienda se consideran femeninas y privadas; mientras las calles y las cafés se consideran masculinas y públicas"⁴⁶⁶.

Por lo tanto, el mundo de la mujer ha sido descrito como "privado", y del hombre como "público". El mundo privado es doméstico y tiene que ver con las tareas del hogar, mientras el mundo público concede al hombre una amplia gama de funciones y autoridades (Marx, 1967)⁴⁶⁷

Neydell (2006: 43) escribe: "En la sociedad árabe, la naturaleza de la interacción entre hombres y mujeres depende de la situación. Es esperado que la interacción continua tenga lugar en el trabajo o en situaciones profesionales (aunque sigue siendo reservada para los estándares occidentales, y en Arabia Saudita es realmente restringida), pero la interacción social es muy controlada. El grado de control difiere entre los países árabes, en función de su relativo conservadurismo, pero en ninguna parte es tan libre y casual como en las sociedades occidentales".⁴⁶⁸

Dentro de la sociedad tradicional palestina son poco frecuentes las relaciones extrafamiliares entre los miembros de los diferentes sexos. Como en cualquier otra sociedad árabo-islámica, la segregación de sexos es muy fuerte y la comunicación entre hombres y mujeres que no son de la familia extensa es poco común. Carrascosa (2003: 81). En muchos países arabo-islámicos, y principalmente en el ámbito urbano, se ve muy mal que una mujer que está sola en casa deje entrar a un hombre, sobre todo si no es de la familia. Tampoco es usual que inicie una conversación con un hombre desconocido, y mucho menos que se encuentre con él a solas en un lugar.

La segregación entre ambos sexos comienza pronto. Los niños crecen en el mundo de los hombres y las niñas en el de las mujeres. Aunque se les permite jugar juntos cuando son muy pequeños, a medida que crecen y aumenta la posibilidad de contacto sexual, la barrera de separación se hace más fuerte, sobre todo si se pueden casar en un futuro. Al respecto afirma Muhawi y Kanaana, (2001: 34):

⁴⁶⁶ Texto original en inglés: "The concept of honour is closely related to the division of space and labour. Traditionally, labour by women in a mixed environment outside the household is the exception and not the rule. The reason behind this is that the violation of the 'male' space outside the house is an infringement of the honour. Indeed, the house and any domestic activities related to the house are considered feminine and private; streets, cafes, and mosques are all considered masculine and public

⁴⁶⁷ Marx, E (1967): *Bedouin of the Negev*, New York, Praeger; Peters, E. *Consequence of the Segregation of the sex among the Arabs* (paper given at Mediterranean Social Science Council Conferences, Athens, 1966)

⁴⁶⁸ Texto original en inglés: "In Arab society, the nature of interaction between men and women depends on the situation. Continual interaction is expected at work or in professional situations (although it remains reserved by Western standards, and in Saudi Arabia is actually restricted), but social interaction is very carefully controlled. The degree of control differs among Arab countries, depending on their relative conservatism, but nowhere is it as free and casual as in Western societies."

"Por ejemplo, los primos hermanos que viven en la misma casa, que puedan formar futura pareja, se dejan de hablar entre sí y se evitan unos a otros todo lo posible, porque su relación tomaría una definición sexual –en plano potencial-. Por otra parte, independientemente de si un chico y una chica son primos o no, a medida que crece la posibilidad de una relación sexual (es decir, el matrimonio) entre ellos, más contundente es la separación que les impone la sociedad y el distanciamiento que ellos mismos se imponen." ⁴⁶⁹

Si una chica se entera de que una determinada familia está interesada en ella para su hijo, la joven comienza a sentirse avergonzada tanto delante de él como de su familia y, probablemente, tratará de evitar el contacto con ellos por completo. Para una chica, cualquier señal que muestre su interés en las cuestiones relacionadas con la sexualidad es un peligro para su reputación. Por lo tanto, el camino más seguro para ella es el de mostrar desinterés. Incluso en su noche de bodas o, quizá, sobre todo entonces, porque de lo contrario parecería animosa con respecto al sexo, demuestra su inocencia y decencia a los ojos de su marido.

Después de contraer matrimonio, marido y mujer deben comportarse con discreción, sin mostrar afecto en público. De hecho, las manifestaciones públicas de afecto y amor están permitidas sólo entre personas entre las cuales no puede surgir relación sexual. Así, los hombres se abrazan y se besan en la mejilla después de una ausencia prolongada, así como las mujeres entre sí, pero los hombres no besan a las mujeres ni viceversa. Los varones adolescentes se cogen de la mano inconscientemente, en muestra de amistad y pueden tener en público más contacto físico de lo que sería aceptable en Europa y América del Norte. Las mujeres, al menos hasta la menopausia, deben ser más prudentes en su comportamiento en todo momento. A partir de entonces, sin embargo, se les deja un margen de maniobra más amplio.

No obstante, el sexo no es considerado algo ilícito o malo en sí. Muy por el contrario, la sociedad palestina y, en general, la árabe, no es mojigata. Cualquier sociedad que ame tanto a los niños no puede denigrar la actividad que lleva a su nacimiento. Para Muhawi y Kanaana, (2001: 34) se trata de limitar, canalizar y regularizar el impulso sexual:

"Más bien, el sexo es limitado debido a que es visto como la fuerza que posee el mayor potencial para perturbar la unidad y la armonía familiar. La belleza y el deseo sexuales pueden sacar a la gente de quicio, haciendo que se sientan como si estuvieran poseídos por los malos espíritus. De hecho, "bitjannin" (enloquece) es la expresión que se utiliza para referirse a una mujer bella. Las mujeres aparecen con frecuencia en los cuentos en forma de genios. fingir frente a los pequeños que el sexo no existe, y el valor atribuido a la sexualidad

⁴⁶⁹ Texto original en inglés: "For example, first cousins living in the same house, who may be intended for each other, will stop talking together and will avoid each other on every possible occasion; thus their relationship will take on a sexual definition. Regardless of whether the pair are cousins or not, however, the stronger the possibility of a sexual relationship (i.e., marriage) between them, the more intense is the isolation imposed on them by society and the separation they feel individually."

*como una firma del honor de la familia, confirman su importancia suprema. La sexualidad, en resumen, se intensifica en la medida en que se disimule."*⁴⁷⁰

En el refranero palestino hemos encontrado un gran número de refranes y dichos donde se refleja la idea de la necesidad de cada mujer de un marido que la cuide, la proteja y la mantenga. En los siguientes refranes se insiste en que el matrimonio para la mujer es un velo y tela que cubre la mujer y la protege de los malos hombres, y de cometer el imperdonable error garrafal según las tradiciones vigentes, de tener una relación prematrimonial, un hecho que le podría costar la vida.

Por lo tanto, y para evitar semejantes situaciones, se aconseja casar a las hijas adultas con el primer hombre decente que llame a la puerta de la familia, siendo la muerte de la chica una opción preferible a que ésta se queda soltera.

378. البنت يا جيزتها يا جنازتها

el-benet yá jizithá yá jenázethá

La hija, o su matrimonio o su funeral

O sea, si las hijas no se casan, no queda su muerte (para quitar del medio la preocupación y la inquietud que encarnan)

(3alámeh, 2000:40)

Tunéz: se cita el mismo refrán (Al-Khamírí, 1148). **El Líbano:** la chica: o el matrimonio, o el funeral. (Al-Haššāš, 1988:34). **Siria:** la casa de las chicas es la tumba. (At-Takrítí, 538). **Jordania:** ¿el destino de las hijas? o la muerte o la boda. (Al-3amad: 515),

379. البنت يا تسترها يا تقبرها

el-benet yá testurhá yá teqburhá

La hija, o la cubres o la entierras

La hija tiene dos opciones cuando sea mayor: casarse o la muerte

(3alámeh, 2000:40)

El Líbano: la chica: o el matrimonio, o el funeral. (Al-Haššāš, 1988:34). **Siria:** la casa de las chicas es la tumba. (At-Takrítí, 538). **Jordania:** ¿el destino de las hijas? o la muerte o la boda. (Al-3amad: 515),

380. البنت اذا كبرت ما الها الا الذكر او القبر

el-benet edhá kebrat má elhá el-láldh-dhakar aw el-qaber

La hija si mayor, sólo para ella o el macho o la tumba

Más vale muerta que solterona.

La urgencia del matrimonio para las hijas adultas.

(Al-Haššāš, 1988:34)

⁴⁷⁰ Texto original en inglés: "Rather, it is restricted because it is viewed as the force with the greatest potential for disrupting family unity and harmony. Beauty and sexual desire can drive people out of their wits, making them feel as if possessed by the *jinnas*. They say of a beautiful woman, *bitjannin*, "she will drive one mad." Women in the tales frequently appear in the guise of jinn. the pretense in front of the young that sex does not exist, and the value placed on sexuality as a signature of family honor all merely confirm its supreme importance. Sexuality, in short, is affirmed through constant denial."

Tunéz: se cita el mismo refrán (Al-Khamírí, 1148). **El Líbano:** la chica: o el matrimonio, o el funeral. (Al-Haššāš, 1988:34). **Siria:** la casa de las chicas es la tumba. (At-Takrítí, 538). **Jordania:** ¿el destino de las hijas? o la muerte o la boda. (Al-3amad: 515),

381. اقعدني في عشك نبيجي حد ينشك

eq3udi fī 3ešek ta yijí had yneš-šek

Siéntate en nido tuyo hasta viene quien echa tú

Quédate (tú mujer) en casa hasta venga quien te pida la mano.

La casa de la familia es el único espacio de la mujer hasta el matrimonio.

(Fuente oral)

El refranero palestino va más allá aconsejando a los padres de que den por prioridad urgente el tema del casamiento de la hija, buscando para ella un marido decente, antes de buscar una mujer adecuada para el hijo. Esto lo explica que las hijas merecen más atención debido a las desastrosas consecuencias que se producen normalmente para la familia si una de sus hijas contrae mal matrimonio:

382. دور لبتك قبل ما تدور لابنك

daw-wer labentak qabel mátdaw-wer labnak

Busca para tu hija antes de que busques para tu hijo

Escoge marido para tu hija antes de esposa para tu hijo

(3alámeh, 2000:13) (Abu Fardeh, 1994: 160)

Egipto (Taymúr: 73), **Jordania** (Al-3amad: 243): Se cita el mismo refrán.

383. اخطب لبتك قبل ما تخطب لابنك

ekhṭub labentak qabel má tekṭub labnak

Pide la mano para tu hija antes de que pidas la mano para tu hijo

Desposa a tu hija antes que a tu hijo

(Al-Haššāš, 1988: 34)

384. البنت متى ما جرى دمها اعطيها للكي يكفل همها

el-bent matá má jará dam-mhá, a3ṭihá lal-lí yekfal ham-mhá

La hija cuando corre su sangre dala a quien avala sus problemas

Casa a tus hijas, en cuanto alcancen la pubertad

(Al-Haššāš, 1988: 36)

Tunéz: se cita el mismo refrán (Al-Khamírí, 1148). **El Líbano:** la chica: o el matrimonio, o el funeral. (Al-Haššāš, 1988:34). **Siria:** la casa de las chicas es la tumba. (At-Takrítí, 538). **Jordania:** ¿el destino de las hijas? o la muerte o la boda. (Al-3amad: 515),

A pesar de la urgencia que se da al casamiento de las hijas en la familia palestina como medida de proteger su honra, y por lo tanto la honra de todo el clan, el refranero afirma que más vale la muerte de la hija que malcasarla:

385. تحت التراب ولا عند الكلاب

taḥtet-tráb walá 3end lekláb

Debajo de la tierra y no con los perros
Más vale que muere la hija que se case con un hombre malo
(Al-Haššāš, 1988: 222)

Tratar el tema del casamiento de las hijas con prudencia se repite en el siguiente refrán donde se afirma que personas ingratas e inadecuadas podrían ser entre los pretendientes:

386. البنت تجيب العدو على المصطبة
el-benet tǰīb el-3adu 3almestabeh
La hija trae el enemigo sobre el escalón
Incluso personas odiosas o no ingratas llaman la puerta de la familia pretendiendo casarse con las hijas
(Al-Haššāš, 1988: 35)

El siguiente refrán ve en que la misma chica elija a su futuro marido la manera de proteger su honra.

387. اذا بدك تصون العرض و تلمه جوز بنتك للي عينها منه
edhá bed-dak tsún el-3ard wetlem-muh, jaw-wez bentak lal-lí 3ínhá men-nuh
Si quieres guardar y recoger tu 'ard, casa tu hija a quien su ojo de él
Si quieres proteger tu dignidad, casa a tu hija con quien ella quiera.
Casar a la hija con quien ella quiera evita que se merme la honra de la familia.
(3alámeh, 2000:41) (Al-Haššāš, 1988:9)

Siria (Al-Halabiyya, 2: 2953) y **Egipto**: (Taymúr: 976): se cita el mismo refrán.

Al final, el refranero no se fía en la selección de la mujer de su propio futuro marido:

388. ان دشروا البنت على خاطرها لا بتاخذ طبال لا زمار
en daš-šarú el-bent 3alá kháterhá lá btákhudh tab-bál la zam-mar
Si dejan la hija sobre su opinión se casa con tamborilero o con flautista
Las consecuencias de escoger el marido por la propia mujer sin la intervención familiar suelen ser desastrosas REPEITDO TRES VECES
(3alámeh, 2000:41)

Cabe señalar en este mismo sentido, que en la familia palestina tradicional el padre y los hermanos varones siguen teniendo la competencia de aceptar o rechazar a los que llaman a la puerta como pretendientes de una de las hijas de la familia como acabamos de averiguar en los refranes anteriores donde el interlocutor es siempre el padre.⁴⁷¹ La sociedad palestina tradicional considera el matrimonio, más que una

⁴⁷¹ Según las leyes islámicas, el padre y el abuelo paterno tienen total autoridad sobre los hijos que aún no han alcanzado la pubertad (*bulug*). Cuando un niño alcanza la pubertad, existen tres situaciones diferentes. El niño que es *bálig* pero no mentalmente maduro: en este caso el padre y el abuelo todavía tienen su autoridad sobre él o ella. Tal niño no puede tomar una decisión sobre el matrimonio sin la aprobación del padre o abuelo. Un muchacho que es *bálig* y además mentalmente maduro: en este caso, tiene todo el derecho para decidir sobre su propio matrimonio. Una muchacha que es *báliga* y mentalmente madura; hay cuatro opiniones diferentes sobre este tema. Pero la mayoría de los actuales eruditos musulmanes dicen, que en su primer matrimonio, una muchacha *báliga* y madura mentalmente no puede casarse sin el permiso de su padre o abuelo. Y si tal muchacha, ya ha estado casada antes,

unión entre dos personas, una alianza entre dos familias o clanes, donde se mezclan relaciones de mucha sofisticación. (Muhawi y Kanaana, 2001: 35).

Los matrimonios arreglados por las familias nada tienen que ver con la religión musulmana. Son fruto de un sistema patriarcal en donde la unión tradicional suele ser un negocio, un medio para crear alianzas o impedir que las propiedades y riquezas salgan del clan familiar en el caso del matrimonio exógamo.⁴⁷²

8.4. Las cualidades y los méritos para elegir la pareja⁴⁷³.

Tanto los hombres y las mujeres que quieren contraer matrimonio como su respectivas familias suelen meditar y tomar el casamiento muy en serio, porque un

entonces tiene todo el derecho de decidir por ella misma en el caso de su segundo matrimonio. Esta regla actúa como una protección extra del honor de una adolescente. Por otra parte, si el padre o el abuelo rechazan dar su consentimiento a una proposición de un hombre adecuado, entonces la muchacha puede dirigirse a un juez religioso, cuya decisión sustituirá la de su padre.

⁴⁷² En el Islam, aunque se tiene muy en cuenta la autoridad de los padres y el respeto y la obediencia que se les debe, se reconoce que tanto el hombre como la mujer son libres para elegir a sus futuras parejas.

⁴⁷³ Es conveniente recordar que está permanentemente prohibido que un musulmán se case con una mujer de una de las siguientes categorías: 1.- La esposa de su padre, divorciada o viuda, porque cuando una mujer se casa con el padre de un hombre adquiere el status de su madre; y esta prohibición es en consideración al honor y el respeto por el padre. Además, como esta prohibición no deja lugar a la atracción sexual entre el hijo y su madrastra, ambos pueden desarrollar una relación de respeto y honor. 2.- Su madre, incluyendo sus abuelas de ambos lados. 3.- Su hija, incluyendo sus nietas, hijas de su hijo o de su hija. 4.- Su hermana, incluyendo sus medias hermanas y sus hermanastras. 5.- La tía paterna, sin importar si es media hermana del padre o su hermanastra. 6.- La tía materna, sin importar si es media hermana de la madre o su hermanastra. 7.- La hija de su hermano, su sobrina. 8.- La hija de su hermana, su sobrina. 9.- La nodriza (madre de leche): Es vedado para un musulmán casarse con una mujer que lo ha amamantado durante su infancia, pues amamantar de ella la hace que sea como su propia madre, pues su leche ha entrado en la formación de sus huesos y su carne. El amamantamiento consciente o inconsciente produce sentimientos maternales en la nodriza y familiares del niño. 10.- Las hermanas de leche: Así como una mujer se convierte en madre de un niño por virtud del amamantamiento, también sus hijas se convierten en hermanas del niño, sus hermanas se convierten en tías del niño y así sucesivamente. El Profeta (B y P) dijo: "*Lo que es vedado por genealogía es vedado, también, por amamantamiento*", Citado por Al Bujari y Muslim. 11.- La suegra: Está permanentemente prohibido casarse con la madre de la esposa desde el momento en que el hombre entra en contrato matrimonial con la misma, sin importar si llegan a tener relaciones sexuales o no. El matrimonio en sí da a la suegra el mismo status de la madre. 12.- La hijastra: Un hombre no puede casarse con su hijastra (la hija de su mujer en un matrimonio previo) si ha llegado a tener relaciones sexuales con la madre de la chica, su esposa. Sin embargo, si un hombre divorcia a su esposa antes de haber tenido relaciones sexuales con ella, es posible para él casarse luego con su hija. 13.- La nuera. 14.- El Islam prohibió tomar a dos hermanas como esposas al mismo tiempo, porque el sentimiento de amor y hermandad que el Islam desea perpetuar entre las hermanas se perdería si una hermana compartiese el mismo marido con otra. Mientras que el Corán mencionaba lo concerniente a las dos hermanas, el Profeta (B y P) añadió: "*Un hombre no tomará en matrimonio a una mujer y su tía paterna a la vez, ni a una mujer y su tía materna a la vez*", Citado por Al Bujari y Muslim. También dijo: "*Si hacéis esto dañareis los lazos consanguíneos*", Citado por Al Bujari y Muslim. 16.- Una mujer politeísta (mushrika), que adora ídolos o asocia otras deidades a Dios, está también entre las mujeres prohibidas. Dios dice: "*No os caséis con mujeres asociadoras hasta que crean. Una esclava creyente es mejor que una asociadora, aunque ésta os guste más. No caséis con asociadores hasta que éstos crean. Un esclavo creyente es mejor que un asociador, aunque éste os guste más. Esos os llaman al Fuego, en tanto que Allah os llama al Jardín y al perdón si quiere, y explica Sus aleyas a los hombres. Quizás, así, se dejen amonestar*" El Corán Sagrado (2:221)

mal matrimonio suele tener consecuencias desastrosas en la sociedad palestina, que no siempre se limitan en el divorcio.

Desde el punto de vista de las enseñanzas islámicas sobre el matrimonio, el musulmán, sea hombre o mujer, no debe verse atraído por una persona superficial, sino que por el contrario prefiere una pareja con una personalidad islámica definida, independiente y practicante. Por eso debe tomar su tiempo para escoger a su compañero para toda la vida, aquel que tenga características islámicas que contribuirán a una vida conyugal estable y feliz.

Por consiguiente el musulmán no está interesado únicamente en la belleza física. Pero, y sin ignorar el aspecto físico, también busca la religiosidad, inteligencia, intelectualidad y buen comportamiento, siguiendo el consejo del Profeta Mahoma (La paz y bendiciones de Dios sean con él) cuando dijo:

"قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: تنكح المرأة لأربعة لجمالها ومالها وحسبها ودينها فاطفر بذات الدين تربت يداك. متفق عليه. "

"qál rasúl-il alláh sal-la alláhu 3alayhe wa sal-lam: "tunkahul-mar'atu le'arba3a, lejamálehá wa máleha wa hasabéhá wa dínehá, fadhfar bedhátéd-dín tarbat yadák".

"Se buscan cuatro características en una mujer con objetivos de matrimonio: Riqueza, linaje, belleza física o religión. Escoge por religiosidad, pues es más probable que sea un matrimonio estable". Lo relató Al-bukharí.

Esto se aplica también a las mujeres, es decir, una mujer sólo debe aceptar al hombre que está comprometido con la religión y que tiene un buen carácter. El Profeta (La paz y bendiciones de Dios sean con él) dijo:

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: "إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تقطوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير". رواه الترمذي.

"qál rasúl-il alláh sal-la al-láhu 3alayhe wa sal-lam:" 'edhá já'akum man tardún dínahú wa khuluqahú fazaw-wejúh el-lá taf3alúh takun fitnatun fil-arde wa fasádun kabír".

"Si se llega a usted para solicitar (a su hija) alguien que esté comprometido con la religión y cuya personalidad le agrada, entonces case (a su hija) con él, porque si no hace, sembrará fitnah (tribulación) en la tierra y corrupción generalizada." ⁴⁷⁴

Aunque la religiosidad debe ser la primera y más importante cualidad a la hora de escoger la pareja, esto no significa que se deba ignorar su belleza y atractivo físico, ya que el Profeta indicó la necesidad de que los futuros maridos y mujeres se conozcan personalmente antes de contraer matrimonio, para que uno de los novios no se encuentre casado sorpresivamente con una persona que encontrará poco atractiva.

⁴⁷⁴ Narrado por At-tirmidhii, 1084; clasificado como hasan por al-Albaani en Sahih At-Tirmidhi, 866.

وعن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أنه خطب امرأة فقال النبي صلى الله عليه وسلم " انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما ". رواه النسائي.

"3an al-mugira ben šu3bah-radeyal-láhu 3anhu- an-nahu khataba emra'a faqálan-nabey sal-la alláhu 3alayhe wa sal-lam "endhur elayhá faen-nahu ahrá 'an yu'dama baynakumá".

*Al-Mughirah Ibn Shu'bah dijo: Cuando me comprometí con una mujer en la época del Profeta, él me preguntó: "¿La has visto?" Yo le contesté: No. Entonces me dijo: "Ve y conócela, pues es más probable que encontréis amor y afinidad entre ambos".*⁴⁷⁵

En la sociedad palestina tradicional, la madre, a veces junto a la hermana mayor, sigue siendo en muchos casos la encargada de buscar esposas para sus hijos. Y en caso de que le guste una chica al hijo, es también la madre de éste quien inicia los primeros contactos con las mujeres de la familia de esta chica, en una visita que realiza a su casa, y que aprovecha también para ver a la presunta novia en persona.

La chica en cuestión, y con la excusa de servir el té o el café entra donde están reunidas las mujeres para saludar, y se sienta un rato, momento que aprovecha la posible futura suegra para comprobar la belleza de la niña entre otras cosas.⁴⁷⁶ A la vuelta a casa, la madre le presenta a su hijo un informe oral sobre el estado de la chica con la que pretende casarse. El consentimiento del hijo da lugar a lo que se llama "jáha", o sea, la delegación encargada de hacer la petición oficial de mano y que estaría encabezada por el padre del novio, y compuesta tradicionalmente por los hombres del clan.

El papel de la madre en este proceso se ve reflejado en muchos textos, de los cuales destacamos los siguientes:

"Y al atardecer, y después de cenar, el muchacho le dijo a su madre:

- Quiero que pidas la mano de la hija del rey."

Carrascosa (2003: 446)

"Era ¡y cuántas veces fue en la antigüedad del tiempo!, una mujer que no tenía más que un hijo. El hijo creció y cuando llegó a la edad del casamiento y el matrimonio, su madre le dijo:

- Hijo mío, quiero casarte para que me des una alegría antes de morirme.

Y fue, pidió la mano de una muchacha buena y lo casó con ella."

Carrascosa (2003: 584)

Hoy en día, los criterios que se consideran en busca de una pareja para contraer matrimonio han cambiado a gran escala, ya que el dinero y el buen estado económico se han convertido hoy en un imán para atraer a los pretendientes al matrimonio, y en

⁴⁷⁵ Transmitido por An-Nasâ'ii

⁴⁷⁶ Antiguamente, la madre hacía una serie de pruebas para comprobar el estado físico de la chica. Le daba por ejemplo una nuez para que lo rompa con los dientes, para demostrar que los dientes que tiene no son postizas. Le tiraba del pelo para asegurarse de que no llevaba peluca, y le pedía que anduviera para comprobar que no era coja.

el criterio decisivo a la hora de escogerlo, quitando protagonismo, de este modo, a otros criterios como la religiosidad, el atractivo físico, la descendencia noble, la virtud o incluso el amor.

8.4.1. El amor y el matrimonio en el refranero palestino.

El conservadurismo que todavía caracteriza a la sociedad palestina⁴⁷⁷, en contraste con el que viven otras sociedades árabes donde ha soplado un aire liberal, hace que los casos de matrimonios basados en el amor entre la pareja sean escasos sobre todo fuera de los centros urbanos, conclusión que viene reflejada el refranero palestino.

Afirma Ata (1986: 71) que "la mezcla libre entre jóvenes palestinos de ambos sexos, especialmente en lugares públicos, sigue siendo en gran medida ajena a la cultura palestina. Sin embargo, algo parecido se lleva a cabo en una escala limitada entre aquellas familias fincadas en las zonas urbanas, pertenecientes a la clase alta y cuyos miembros tienen algún que otro lazo con el mundo occidental."⁴⁷⁸ El estilo romántico occidental es, sin duda, imbuido en la literatura palestina, pero rara vez entre los hombres y mujeres que se casan entre sí, Ata (1986: 71). Berger (1962: 24)⁴⁷⁹ por su lado, ve que el matrimonio, y durante mucho tiempo, raramente haya sido consecuencia de una historia romántica.

Aun así, los sentimientos amorosos revelados suelen ser los del hombre. Además, el amor crece entre los cónyuges después de casarse como experiencia que nunca había vivido antes de contraer matrimonio:

389. الحب يبجي بعد الزواج

el-hub bġi ba3dez-zawáj

El amor viene después el matrimonio.

El amor se produce después del matrimonio.

(Fuente oral)

A pesar de que otras cualidades son las más valoradas a la hora de elegir el cónyuge, el refranero palestino recoge algunos refranes que relacionan entre el amor y el matrimonio.

390. اذا بدك تصون العرض و تلمه جوز بنتك للي عينها منه

edhá bed-dak tsún el-3ard wetlem-muh, jaw-wez bentak lal-lí 3ínhá men-nuh

Si quieres guardar y recoger tu 'ard, casa tu hija a quien su ojo de él

Si quieres proteger tu dignidad, casa a tu hija con quien ella quiera.

Un llamamiento a las familias para que garanticen el derecho de sus hijas a escoger marido y no imponerle un marido en contra de su voluntad.

⁴⁷⁷ El conservadurismo en la sociedad palestina se debe principalmente a la ocupación militar que padece desde más de seis siglos. Los palestinos sienten que su identidad nacional está amenazada por la ocupación, por lo tanto se aferrean a todos sus elementos.

⁴⁷⁸ Texto original en inglés: "Free mixing between young Palestinian men and women especially in public places, is still largely foreign to the Palestinian West Bank culture. Yet, something close to it has been taking place on a limited scale amongst urban, educated and upper-income families who have Western ties"

⁴⁷⁹ Berger, M.: (1962): *The Arab World Today*. New York, Garden City, (p.24).

(3alámeh, 2000:41) (Al-Haššāš, 1988:9) REPETIDO

Egipto (Taymúr, 624), **Siria**: (Al-Halabiyya, 2: 2953). Se cita el mismo refrán.

391. حبيبك اللي بتحبه و لو كان عبد أسمر
ḥabíbak el-lí betḥeb-buh wa law kán ʿabd asmar.
Tu querido quien quieres y aunque fue esclavo negro
Cásate con la persona de la que estás enamorada aunque fuera un esclavo negro
(Al-Haššāš, 1988: 100)

392. ان حبتك حية تحزم بيها
en- ḥab-batak ḥay-yeh ṭhaz-zam biha
Si ama tú serpiente cíñete con ella
Si te ama una serpiente, pues llévatela como cinturón
Corresponde a quien te ama independientemente de su condición.
Corresponder el amor que uno recibe.
(Al- Haššāš, 1988: 9)

393. إذا حبيبك ثور البسله أحمر
edhá ḥabíbak ṭhúr el-basluh aḥmar
Si querido tuyo toro, ponte para él rojo.
Si tu amante es un toro, vístete algo rojo para él.
Llamar la atención del amante.
(Abu Fardeh, 1994: 16)

394. ان عشقت اعشق قمر و ان سرقت اسرق جمل
en ʿšeqt eʿšaq qamar, wen saraq esreq jamal.
Si te enamoras enamórate una luna y si robas roba camello.
Si te enamoras enamórate de una luna, y si robas roba un camello⁴⁸⁰
Para esposa, elige le más guapa, y para robos, roba un camello
(Al-Haššāš, 1988: 100)

Egipto (Taymúr: 606), **Siria** (Al-Halabiyya, 1:1266) Se cita el mismo refrán. **Irak**: para enamorarse, enamórate de un príncipe, y para vestirse, seda. (At-Takrítí: 152).

395. من عشقتك لا تاخذيه و من طلقك لا ترديه
men ʿešqek lá tákhdih u men ṭal-laqek lá trud-dih
Quien se enamoró de ti no lo cojas, y quién te divorció no lo devuelvas
No te cases con aquel quien de ti está enamorado porque el amor no será eterno, ni aceptes volver con quien se divorció de ti, porque no habrá ninguna garantía de que no lo vuelva a hacer otra vez.
(Al- Haššāš, 1988: 23)

Siria (Al-Halabiyya, 1: 1151) **El Líbano** (Khalíl: 130), **Egipto** (Taymúr: 1903), **Kuwait**: (Al -Rúmí: 1293): se cita el mismo refrán. **Jordania**: (Al-3amad: 651): la que se casa con su amante, al primero año empieza su sufrimiento.

⁴⁸⁰ En la cultura árabe el camello es metáfora de lo valioso.

396. كل كره و اشرب كره و لا تعاشر كره
kul kuruh wešrab kuruh walá t3ášer kuruh
Come odio y bebe odio pero no convives odio
Come y bebe odio, pero no convives con odio.
No contraer matrimonio con quien está obligado a querer.
(Al- Haššāš, 1988: 12)

Irak, Kuwait, Siria, El Líbano, Egipto y La Península Arábiga (Al -Rúmí: 1971): se cita el mismo refrán.

397. كل شي عند العطار الا حبني بالغصب
kul ší 3endel-3at-t-ár el-lá hab-bní belgaseb
Toda cosa donde el droguero salvo ámame contra tu voluntad
El droguero vende medicamentos para todos los dolores menos para que amen a alguien por fuerza
El amor es una voluntad propia y no se puede forzar.
(Al- Haššāš, 1988: 11)

Jordania (Al-3amad: 125), **Siria y Egipto** (Al-Halabiyya, 1: 1269): se cita el mismo refrán.

398. الحب و الحبل مثل الركوب على الجمل
el-hub wel-habal methel-lerkúb 3alaj-jamal
El amor y el embarazo como montura sobre el camello
El amor y el embarazo no se pueden disimular igual que uno montado en el camello.El amor no se puede disimular
(Al- Haššāš, 1988: 15)

Siria (Al-Halabiyya, 1: 1809): **se cita el mismo refrán.** **Irak:** (At-Takrítí, 656), **Siria** (Al-Halabiyya, 1: 1809) **El Líbano** (Khalíl: 135): tres cosas no se pueden esconder: el amor, el embarazo y montar al caballo.

8.4.2. Las cualidades del marido en el refranero palestino⁴⁸¹

Una mujer, no debe fijarse en el lado físico del futuro marido según el refranero palestino, pues lo que debe ser evaluado de un hombre son otras cualidades entre las cuales su decencia y su poder económico.

La crítica situación económica que experimentan desde hace décadas los territorios palestinos ha contribuido, junto a otros motivos, de manera notable a que el dinero sea, en algunos casos, el motor del casamiento independientemente de la afinidad de

⁴⁸¹ Mientras un musulmán tiene permitido casarse con una mujer cristiana o judía, una musulmana no tiene permitido casarse con un hombre cristiano o judío. Hay muchas conocidas razones para esta diferencia. Primero; el hombre en la cultura árabo-islámica es la cabeza del hogar, el que mantiene a la familia y es responsable por su esposa. Y, mientras el Islam garantiza la libertad de credo y práctica a la esposa judía o cristiana de un musulmán, respetando sus derechos de acuerdo a su propia fe, se teme que otras religiones como el judaísmo y el cristianismo, no garantizan a la esposa de una religión diferente la libertad de credo y práctica religiosa ni le respetan sus derechos.

edad entre los contrayentes. En Shabaan (2003), *mujeres árabes hablan de sus vidas*, una de las protagonistas palestinas se dirige a la autora diciéndole:

“Mira, querida niña: mi propia hija está casada con un rico Saudí que es treinta años mayor que ella, y, pese a ello, es feliz con él. Lo importante para la mujer creo yo, es asegurar sus derechos del matrimonio; ella podría hacer que el hombre le construya un piso y que le ponga una cuantiosa suma de dinero en su cuenta bancaria, y después dejar que se vaya al infierno”. (Shabaan, 2003:54)

Los refranes, por su parte, se pronuncian en nombre de las chicas aspirantes al matrimonio dando a conocer sus exigencias a la hora de elegir su esposo. En este sentido la belleza a pasa a segundo plano, la mujer prefiere casarse en primer grado con un hombre rico independientemente de la diferencia de edad.

399. الرجال مخابر مش مناظر

er-rjál makh-aber meš manádher

Los hombres sentidos no apariencias

Lo que vale en un hombre es su moralidad y buen comportamiento, nunca su aspecto físico

(Al-Ḥaššāš, 1988: 140)

Irak, Kuwait y La Península Arábiga (At-Takrítí, 1053) **Qatar** (Al-Merri: 107): se cita el mismo refrán. **Jordania**: los hombres no se miden por cántaros. (Al-3amad: 52)

400. خذي شايب يدلحك و لا تاخذي شاب يلوعك

khudhí šāyib yidal3ek walā takhdh'i šāb ylaw3ek

Coge un canoso te mima, y no cojas un joven te atormenta

Cásate con un hombre mayor que te cuida y no con un joven que te hace sufrir

(3alámeh, 2000:17)

La misma idea la tenemos presente en el siguiente proverbio:

401. خذي ختيار يدللك و لا تاخذي شاب يدللك

khudhí khetyár ydal-lelek walā tákhdhí šáb ydhal-lelek.

Coge un mayor de edad te mima, y no cojas un joven te humilla

Cásate con un hombre mayor que te cuida y no con un joven que te hace sufrir

(3alámeh, 2000:17)

402. اللي معاه فلوسه بنت السلطان عروسه

el-lí ma3áh flúsuh bentes-sultán 3arúsuh

Quien tiene su dinero, hija del sultán su novia

Tener dinero facilita contraer matrimonio con las más deseadas como esposas

(Al-Ḥaššāš, 1988: 36) REPETIDO

Siria (Al-Ḥalabiyya, 1: 1182), **Jordania** (Al-3amad: 519) Se cita el mismo refrán. **El Líbano**: Quien paga mucho dinero, la hija del sultán será su mujer. (Al-Ḥalabiyya, 2: 4346) **Irak**: el dinero conduce a la novia. (Al-Ḥaššāš, 1988: 36) **Egipto**: Por tu dinero hasta la hija del sultán es tu novia. (Taymúr: 805)

La falta de homogeneidad de las ideas que reflejan los refranes salta a la vista de nuevo. En los refranes que presentamos avisan a la mujer de que descarte a los mayores a la hora de escoger el marido, porque los jóvenes son la garantía de la felicidad y de una vida más sólida y más duradera:

403. تجوزي من السوق و لا تتجوزي مال في الصندوق
tjaw-wazí menes-súq walá tetjaw-wazí mál bes-sandúq

Cásate del mercado⁴⁸² y no te cases dinero en la caja

Más vale un marido joven pobre trabajador en el mercado, que un viejo rico

(3alámeh, 2000:78) REPETIDO

Líbano: más vale tener un joven trabajador que un pendiente en la caja. (Ya3qúb: 63).

Túnez: la mujer escapa de las canas, igual que escapa la cabra del lobo. (Al-Khamírí: 2070). El refrán anterior tiene otra versión aunque transmite un mensaje idéntico:

404. شب بالسوق و لا مال بالصندوق

šab bes-súq walá mál bes-sandúq

Joven en el mercado y no dinero en la caja

Más vale casarse con un joven pobre que un viejo rico.

(Al-Haššāš, 1988: 58)

El Líbano: más vale tener un joven trabajador que un pendiente en la caja. (Ya3qúb:

63). **Túnez:** la mujer escapa de las canas, igual que escapa la cabra del lobo. (Al-Khamírí: 2070).

405. خذي أبو حيلة و لا تاخذي أبو ذخيرة

khúdhí abú hīleh walá takhdhí abú dhakhíreh

Coge padre de fuerza y no cojas padre de munición (riqueza)

Cásate con un joven fuerte, no con un viejo rico

(3alámeh, 2000:18)

El Líbano: más vale tener un joven trabajador que un pendiente en la caja. (Ya3qúb:

63). **Túnez:** la mujer escapa de las canas, igual que escapa la cabra del lobo. (Al-Khamírí: 2070).

406. خذي اللي يشيل خرقتك و لا تاخذي اللي تشيلي عباته

khúdhí el-lí yšil khereqtek walá tákhdhí el-lí tšilí 3abátuh

Coge quien lleva tu pañuelo y no cojas quien llevas su *3abāi*⁴⁸³

Más vale casarse con un joven que te cuide que con un viejo que cuides de él

(3alámeh, 2000:18)

⁴⁸² Un hombre del mercado es una metáfora que hace alusión a un hombre capaz de moverse y trabajar.

⁴⁸³ Manto o capa que llevaban los hombres árabes mayores sobre la tónica. Sigue en uso sobre todo en la región del Golfo Árabe, y es prenda típica de los beduinos de Oriente Medio.

8.4.3. Las cualidades de la esposa

Justo como una esposa debería buscar un esposo recto, rico, honrado, así también un hombre debería considerar los mismos criterios cuando decide escoger una esposa con la que pueda alcanzar felicidad, tranquilidad y estabilidad, y con la que pueda constituir un hogar agradable y seguro para criar hijos piadosos, sanos e inteligentes.

Podemos empezar afirmando que las características y las cualidades de la mujer ideal a los ojos del hombre y como vienen manifestadas en el refranero son más o menos los mismos que convence a la mujer de casarse con un hombre y no con otro, con la clara diferencia de que el aspecto físico en el caso de la mujer vuelve al protagonismo junto a la castidad y la honradez dejando en segundo plano cualidades como la educación, la riqueza y la diligencia en las faenas domesticas.

En total, son las siguientes las cualidades de la mujer a las que dedica el hombre serias meditaciones antes de contraer matrimonio y que han venido reflejadas en el refranero:

8.4.3.1. El compromiso religioso

Para evitar choques culturales, es muy recomendable que la mujer sea musulmana. En el Corán leemos:

"وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجَبُكُمْ أَوْلَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ." البقرة، 221.

"walá tankehúl-mušrekát hat-tá yu'men, wala'amatun m'umenatun khayrun men mušrekaten wa law a3jabatkum, walá tankehúl-mušrekín hat-tá yu'men'u wa la3abdun m'umenun khayrun men mušreken wa law a3jabakum, 'ulá'eka yad3ún elan-nár wal-láh yad3ú elaj-jan-nate wal-magfira be'edhneh wa yubay-uen áyátehe len-nás la3al-lahum yatadhak-karún".

"No os caséis con mujeres asociadoras hasta que crean. Una esclava creyente es mejor que una asociadora, aunque ésta os guste más. No caséis con asociadores hasta que éstos crean. Un esclavo creyente es mejor que un asociador, aunque éste os guste más." El Corán, 2: 221.

407. اللّٰي مَا يَأْخُذُ مِنْ مَّوْتٍ بِعَلْتِهِ

el-lí má yákhudh men meltuh ymút b3eltú.

El que no coge de religión suya, muere en enfermedad suya

El que no se casa con una de su religión, sufrirá y morirá fastidiado.

(Al-Haššāš, 1988: 67)

Siria (Al-Halabiyya, 2: 4388) El Líbano (Khalíl: 63), Irak (Al-Haššāš, 1988: 67): se cita el mismo refrán.

El Islam no recomienda que los hombres se casen con mujeres no musulmanas. Si pasa, deben ser monistas, o sea, cristianas o judías, por lo tanto un varón musulmán no puede contraer matrimonio con una budista por ejemplo. Al otro lado, para la mujer queda prohibido generalmente el casamiento con un hombre que no abrace la fe islámica.

8.4.3.2. La edad

408. احذر النساء قبل العشرين و اتركهن بعد الأربعين
ehdhar en-nesá qablel-3ešrín wetrekhen ba3del-arb3ín
Cuidado las mujeres antes los veinte y déjalos después de los cuarenta
A los ojos del hombre, la edad ideal de la esposa es entre los veinte y los cuarenta
(Al-Haššāš, 1988: 61)

409. تذبل الوردة و ريحتها فيها
tedhbal el-wardeh u riḥethá fihá
Se marchita la flor y so olor en ella
La flor mantiene su olor aunque se marchite. Se cita para abogar por el matrimonio con las mujeres que guardan su belleza a pesar de su edad avanzada
(Al-Haššāš, 1988: 73)

Egipto: se cita el mismo refrán. (Taymúr: 587). **Jordania:** La flor marchitada guarda su olor. (Al-3amad: 133). **Siria:** Si se marchita la flor, guarda su olor. (Al-Halabiy-ya, 2:4725).

8.4.3.3. El buen linaje:

410. خوذ بنت الأصول و لا تاخذ بنت القصور
khúdh bent el-uṣúl walá tákhudh bent el-qṣúr.
Coge hija de orígenes y no cojas hija de palacios
Más vale casarse con una mujer de buen linaje que con una mujer rica
(3alámeh, 2000:14)

Egipto: Cásate con la bien nacida, aun que esté sobre una estera. (Ruiz Moreno: 228)

411. خوذ المليح بتستريح
khúdh lemlíḥ btestariḥ
Cásate con un buen hombre y descansaras
Quien buena mujer tiene, seguro va seguro viene
(3alámeh, 2000:17)

Egipto: Cásate con la bien nacida, aun que esté sobre una estera. (Ruiz Moreno: 228)

412. على صيت أبوها بتواردوها
3alá sít abúha betwaradúhá
Sobre la fama de su padre se la aparecen
La buena fama del padre sobrevalora a sus hijas y hace que la gente
Pretenda casarse con ellas
(Abu Fardeh, 1994: 141)

413. اللي ما بنفقوها خدودها بنفقوها جدودها

el-lí má benfeqúha khdúdhá benfeqúha jdúdhá

Quien no la venden fácilmente sus mejillas la venden fácilmente sus abuelos

A quien no la piden en matrimonio por no ser hermosa, lo hacen por la nobleza y la buena fama de su familia

(Abu Fardeh, 1994: 40)

Libano: Se cita el mismo refrán. (Ya3qúb: 156).

Irak: Quien no se casa por sus mejillas (hermosura) se casa por sus abuelos (buen linaje). (Al-Haššāš, 1988:25). **Siria:** No busques sus mejillas rojas, sino que pregunta por el origen de sus abuelos. (Al-Halabiyya :676)

414. اللي ما تزينها خدودها تزينها جدودها

el-lí má tzay-yenhá khdúdhá tzay-yenhá jdúdhá

Quien no la adornan sus mejillas, la adornan sus abuelos

La falta de belleza de una mujer siempre es compensada por su buen linaje

(Al-Haššāš, 1988: 25)

Libano: Se cita el mismo refrán. (Ya3qúb: 156).

Irak: Quien no se casa por sus mejillas (hermosura) se casa por sus abuelos (buen linaje). (Al-Haššāš, 1988:25). **Siria:** No busques sus mejillas rojas, sino que pregunta por el origen de sus abuelos. (Al-Halabiyya :676)

415. إسأل عن الأصل قبل الفصل

esal 3an elasel qablel fašel

Pregunta sobre el origen antes los detalles.

Pregunta por el origen de la novia antes de entrar en los detalles de la boda.

El buen linaje es uno de los criterios para elegir a la futura esposa.

(Abu Fardeh, 1994: 17)

Irak: Quien no se casa por sus mejillas (hermosura) se casa por sus abuelos (buen linaje). (Al-Haššāš, 1988:25). **Siria:** No busques sus mejillas rojas, sino que pregunta por el origen de sus abuelos. (Al-Halabiyya :676)

416. خذ الأصيلة و نام على الحصيرة

khudh el-ašīleh u nám 3al-ħašīreh

Coge la de origen puro y duérmete sobre la estera

Cásate con la de buen linaje, aunque sea tan pobre que no tenga otra cosa donde dormirse que una estera.

(Al-Haššāš, 1988: 19)

El Libano (Ya3qúb: 62), **Túnez** (Al-Khamírí: 779) Se cita el mismo refrán. **Egipto:** Cásate con la bien nacida, aun que esté sobre una estera. (Taymúr: 1126) **Irak:** Cásate con la bien nacida, y siéntate sobre una estera. (At-Takrítí, 1:87).

417. خذ الأصايل و لا تهاب الفصايل

khudh el-ašáyel walá tháb el-fašáyel

Coge las de origen puro y no temas las condiciones del matrimonio

Cásate con las de origen puro aunque su familia ponga condiciones difíciles y pida una dote muy alta

(Al-Haššāš, 1988: 20)

El Líbano (Ya3qúb: 62), **Túnez** (Al-Khamírí: 779) Se cita el mismo refrán. **Egipto**: Cásate con la bien nacida, aun que esté sobre una estera. (Taymúr: 1126) **Irak**: Cásate con la bien nacida, y siéntate sobre una estera. (At-Takrítí, 1:87).

418. القرش عمره ما غطى على الشرش
el-qereš 3umruh má gat-tá 3alašereš

La piastra nunca cubrió la raíz

Las riquezas nunca hacen un buen linaje.

El criterio del tener buen linaje es más importante que el de ser rico a la hora de casarse.

(Fuente oral)

8.4.3.4. Obedecer al marido⁴⁸⁴

419. ثلاث بتطول العمر: الدار الوسيعة والمرّة المطيعة والفرس السريعة

thaláth bet-tawel el-3umur: ed-dár lews-i3a wel maral-muṭi3a welfaras-sari3a

Tres cosas alargan la vida de (de un hombre): una casa amplia, una mujer obediente, y un caballo rápido

(Al-Haššāš, 1988: 100) REPETIDO

Irak: (At-Takrítí: 655) **Jordania** (Al-3amad: 807), **Siria** (Al-Halabiyya, 1: 529) Se cita el mismo refrán. **España**: La mujer casta, obedeciendo manda (Marín, 248)

8.4.3.5. El decoro, el pudor y la honradez.

Muchos de los conceptos metafóricos estructuran nuestras actividades cotidianas y la manera en la que percibimos, pensamos y actuamos, es el caso que se muestra en el dicho siguiente:

420. أظهر من حمام مكة

aṭhar men ḥamám mak-keh

Más pura que las palomas de la Meca

Una mujer compara con “las palomas de la Meca” es una mujer muy honrada.

(Fuente Oral)

Según Lakoff y Johnson (1986: 78) el simbolismo cultural y religioso constituye un caso especial de metonimia. Dentro de la cristiandad, por ejemplo, existe la metonimia paloma por el Espíritu Santo. Como es característico en las metonimias este simbolismo no es arbitrario. Se fundamenta en la concepción de la paloma en la cultura occidental y en la concepción del Espíritu Santo en la teología cristiana. Hay una razón por la que la paloma es el símbolo del Espíritu Santo y no, por ejemplo, el pollo o el avestruz.

⁴⁸⁴ Mientras la obediencia de la esposa al marido es una de las cualidades más en una esposa a los ojos de la cultura tradicional en la cultura palestina, y árabe en general, son muchos los dichos y proverbios, como veremos en capítulos posteriores, que ridiculan al hombre que obedece a su mujer o toma en consideración sus consejos y opiniones a la hora de la toma de decisiones relacionadas con la vida familiar. El dialecto palestino reserva el sustantivo *arnab*, conejo, para la figura conocida en la lengua española como el hombre *calzonazo*.

La paloma se concibe como hermosa, amistosa, amable, y por encima de todo pacífica. Como pájaro, su hábitat natural es el cielo, lo que metódicamente representa el cielo, el hábitat natural del Espíritu Santo. La paloma es un ave que vuela con gracia, planea tranquilamente, y característicamente se le ve venir del cielo y posarse sobre la tierra, entre la gente.

Un ejemplo claro de este simbolismo religioso es el hecho de que una mujer honrada se suela comparar según la tradición oral vigente en la sociedad palestina con “las palomas de la Meca” que para los musulmanes representan lo puro, lo sagrado y lo moral debido a su vinculación con la ciudad de la Meca, la más importante y más sagrada en el Islam.

421. البنت بلا أخلاق دالية بلا أوراق
el-benet balá akhláq dályeh balá awráq

La hija sin morales, vid sin hojas

Las chicas sin honor, o sea comportamiento moralmente correcto, son como la vid sin hojas

(3alámeh, 2000:57)

422. زينة البنت حسن الأدب مو ليس الذهب
zinitel-benet husnel-adab mú lebsedh-dhahab

Adorno la hija la buena moral no llevar puesto el oro

No es llevar oro lo que embellece a las hijas sino aferrarse a los buenos modales

(3alámeh, 2000:66)

423. البنت الحرة زي الذهب في الصرة
el-benet el-hur-ra zayedh-dhahab fis-sur-rah

La mujer libre, como el oro en el portamonedas

Una hija decente y decora es igual de valiosa que el oro atesorado

(Abu Fardeh, 1994: 21)

424. البنت المربية ذهبية مخبئية
el-benet lemrabay-yeh dhahabeh mkhab-bayeh

La hija educada, oro escondido

O sea, una hija bien educada es como el oro escondido; cuando más lo necesites lo vas a tener.

(3alámeh, 2000:13)

8.4.3.6. Inteligencia y la diligencia en las faenas del hogar.

425. العقل زينة و اللي بلاه حزينة
el-3aqel zíneh wel-lí baláh hazíneh

La mente es adorno, quien sin ella triste

La mujer que no es juiciosa sufre mucho porque su capacidad a traer el hombre es limitada

(3alámeh, 2000:13)

426. الشاطرة بتغزل برجل حمار

eš-šátra btegzal brejel hmár

La hábil hila con pata burro

Un hacendosa hábil hila con la pata de un burro

(Al-Haššāš, 1988:130) REPETIDO

Jordania: una (mujer) hacendosa hila con un hueso. La que no enciende un fuego a partir de una chispa, tenerla en casa es una pérdida. (Al-3amad, 292, 486). **Egipto:** La hacendosa hace sus deberes y la torpe pide ayuda a sus vecinas. (Taymúr: 1645).

427. المرة المشمرة تاكل اللقمة المقمرة

el-mara lemšam-marah tákulel-lugmeh lemqam-mara

La mujer arremangada come el bocado tostado

La mujer activa come buena comida

(3alámeh, 2000:137) REPETIDO

Jordania: una (mujer) hacendosa hila con un hueso. La que no enciende un fuego a partir de una chispa, tenerla en casa es una pérdida. (Al-3amad, 292, 486). **Egipto:** La hacendosa hace sus deberes y la torpe pide ayuda a sus vecinas. (Taymúr: 1645).

8.4.3.7. La belleza física

En relación al aspecto físico resulta demasiado complicado determinar el perfil femenino más apreciado en el refranero. Hay sin embargo una unanimidad respecto el color de la piel, ya que son las blancas las más apreciadas:

428. خوذ البيضة و لو كانت مجنونة

khúdh el-bída u law kánat majnúneh

Coge la blanca aunque fuera loca

Más vale casarse con una mujer de piel blanco aunque sea loca

(Al-Haššāš, 1988:71) , (3alámeh, 2000:15)

Jordania: la blancura es la blancura del honor. (Al-3amad: 180).

Las mujeres negras recurrían a cosméticos u otros recursos a su alcance para tener una tez blanca, una cualidad que esperaban obtener ansiosa y amargamente:

429. يا ريتني بيضة و إلي بربور و الجمال عند الرجال مقبول

yá rítní bída wel-lí barbúr wej-jamál 3ender-rjál maqbúl.

Ojala fuera blanca y tengo mocos y la bella para los hombres es aceptada

La belleza de la mujer hace que el hombre la perdone sus defectos

(3alámeh, 2000:15)

430. سمرة و نعشة و لا بيضة و دفشة

samra w negšeh walá bída u defšeh

Más vale negra y graciosa que blanca y antipática

Más vale casarse con una negra y graciosa que con una blanca y antipática

A la hora de casarse hay que anteponer la belleza interior a la exterior.

(Fuete oral)

431. ان كانت بيضة من بختك، وان كانت سمرة زي امك واختك

en kánat bída men bakhtak, w en kánat samra zay um-mak u ukhtak
Si es blanca, que afortunado, y si es negra, como madre tuya y hermana tuya
Si la mujer con la que te casas es blanca, pues que buena suerte, y si es negra, trátala
como si fuera tu madre o tu hermana, o sea, está prohibido casarse con ella.
(Fuete oral)

432. مثل نقطة بمصحف
methel nuqtah bmushaf
(Una mujer es) Como punto en Corán
Se cita para referirse a una mujer muy hermosa
(Fuente oral)

Otro ejemplo de metonimia basado en el simbolismo religioso lo encontramos en el refrán anterior donde se identifica la hermosura de las mujeres con otro de los símbolos de la religión musulmana, en este caso el Corán.

433. ان عشقت اعشق قمر و ان سرقت أسرق جمل
en 3šeqt e3šaq qamar, wen saraq esreq jamal.
Si te enamoras enamoraste de una luna, y si robas roba un camello
Para esposa, elige le más guapa, y para robos, roba un camello
(Al-Ḥaššāš, 1988:8) REPETIDO

Egipto (Taymúr: 606), **Siria** (Al-Ḥalabiyya, 1:1266) Se cita el mismo refrán. **Irak**:
para enamorarse, enamórate de un príncipe, y para vestirse, seda. (At-Takrítí: 152).

434. خوذ الحلو و اقعده قبله و ان جعت شاهد جماله
khúdh el-ḥelú weq3ud qbáluh wen ju3et šáhed jamáluh
Coge la guapa y siente enfrente de él y si tienes hambre mira su belleza
La hermosura de la esposa nos alivia los momentos difíciles
(3alámeh, 2000:15)

435. حلاوة الزين الميسم و العين
ḥaláwet ez-zín el-mabsam wel-3ín
La belleza de la hermosa, la boca y el ojo
Lo que debe llamar la atención en una mujer son la boca y el ojo
Criterios de la belleza femenina.
(Al-Ḥaššāš, 1988:73)

436. سنانها زي اللولو
snánha zayel-lúlu
Dientes tuyas como las perlas
Tener una mujer los dientes como las perlas.
Para referirse a unos dientes blancos y bonitos.
(Fuente oral)

437. زينة الزين، الحاجب و العين
zínat ez-zín, el-ḥájb wel3ín
Bello el bello, la ceja y el ojo.
Lo más hermoso de una mujer es la ceja y el ojo.
Criterios de la belleza femenina.

(Fuente oral)

Al mismo tiempo el refrán avisa de no perdonar en la mujer el mal carácter por el único hecho de ser guapa:

438. من برة وردة و من جوا قرده
men bar-rah wardeh u men juw-wah qerdeh

De fuera flor y de dentro mona

Las apariencias engañan, por lo tanto el interior de la mujer es igual de importante que su exterior

(3alámeh, 2000:216)

En la cultura palestina la luna es un símbolo de belleza. Expresiones fraseológicas como مثل القمر *methlel qamar*, (como la luna) y مثل البدر *methlel bader* (como la luna llena), y بتقول للقمر اختفي تاقد محلك , *betqul lelqamar ekhtafi taq3ud mahal-lak* (*dice a la luna: Desaparece para que yo me ponga en tu lugar*), قمر أربعطعش *qamar arba3ta3eš* (luna catorce, o sea la luna llena de la noche décimo catorce del mes árabe), son demasiadas frecuentes en el dialecto palestino:

"Y su madre y su padre volvieron a los baños y vieron una chica muy guapa, tan guapa como el halo de la luna..."

Carrascosa (2003: 335)

"El padre fue al palacio, y allí encontró esclavos y esclavas, pasó a un gran salón y en el trono estaba sentado un muchacho tan hermoso como la luna llena."

Carrascosa (2003: 346)

*"El rey tenía una hija tan hermosa que decía a la luna:
- !Desaparece para que yo me ponga en tu lugar!"*

Carrascosa (2003: 419)

"Y su puso a andar hasta que llegó al palacio. Y cuando iba subiendo al palacio, una muchacha que era como la luna en la noche catorce, empezó a llamarlo."

Carrascosa (2003: 626)

El refranero avisa de la dejarse engañar por las apariencias, y subraya la importancia de anteponer la belleza interior a la exterior:

441. جمال بلا طهارة صحن ذهب عليه فارة
jamál balá tahara sahen dhahab 3alih farah

Belleza sin castidad plato oro sobre él rata

La belleza sin castidad para la mujer es como un plato de oro con una rata dentro.

Para una mujer, la belleza moral debe valer más que la belleza física.

(3alámeh , 2000: 59)

8.4.3.8. La riqueza

442. بنت الغني غنية و بنت الفقير فقيرة

bentel-ganí ganey-yeh u bentel faqír faqíreh

Hija de rico rica, e hija de pobre pobre

Contraer matrimonio con mujeres ricas

(3alámeh, 2000:14)

443. جوزوا الفقيرة للفقير بيكثروا الشحادين

jawzú el-faqír lal-faqíreh bektharúš-šahádín

Casad la pobre con el pobre aumentan los mendigos

Los pobres deben buscar matrimonio con una mujer rica

(Abu Fardeh, 1994: 94)

444. مرة غنية أحسن من حمولة مهريّة

mara ganey-yeh aḥsan men ḥamúleh mahrey-yeh

Mujer rica mejor que un clan desgastado

Más vale tener una esposa rica que un clan pobre

(Abu Fardeh, 1994: 192) (Al-Ḥaššāš, 1988:53)

La Península Arábiga: Ojala que me case un una mujer rica. (Al-Jhímān, 9: 6968)

445. اللي معها فلوس يجيها الف عريس، لو وجهها مثل النسائيس

el-lí ma3ha flús yjihá alf 3arís, law wejeh-ha methen-nasánís

La que tiene dinero se la vienen mil novio, aunque su cara como las monas

El dinero embellece a las más feas a los ojos de aspirantes a casarse

(Al-Ḥaššāš, 1988:53)

Argelia: La leche cubre los defectos de la vaca. (Al-Ḥaššāš, 1988:53)

8.4.4. Cualidades ajenas a presunta esposa

Una hija será lo que la madre haga de ella y los valores que le transmita irán encaminados para formar una buena madre y esposa porque estas son las cualidades que un hombre busca en una mujer, por lo tanto algunas paremias insisten en la importancia de elegir una esposa cuya madre representa la imagen ideal de la mujer:

446. خوذ المجنونة بنت العاقلة و لا تأخذ العاقلة بنت المجنونة

khúdh el-majnúneh bent el-3áqleh walá tákhudh el-3áqleh bent el-majnúneh

Coge la loca hija la juiciosa y no cojas la juiciosa hija la loca

Más vale que te cases con una loca cuya madre pueda razonar que una madura cuya madre esté loca

(3alámeh, 2000:16)

En el siguiente refrán se recomienda casarse con una mujer cuya madre esta muerta o que por lo menos viva lejos de ella, en alusión a la influencia, mala en la mayor parte de los casos, que puede tener la suegra en la vida de ésta.⁴⁸⁵

447. لا توخذ حماره و إمها بالحارة

lá tákhudh ḥmárah u em-mhá fil-hára

No cojas burra y su madre en el barrio

⁴⁸⁵ Sobre la imagen de la suegra en la paremiología palestina hablamos más adelante.

Procura no casarte con una mujer cuya madre vive cerca aunque te casaras con una burra
(Al-Haššāš, 1988:169)

Son escasas las paremias en las que la mujer prefiere la soltería a un mal casamiento:

448. العزوبية و لا الجيزة الرديية
el-3zúbey-yeh walá el-jízeh er-radey-yeh
La soltería y no el casamiento malo
Más vale quedarse soltero que contraer mal matrimonio
(Abu Fardeh, 1994: 61) (3alámeh, 2000:17)

Egipto: Más vale soltería que matrimonio de villanía. (Ruiz Moreno: 263).

449. الرملة البهية و لا الجيزة الذهبية
el-ramleh el-bahey-yeh waláj-jízeh er-radey-yeh
Viudez bella y no matrimonio catastrófico.
Más vale ser viudo feliz que marido triste.
Quedarse viudo es mejor una vida matrimonial catastrófica.
(Abu Fardeh, 1994: 26)

450. ابرك لياليك لا حرمة و لا ولد ليك
abrak layálik lá hürmeh walá walad lík
Más bendita tus noches no mujer no hijo para ti
Con quedarse soltero te ahorras los problemas y los sufrimientos que te podrían causar tu mujer y tus niños.
(Abu Fardeh, 1994: 51)

8.5. Casarse entre parientes. El matrimonio carnal en la sociedad palestina. ⁴⁸⁶⁴⁸⁷

Argumenta Jaques Berque (1964: 256)⁴⁸⁸: "*otra costumbre que proviene de un fondo común de instituciones observable ya antes del Islam, ha desbordado el mundo beduino, pues constituye en el mundo ciudadano un rasgo de aristocracia. Se trata del "matrimonio preferencial" que califica al hijo del tío paterno para la obtención, valga la expresión, de su prima.*"

Más tarde añade Berque (1964: 275): "*En efecto, el matrimonio con la "hija del tío" no amplía el círculo familiar y no anuda un circuito en cambio. Las relaciones de parentesco siguen siendo sistema cerrado. En la medida en que se apegan a ello, los árabes se apartan de reglas de alianza tan difundidas que se ha podido ver en su principio exogámico el añadido elemental de la sociedad a la naturaleza.*"

⁴⁸⁶ Dentro de la cultura palestina se ha producido un consenso de que el matrimonio entre parientes es definitivamente preferible a un homólogo exogámico. En la "Tierra Santa" el matrimonio entre parientes de sangre se registró a ser muy apreciado ya en el siglo II, y "la proximidad de la relación de la que es más apreciado". No es de extrañar, porque las relaciones de sangre entre miembros de una familia numerosa son bastante complejas de todo el Oriente Medio que se denominó una "cultura de parentesco"». Ata, 1986: 60.

⁴⁸⁷ Véase también Ayoub, M (1959): "Parallel cousin marriage and endogamy: A study in sociometry" Swja 15, (pp. 266-275)

⁴⁸⁸ Jaques Berque (1964): *Los árabes de ayer y de mañana*. México. Fondo de Cultura Económica. 256

Según Ata (1986: 60) la práctica de mantener los lazos familiares a través del matrimonio carnal "ha sido común en la mayoría de las culturas del Medio Oriente desde los primeros días de la civilización."

Para Hanan (2003), *"Entre los árabo-musulmanes, especialmente en las comunidades rurales y tradicionales y en la Península Arábiga, el modelo preferido de matrimonio es aquel contraído con un primo primero o segundo. De hecho, el matrimonio con los familiares está en aumento. En promedio, alrededor de un tercio de todos los matrimonios se celebra entre primos o entre personas que pertenecen al mismo grupo de parentesco"*.⁴⁸⁹

Dentro de la cultura palestina, ha habido un consenso de sentimientos y opiniones de que el matrimonio entre parientes es definitivamente preferido a uno exógamo. En el matrimonio entre parientes de sangre en «Tierra Santa» era altamente valorado en el siglo II, y cuanto más estrecha era la relación, más apreciado fue este tipo de matrimonio. No es de extrañar, porque las relaciones de sangre entre los miembros de cualquier familia extensa son muy complejas, la cultura de todo el Oriente Medio, es denominada como "cultura de parentesco". Ata (1986: 60)⁴⁹⁰

En esta sociedad, la endogamia puede ser vista como un complemento necesario del sistema social definido por la familia patriarcal, ya que combina los dos grandes polos de la relación en la sociedad (*hasab*) descendencia y (*nasab*) parentesco de matrimonio bajo un mismo techo. La endogamia sirve bien para los fines de la familia, ya que garantiza maridos para las hijas y esposas para los hijos. Presumiblemente, esta práctica forma el matrimonio ideal, ya que ejerce una atracción positiva hacia la armonía familiar. Citando a Muhawi y Kanaana (2001:16):

*"Cuando un hombre se casa con su prima hermana, él no trae una desconocida a casa que por lo tanto, se piensa, que ella compartirá sus intereses económicos. Debido a que la identidad de ambos se deriva de la misma fuente patrilínea, no será fácil para él divorciarse de ella. Incluso cuando no están vinculados por lazos de sangre, los maridos y las esposas se dirigen unos a los otros como "primo" (*iben 3am-mí* y *bent 3am-mí*, "hijo de mi tío paterno" y "hija de mi tío paterno"), y de los padres de la pareja "*3am-mí* (tío paterno mío) y *mart 3am-mí* (la esposa de mi tío paterno)."*⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Texto original en inglés: "Among Muslim Arabs, especially in rural and traditional communities and in the Arabian Peninsula, the preferred pattern of marriage is to a first or second cousin. In fact, marriage to relatives is on the rise. On average, about a third of all marriages are between cousins or someone in the same kin group."

⁴⁹⁰ Texto original en inglés: "Within the Palestinian culture, there has been a consensus of feeling and opinions that marriage between relatives is definitely preferred to an exogamous counterpart. In the 'Holy Land' marriage between blood relatives was recorded to be much esteemed as early as the second century; and 'the nearer the relationship the more highly it is esteemed'. Not surprisingly, because blood relations between members of any large family are quite complex the whole of the Middle East was termed a 'Kinship culture'."

⁴⁹¹ Texto original en inglés: "When a man marries his first cousin, he is not bringing a stranger into the house; she will therefore, it is thought, share her husband's economic interest. Because both derive their identity from the same patrilineal source, it will not be easy for him to divorce her. Even when they are not related by blood, husbands and wives address each other as "cousin" (*ibin `ammi* and *bint `ammi*, or "son of my father's brother" and "daughter of my father's brother") and each other's parents as *`ammi* (uncle) and *mart `ammi* (uncle's wife)."

Aunque se dice que casarse con parientes trae una degeneración biológica de la cual padecerán los hijos, los matrimonios entre consanguíneos se producen frecuentemente dentro de las sociedades árabes. Las ventajas de casarse con parejas alejadas genéticamente se resumen en ampliar y fortalecer la red de relaciones sociales entre sus respectivas familias y tener unos hijos más saludables. Pero al otro lado, el casamiento entre primos tiene también sus propias ventajas y virtudes, tanto para los novios como para sus respectivas familias.

Al respecto, Granqvist (1931), junto a otros orientistas e historiadores folclóricos dan razones culturales al matrimonio entre primos en la sociedad palestina. Económicamente hablando, un hombre puede casarse con su prima ofreciendo una dote menor de la que solería pagar en caso de que se casara con otra mujer extranjera. En su estudio del año 1931 sobre las condiciones de matrimonio en Cisjordania⁴⁹² Granqvist afirma que 33,7% de las parejas investigadas eran en realidad primos, 23% eran cónyuges casados de la misma aldea, pero de diferentes clanes, y el restante 42,8 % de los matrimonios entre los hombres y mujeres fueron extrañas.

Para Ata (1986: 60), la prima es la mujer ideal para un hombre, y la endogamia contribuye efectivamente en el fortalecimiento de las relaciones entre los miembros de la misma familia y garantiza sólidamente un ambiente hogareño libre de tensiones y problemas.

*"El principal de los criterios de idoneidad de un cónyuge, además de ser de la misma religión, clase, y, en menor medida, tener las cualidades personales, eran las relaciones familiares: primos primeros y segundos por lo general. La mujer ideal para un hombre es la hija del hermano de su padre. Si ninguna está disponible, entonces se le anima a seleccionar una ajena. Muchas razones se proporcionan para esta preferencia; se cree que el matrimonio entre primos trae consigo menos problemas a la casa de la pareja. Se dice que mejoran las relaciones en el hogar, aseguran que la pareja está feliz, mantiene y fortalece los lazos de parentesco y la cohesión existentes entre los miembros de la familia, y organiza y conserva la propiedad dentro del grupo de parentesco."*⁴⁹³

Por lo tanto, el resultado de este tipo de relación es un matrimonio que se vuelve más organizado desde el punto de vista de la cohesión de la familia que por elección personal. De hecho, su importancia como una unidad social supera a su importancia biológica

⁴⁹² Granqvist, Hilma *Marriage Conditions in a Palestinian Village*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica, Part I, 1931; Part II, 1935.

⁴⁹³ Texto original en inglés: "Chief amongst the criteria of appropriateness of a spouse aside from being of the same religion, class, and, to a lesser extent, personal qualities, was family relations: first and second cousins usually. The ideal wife for a man is the daughter of his father's brother. If none is available, then he is encouraged to select a distant one. Many reasons are provided for this preference, as cousin marriage are believed to bring with them fewer problems into the husband's household. They are said to make for smoother relations in the household, assure that the couple is well matches, maintain and strengthen existing kinship ties and cohesion among its members and preserve and arrange property within the kinship group."

Otra de las ventajas de la endogamia en la sociedad palestina tiene que ver con alguna de las tradiciones seguidas, por parte del hombre y su familia, a la hora de buscar una mujer ideal para éste. Al respecto, Afirma Ata (1986: 75) que "dado que una parte importante de un acuerdo de matrimonio consiste en la investigación sobre la situación social y financiera de los candidatos propuestos, es reconfortante para casarse con alguien cuya formación, carácter y situación financiera son bien conocidos. El matrimonio con un primo también asegura que el dinero, en la forma de una dote o la herencia, se queda dentro de la familia."⁴⁹⁴

Para los padres en las zonas rurales de Palestina, es de suma importancia que la hija se case con un primo o familiar suyo para que se quede a vivir en el mismo pueblo. A parte de esto, la endogamia para la mujer supone una garantía de protección contra el repudio y el malvivir y un trato mejor por parte del marido, en este caso, su primo o pariente, y la familia de éste.

En este mismo sentido, Muhawi y Kanaana (2001:36) escriben que el matrimonio con el primo es aval contra el repudio, pues aunque la relación vaya mal, la posibilidad queda muy remota de que la esposa será abandonada, debido a las presiones familiares y a la importancia de guardar las apariencias. En cambio, si la mujer se casa con extranjero, deberá vivir con gentes a quienes no conoce y estará expuesta a posibles maltratos, al aislamiento e incluso al repudio. Otro de los motivos del matrimonio carnal es la igualdad entre los dos novios tanto en la condición social, económica y religiosa. En menor grado se puede destacar una afinidad ideológica entre los dos futuros maridos.

Para Clive Holes (2005, 161)⁴⁹⁵ el matrimonio entre primos hermanos (ya sean paternos o maternos) es muy común y es la opción preferida siempre que fuera posible. Esto hace que la negociación entre las familias de los novios sobre los asuntos del matrimonio (la dote, los regalos que tiene que ofrecer el novio a su novia, y otros detalles relacionados con la vida conyugal de la futura pareja) muy sencilla, ya que los padres eran hermanos y todo se mantiene dentro de la familia.

De hecho, la prioridad de casar a la hija con un primo hermano suyo en la sociedad palestina es tal hasta el punto de que el padre de ésta está obligado por las costumbres, en caso de que le piden la mano de una de sus hijas en matrimonio con un extranjero, a consultarlo con los tíos paternos por si uno de los primos está interesado en contraer matrimonio con la chica en cuestión.

En este sentido citamos a Clive Holes (2005, 161):

"Si el joven desea casarse con una chica de fuera de la familia, ya sea porque no tenía prima de o no desea casarse con cualquiera de las que había, la cosa eran más complicada, porque cualquiera de los tíos de la muchacha podría

⁴⁹⁴ Texto original en inglés: "Since an important part of a marriage arrangement is the investigation into the social and financial standing of the proposed candidates, it is reassuring to marry someone whose background, character, and financial position are well known. Marriage to a cousin also ensures that money, in the form of a dowry or inheritance, stays within the family."

⁴⁹⁵ Holes, Clive (2005): *Dialect, Culture, and Society in Eastern Arabia*, Vol. 2. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers

tener 'tanteo' sobre ella, si tuviera hijos. Estos primos hermanos tuvieron que renunciar a su derecho a la presunción de ella antes de que pudiera casarse con un extranjero"⁴⁹⁶.

Ocasionalmente, sin embargo, la endogamia es perturbadora de la unidad familiar. Cuando, por ejemplo, uno de los dos hermanos que viven juntos en la misma familia tiene un hijo, y el otro una hija, estos hijos se espera que se casen. Pero si por alguna razón, el padre de uno de ellos reniega este matrimonio, un conflicto familiar queda inevitable. Si ellos no se casan, entonces uno de ellos se considera que tiene un defecto grave.

Dentro de la cultura tradicional palestina son numerosos, y la vez contradictorios, los refranes y actitudes de la sociedad respecto a la práctica de la endogamia. Los refranes palestinos no son homogéneos respecto a este tema: mientras algunos de los proverbios que hemos recopilado abogan por escoger una pareja de entre los parientes, otros ven que lo ideal sería casarse fuera de la familia. Cabe señalar antes de empezar con la exposición de los refranes que el matrimonio entre parientes más frecuente se produce entre primos de parte del padre.

451. زوان بلادنا ولا قمح الغريب

zawán bládná walá qamh el-gharíb

Rastrojo tierra nuestra y no trigo el extranjero

Más vale el rastrojo de nuestro pueblo que el trigo de fuera.

Incitar al matrimonio entre familiares.

(Al-Haššāš, 1988:46)

Jordania: más vale el rastrojo nuestro que el trigo de los extranjeros. (Al-3amad: 32).

Siria: más vale el rastrojo nuestro que el trigo importado. (Al-Halabiy-ya, 1: 1534);

más vale el rastrojo de Alepo que el trigo importado; más vale la lona de nuestra tierra que la lana de otras tierras. . (At-Takrítí, 111).

Maruecos: más vale alquitrán de nuestra tierra que la miel de otras tierras. (Al-Haššāš, 1988:46). **El Líbano:** más vale el rastrojo nuestro que el trigo de los cruzados (Hemsí: 1297)

452. ابن العم بطيح عن الفرس

ebnel-3am betay-yeh 3an el-faras

Hijo de tío paterno hace bajar de la yegua⁴⁹⁷

El primo tiene el derecho de romper el matrimonio de su prima en caso de que manifieste voluntad de casarse con ella.

(Al-Haššāš, 1988:46)(3alámeh, 2000:13)

⁴⁹⁶ Texto original en inglés: "If the boy wished to marry a girl from outside the family (when he would be termed by the girl's family *garib* 'stranger'), either because had no female cousin or didn't wish to marry any of the ones he had, things were more complicated, as any of the girl's uncles could have 'first refusal' on her if they had sons. These cousins first had to renounce their presumptive right to her before she could marry such a stranger."

⁴⁹⁷ Algunos animales como el caballo, la yegua y el camello se usaban en llevar a la novia, el día de la boda, de la casa del padre hasta la casa del marido. El primo, de este modo, podía romper el matrimonio de su prima para casarse con ella incluso el día de su boda.

Siria (Al-Haššāš, 1988:46), **Jordania** (Al-3amad: 32), y **El Líbano**. **El Líbano** (Khalíl: 131) se cita el mismo refrán.

En otro proverbio, donde se manifiesta idénticamente la misma idea del refrán anterior, el animal al quien se refiere es el camello:

453. ابن العم يطيح عن الجمل
ebnel-3am betay-yeh 3an el-jamal

Hijo de tío paterno hace bajar del camello

El primo tiene el derecho de romper el matrimonio de su prima en caso de que manifieste voluntad de casarse con ella.

(3alámeh, 2000:13)

Siria (Al-Haššāš, 1988:46), **Jordania** (Al-3amad: 32), y **El Líbano**. **El Líbano** (Khalíl: 131) el primo es más digno de casarse con su prima.

454. اللي بتحراها ابن عمها بتحرم على الغريب
el-lí bethar-rahá eben 3am-mhá btehrām 3al-garīb

Quien busca el primo hermano queda prohibida para el ajeno

Esta muy mal visto casar, con una persona ajena, a una hija cuyo primo hermano pretende casarse con ella

(3alámeh, 2000:13)

Siria (Al-Haššāš, 1988:46), **Jordania** (Al-3amad: 32), y **El Líbano**. **El Líbano** (Khalíl: 131) el primo es más digno de casarse con su prima.

455. أخذ ابن عمي وبتغطي بكمي
ákhudh bent 3am-mí watgat-ta bkum-mí

Cojo mi primo paterno y me tapo mi manga

Prefiero casarme con mi primo paterno a pesar de su pobreza extrema.

Se cita cuando una mujer prefiere casarse con su primo de parte del padre aunque sea tan pobre que no tenga nada para cubrir a su mujer.

(3alámeh, 2000:18) (Abu Fardeh, 1994: 45)

Egipto (Taymúr: 1), **Siria**: (Al-Halabiyya, 1: 88) se cita el mismo refrán

456. عليك بالدرب و لو دارت و ببنت العم لو بارت
3alík bed-darb u law dárat u bebent el-3am law b́arat

Elige el camino aunque se de (la vida) vueltas y la prima paterna aunque se quede solterona

Acomódate a los tiempos y a las circunstancias y cástate con la prima aunque sea solterona

(Al-Haššāš, 1988:101)(3alámeh, 2000:13) (Abu Fardeh, 1994: 135)

La Península Arábiga (Al-Haššāš, 1988:101), **Egipto** (Taymúr: 1258), **Jordania** (Al-3amad: 327): se cita el mismo refrán. **Túnez**: (Al-Khamírí, 543): quédate en tu tierra aunque te trata injustamente, y cástate con tu prima aunque es solterona.

457. خذ من أهلك و لا تهلك
khudh men ahlak walá tehlak.

Coge de tu tribu y no morirás
Cásate con una de tus familiares para garantizar la felicidad en tu vida conyugal.
(Al-Haššāš, 1988:101)

La Península Arábiga (Al-Haššāš, 1988:101), **Egipto** (Taymúr: 1258), **Jordania** (Al-3amad: 327): se cita el mismo refrán. **Túnez**: (Al-Khamírí, 543): quédate en tu tierra aunque te trata injustamente, y cástate con tu prima aunque es solterona.

458. بنت العم بتصبر على الجفا و الغريبة بدها تدليل
bentel-3am btesbur 3aj-jafa wel-garibe bedhá tadríl
Hija del tío tiene paciencia sobre la distancia y la ajena quiere mimo
La prima paterna aguanta los momentos difíciles y vivir lejos de su familia, mientras a una mujer que no procede de la familia hay que cuidarla muy atentamente y tratarla con mucha delicadeza
(3alámeh, 2000:13) (Abu Fardeh, 1994: 83)

Túnez y Libia (Al-Khamírí, 782): Las primas paternas tienen paciencias en los malos momentos del marido. Siria: la hermana y la prima paterna protegen la honra con la sangre. **Siria**: (Aš-šāmiy-ya: 13).

459. بنت عمك تصبر على همك
bent 3am-mak tesbur 3alá ham-mak
Hija de tu tío tiene paciencia sobre tu preocupación
Tu prima paterna se solidariza contigo cuando pasas tiempos complicados.
Incitar al matrimonio con las primas paternas.
(Al-Haššāš, 1988:45)

Túnez y Libia (Al-Khamírí, 782): Las primas paternas tienen paciencias en los malos momentos del marido. Siria: la hermana y la prima paterna protegen la honra con la sangre. **Siria**: (Aš-šāmiy-ya: 13).

460. بنت العم قلادة هم و بنت الخال قلادة مال
bent el-3am qládet ham u bent el-khál qládet mál.
Hija de tío paterno medalla de preocupación, hijo de tío materno medalla de dinero
La prima paterna trae las desgracias a su esposo, mientras si se casa con su prima materna será muy rico y feliz
(Al-Haššāš, 1988:49)

Al-Haššāš (1988:49) afirma que el origen de la idea crítica con la prima paterna y positiva con la materna que ha incluido este último proverbio proviene de los intentos incesantes de la madre del novio de tener de nuera a su sobrina y no a la sobrina de su marido.

461. خوذ من الزرايب و لا تاخذ من القراب
khudh menez-zaráyeb wa la tákhudh menel-qaráyeb
Coge de los corrales y no cojas de los familiares
Más vale que te cases con una bestia que con una mujer familiar
(3alámeh, 2000:14) REPETIDO

Egipto: se cita el mismo refrán (Taymúr: 738); **Jordania:** Si se acerca la carne a la carne se convierte en veneno. (Al-3amad: 348) **Irak:** aleja la carne de la carne para que no se pudra. (Al-Ḥaššāš, 1988:49)

462. أردا الحموات العمات و الخالات

ardal-ḥamawát el-3am-mat wel-khalát

Peor las suegras las tías paternas y las tías maternas

Más te vale que no te cases con una prima, porque tu suegra será en este caso la peor de todas

(3alámeh, 2000:14) REPETIDO

463. بارك الله في الزرعة القريبة و في المرأة الغريبة

báarakal-láh fez-zar3a el-qaríbeh u fil-mara el-garíbeh

Bendice Dios en el sembrado cercano y en la mujer ajena

Tener una granja cercana y una mujer que no procede de la misma familia facilita mucho la vida

(Al-Ḥaššāš, 1988:49) REPETIDO

Egipto: se cita el mismo refrán (Taymúr: 738); **Jordania:** Si se acerca la carne a la carne se convierte en veneno. (Al-3amad: 348) **Irak:** aleja la carne de la carne para que no se pudra. (Al-Ḥaššāš, 1988:49)

Y para terminar, cabe señalar que el matrimonio carnal en la sociedad palestina puede ser en algunos casos fuente de conflictos y peleas entre hermanos. Esto puede pasar cuando uno se rechaza dar su hijo/a en matrimonio son su sobrina/o.

9. LA PROCREACIÓN EN EL REFRANERO PALESTINO.

Según la legislación islámica uno de los objetivos más principales del matrimonio es la procreación como medida que garantiza la continuación de la especie humana. Leemos en El Corán:

" يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ". سورة النساء، الآية 1.

yá ay-yuhan-nás et-taquí rab-bakum el-ladhí khalaqakum men nafsen wáhedah wa khalaqa menhá zawjahá wa bath-tha menhá rejálan kathírán wa nisa'an wat-taqu al-láh al-ladhí tasá'al'un behí wal-arhám en-na al-láh kán 3alaykum raqíba".

"¡Oh, humanos! Temed a vuestro Señor Quien os ha creado a partir de un solo ser, del que creó a su esposa e hizo descender de ambos muchos hombres y mujeres. Temed a Allah, en Cuyo nombre os reclamáis vuestros derechos, y respetad los lazos de parentesco. Por cierto que Allah os observa." (Las Mujeres 4:1).

Y leemos también:

" وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْزَالِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ". سورة النحل، الآية 72.

"wal-láhu ja3ala lakum men anfusekum azwájan wa ja3ala lakum men azwájekum banína wa hafada wa razaqakum mentat-tay-yebát a fabelbátele yu'menún wa bene3matel-láh hum yakfurún".

"Allah ha creado esposas de vuestra misma especie, de las cuales creó hijos y nietos. Os ha proveído de todo lo bueno y beneficioso. ¿Es que creen en lo falso y niegan la gracia de Allah?" (El Corán, 16:72)⁴⁹⁸

En las sociedades árabes el clima que rodea el nacimiento y la procreación es el fruto de una evolución histórica de la cultura local y de valores colectivos e individuales que se derivan de las circunstancias propias de esa comunidad. El cumplimiento del sueño de tener hijos poco después del matrimonio es uno de los regalos más valorado, no sólo para las mujeres sino para el resto de la familia numerosa árabe, por no ir más lejos, vecinos y amigos. Escribe un sociólogo árabe:

"El miedo a ser una mujer " estéril " no se elimina hasta que se produzca el primer embarazo. De mes en mes después del matrimonio, la nueva novia espera y ruega no menstruar, porque ella se ha informado que la desaparición

⁴⁹⁸ El profeta Mohammad (Que las paz y las bendiciones de Dios sean con él) incita en uno de sus *hadithes* a formar las familias numerosas:

“ تزوجوا الودود الولود فإني مفاخر بكم الأمم يوم القيامة ”. رواه النسائي.

“Casaos con una mujer cariñosa y fértil. Pues estaré orgulloso de vosotros entre todos los pueblos el día del juicio final”. Lo relató An-Nasái.

*del período menstrual es un signo de embarazo. El afán de los padres de la novia, esposo y suegros por su signo no es menor que la de la novia sí misma. Para todos ellos están ansiosos por ver que la novia no es estéril*⁴⁹⁹ ".

En la sociedad palestina, una combinación de factores religiosos, culturales, sociales, políticos e históricos explican la alta y sostenida tasa de natalidad, a pesar de la pobreza endémica y la falta de oportunidades. Para los palestinos, y los árabo-musulmanes en general, la continuación del linaje y la conversación del parentesco es una de las finalidades del matrimonio y la procreación.

En las zonas rurales de Palestina, agrícolas por excelencia, y como pasa en muchas partes del mundo, es imprescindible formar una familia numerosa para ayudar en labrar la tierra. La continuación de la descendencia aún era más importante cuando había una herencia por medio: ganado, tierras, derechos y deberes feudales y religiosos, tradiciones y conocimientos profesionales, etc. Ata (1986: 119) está de acuerdo con la idea anterior:

*"Sólo si la esposa se declara capaz de tener niños los demás estarán relajado y orgulloso de que el linaje familiar y el bienestar socio-económico está garantizado."*⁵⁰⁰

Por otro lado, tener una familia numerosa, sobre todo en aquellas familias donde abundan los hijos varones, es un prestigio social importante para la familia y el clan frente de otras familias y clanes, sobre todo en momentos de disputas familiares. Buscar el hijo varón es otro de los factores sociales a los que se deben las familias numerosas. Al ser incapaz una mujer de "darle un hijo varón al marido"⁵⁰¹, éste en algunos casos toma otra esposa para conseguirlo. En Buthaina Shabaan (2003: 195) leemos las palabras de una mujer palestina:

*"Nací en Biet Gin, un pueblo de Cisjordania", comenzó. "Mis padres eran granjeros que trabajaban la tierra, cultivaban trigo, cebada y olivos. Solíamos trabajar y vivir de lo que producía nuestra propia tierra. Éramos nueve niñas y un niño. Mi padre se casó con cuatros mujeres para conseguir un hijo varón, y tan sólo mi madre le dio uno; las otras mujeres no tuvieron hijos, así que se divorció de ellas y se quedó con mi madre."*⁵⁰²

⁴⁹⁹ Gadalla, S. (1985) "The influence of reproduction norms on family size and fertility behavior!" in S. E. Ibrahim: *Arab society: Social Science Perspective*. Nicholas S. Hopkins. Texto original en inglés: "The fear of being "barren" women is not eliminated until the first pregnancy has occurred. Form month to month after marriage, the new bride hopes and prays that she does not menstruate, for she has been told that the missing of the menstrual period is a sign of pregnancy. The eagerness of the bride's parents, husband and in-laws for his sign is not any less than that of the bride herself. For all of them are anxious to see that the bride is not barren".

⁵⁰⁰ Texto original en inglés: "Only if the wife is declared able to bear children will others become relaxed and proud that the family lineage and socio-economic well-being is secured."

⁵⁰¹ Se sigue creyendo que la mujer es la responsable del sexo del bebé.

⁵⁰² Texto original en inglés: "I am from biet Gin village on the West Bank", she began. "My parents were farmer working on the land, growing wheat, barley and olive trees. We used to work and live off what we grew ourselves. We were nine girls and on boy. My Father was married to four women to get a boy and he lonely got one – from my mother. The other three women didn't have children at all, so he diverces them and kept my mother".

Hablando de la alta tasa de natalidad que caracteriza la sociedad palestina, no podemos marginar los motivos políticos que incitan a los palestinos a tener cada vez más hijos a pesar de las pésimas condiciones económicas que padecen. Para los palestinos, la procreación, sobre todo de varones, es un instrumento más de lucha para la liberación y de preservar la identidad nacional que ven amenazada bajo la ocupación israelí. Las familias numerosas están vistas como una forma de patriotismo y los niños son los futuros combatientes contra la ocupación. Prevalece y domina la idea de tener muchos hijos como un deber nacional y político, no sólo para contar con más luchadores por la causa, sino también para superar en número a los judíos:⁵⁰³

في مرة من غزوة كان عندها 7 أولاد، فاستشهد منهم اثنان و بقي خمسة، و قد صممت أن تنتقم لهما، فكانت في كل مظاهرة تجدها في الاول. و فيه مرة بدون و عي حملت سطل المي المحلى بالسكر و سكبته على أحد الجنود، و صار الجنود يعرفوها و يطاردوها. و فيه مرة دقوا عليها في بيتها و صرخوا. و بين الرجل، في رجال في البيت؟ فأشارت بإيدها رقم خمسة و قالت لهم. عندي خمس رجال! دخل الجنود لا اعتقالهم فرأوا أن الرجال الذي أشارات إليهم ما زالت أعمارهم تتراوح من سنة إلى خمس سنوات. " كناعنة و علقم 2008: 40-41.⁵⁰⁴

"Era una mujer que tenía siete hijos de los cuales dos se convirtieron en mártires y les quedó cinco. Ella se empeñó en vengarse por sus dos hijos, por lo tanto siempre estaba en las primeras filas de las manifestaciones. Y en una de las veces, echó un cubo lleno de agua azucarada⁵⁰⁵ sobre uno de los soldados (israelíes), y estos la conocieron y empezaron a perseguirla. Una vez los soldados llamaron a su puerta y gritaban: ¿Dónde están los hombres? ¿Hay hombres en casa? La mujer mostró la palma de la mano con los dedos separados y les dijo: tengo cinco hombres en casa. Entonces, los soldados entraron para detenerlos pero no lo hicieron porque se dieron cuenta de que las edades los hombres de los que hablaba la mujer aún oscilaban entre uno y cinco años."

9.1. La maternidad y las mujeres palestinas. Los niños como garantía para la madre.

Hablar de la maternidad requiere encuadrarla y definirla como un hecho social. La idea de que la reproducción humana y la maternidad estaban reguladas por el instinto ha sido ampliamente contestada por numerosos autores.⁵⁰⁶

⁵⁰³ Yaser Arafat

⁵⁰⁴ Sharif Kanaana y Nabil Alqam (2008), *¿Por qué ash-shattuḥ se divorció de Aziza?: estudio de los chistes políticos, las leyendas urbanas y los rumores*. Sharif Kanaana y Nabil Alqam.

⁵⁰⁵ Se lo tomaban los adultos palestinos durante los enfrentamientos contra los soldados israelíes para proporcionarles de energía.

⁵⁰⁶ Respecto al tema de la mujer y la maternidad véase las obras siguientes: Téboul – Wiart, Héléne, "Madre e maternità", Revisita di Psicologia Analítica, Monográfico "Esistere como donna", núm. 16, Venecia, Marsilio Editore, 1977. (pp 65-74); Pisa, Silvana, (1984) "Identità personale e ruole materno", documento mecanografiado, Seminario Maternità: tra immaginario e realtà, Perdenode, p. 8; Irigaray, Luce (1985), *El cuerpo a cuerpo con la madre, el otro género de la naturaleza, otro modo de sentir*, Barcelona, Ed. La Sal (Ediciones de las dondes). (pp. 5-17); Corral, Namur "Ideología, mujer, y salud mental, primer encuentro regional sobre "La Salud Mental", mayo, 1984, Bogotá, Colombia, (pp. 57-60); Heffner, Elaine (1978): *La Nuova madre*, Milán, Emme, 1979 Nueva York, Ed. Double y Co. 1978. p. 170.; Nicholson, Joyce, (1987): *Las angustias de la maternidad*, Barcelona, Plaza y Janés,

La enumeración de las normas para ser una "buena madre" ha sido profusamente llevada a cabo a lo largo de la historia por moralistas, teólogos, ideólogos... y dicha tarea en la actualidad está siendo prolongada y validada por los profesionales de la psique.

En palabras de Velázquez, 1987:338⁵⁰⁷ la maternidad es un proceso multideterminado por factores biológicos, psicológicos y socioculturales; la interdependencia de estos factores hace que esta experiencia sea a la vez que privada, comunitaria. Badinter Elizabeth 1980⁵⁰⁸ ve que el deseo de un hijo no es algo innato y persistente en todos los seres humanos. Pues varía no sólo de un individuo a otro, sino incluso en una misma mujer en diferentes fases de la vida (cada hijo es único, distinto, e insustituible), mostrando la incidencia de los factores sociales en las motivaciones individuales.⁵⁰⁹

En este mismo sentido, Corral (1996: 78) ve que la maternidad ha resultado la mejor arma usada - y abusada - por el patriarcado. Pero no en menor medida, la maternidad... se ha constituido en la coartada perfecta de las mujeres para aludir el vacío que engendra el deseo.

Todas estas normativas han tenido en común, tal como indican diversas autoras⁵¹⁰, el haber sido dictado generalmente por varones y el hecho de que la única preocupación expresada haya sido el bienestar de los hijos, pero nunca el de las madres. Son muchos los deberes que rodean la figura de la madre hacia la familia en general y sus hijos en especial. Algunos son analizados de forma crítica por algunos autores: "Una madre "debería" sentir constantemente amor por su pequeño. Debería sentir una ternura protectora en toda circunstancia y momento. Debería lograr entenderlo y satisfacer adecuadamente sus necesidades. Con sus artes maternas, debería ser capaz de hacerlo dejar de llorar y ponerlo contento" (Kitzinger, 1978: 32)⁵¹¹.

Pero además, dado que los niños, a medida que crecen, hacen demandas diversas, las madres deben ser capaces de ser elásticas y adaptarse a los cambios, lo que puede crear en ellas una constante incertidumbre. La madre no podría tener ninguna otra identidad fuera de la maternal, debería mostrar una incondicionalidad absoluta y

p.126; Burín, Mabel, (1987): *Estudios sobre la subjetividad femenina*, Argentina, Grupo Editor Latinoamericano. p. 403.

⁵⁰⁶ Velázquez, Susana, (1987), "*Hacia una maternidad participativa*", Estudios sobre la subjetividad femenina. (CX Burin, Mabel), Argentina, Grupo Editor Latinoamericano, 1987, (pp. 323.347).

⁵⁰⁷ Velázquez, Susana, (1987), "*Hacia una maternidad participativa*", Estudios sobre la subjetividad femenina. (CX Burin, Mabel), Argentina, Grupo Editor Latinoamericano, 1987, (pp. 323.347).

⁵⁰⁸ Badinter, Elisabeth. (1980): "*¿Existe el instinto maternal?: historia del amor maternal. Siglos XVII al XX / .* Barcelona: Paidós, 1991

⁵⁰⁹ El deseo de retorno a la madre preedípica, el objeto primario, motor recóndito de toda búsqueda de nuestra vida, estaría en la base de la nostalgia fundamental que encontraría en el embarazo una fantasía de actuación. Ferraro, Fausta y Nunziante Cesaro, Adele, (1985) : "Gravidanza e identità: dal Sé corporeo ai processi d' indentificazione", en *Lo spazio cavo e il corpo saturato*, Ferraro y Nunziante-Cesaro (Comps.), Milán, Franco Angeli. (pp. 17-123).

⁵¹⁰ HEFFNER, Elaine (1978), *La nuova madre*, Milán, Emme, 1979 Nueva York, Ed. Double y Co. 1978. p. 170.; NICHOLSON, Joyce, *Las angustias de la maternidad*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987, p.126.

⁵¹¹ Kitzinger, Sheila. (1980): *Donne come madri*. Milán: Bompiani. (título original: women as mothers, 1978)

constante, y tendría que encontrar su principal gratificación en pasar los días rodeada sólo de niños pequeños.⁵¹²

Según Burín (1987: 76) la "receptividad, contención y nutrición" son las características psíquicas que las mujeres deben desarrollar para el ejercicio de su rol materno. En efecto, en la imagen materna ideal, modelo que se haría extensivo a todas las mujeres en general, es necesaria la supresión de todo rasgo de egoísmo y hostilidad. Afirma Fernández, María Asunción (1998: 268)⁵¹³: "las madres, además, no deben dejar transparentar sus ansiedades, conflictos y necesidades; tienen la obligación de ser autosuficientes, serenas, felices y perfectas".

La maternidad ocupa un lugar privilegiado y es casi sacrosanta dentro de la sociedad tradicional árabo-palestina. Ser madre es la finalidad y casi razón de ser de toda mujer, de ahí que la esterilidad, e incluso la maternidad sin hijos varones sea casi un pecado. (Granqvist, 1947: 147)⁵¹⁴. El siguiente refrán, considerado uno de los dichos más celebres relacionados con el tema del matrimonio y embarazo, además de ser una fórmula rutinaria que se usa para felicitar al novio el día de su boda, nos ayuda a concebir mejor y globalmente este tema clave de la sociedad palestina:

464. تغلبها بالمال و تغلبك بالعيال
teglibhá belmál u teglibak bel3yál

La vences con el dinero y te vence con los hijos

Mientras el arma clave del hombre es el dinero y su capacidad de mantener a la familia, en el caso de la mujer su permanencia esta vinculada a su capacidad de concebir. REPETIDO

(Al- Haššāš, 1988: 88)

Egipto: ojala que la vengas con dinero, y que te venza con hijos. (Taymúr: 651)

Lakoff y Johnson (1986) afirman que la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra. En el caso, por ejemplo, del concepto metafórico "una discusión es una guerra" se estructura lo que hacemos y la manera en la que entendemos una discusión:

"La discusión y la guerra son dos cosas de diferentes tipos – discursos verbales y conflictos armados respectivamente – y las acciones ejecutadas son diferentes tipos de acción. Pero una discusión se estructura parcialmente, se piensa en ella, se ejecuta y se describe en términos bélicos." Lakoff y Johnson (1986: 119)

Aplicando la visión de estos dos lingüistas a nuestro último refrán resulta que los cónyuges actúan y perciben la vida matrimonial como una batalla. Se ven el uno al otro como oponente. Ataca el hombre con su arma monetaria: mantener a la familia y asumir todos los gastos de sus miembros incluida la esposa, mientras ésta última se defiende usando su útero pariendo más hijos en una sociedad donde ser capaz de

⁵¹² Rich, Adriene (1976), *Nato di Donna* (1976, W. W. Norton and company, Inc.) Italia: Fonzanti.

⁵¹³ Fernández, María Asunción (1998: 268): *Feminidad masculinidad: subjetividad y orden simbólico*. Madrid: Biblioteca Nueva.

⁵¹⁴ Granqvist, Hilma, *Birth and Childhood Among the Arabs: Studies in a Muhammadan Village Palestine*, Söderstöm, Helsinki, 1947.

concebir hijos es una de las garantías de mantener alejada a una *Durrah*⁵¹⁵. Se percibe entonces la vida matrimonial como batalla, no física sino emocional en este caso, donde se planea y se usan estrategias.

“El sentimiento de hallarse en pie de la batalla surge de la propia experiencia de hallarse en una situación semejante a la guerra, aunque no se trate de un combate real, ya que se mantiene los atractivos de la conversación. Uno experimenta al otro como un adversario, ataca su posición, trata de defender la propia y hace lo que puede para hacerle ceder.” Lakoff y Johnson (1986: 119)

Por lo tanto, La estructura de la relación matrimonial desde esta perspectiva metafórica adquiere, en este caso que nos proporciona el refrán, los aspectos de la estructura de una guerra, y se actúa de acuerdo con ello. Son numerosas las pruebas de la literatura oral palestina que demuestran la importancia de la procreación, de las cuales destacamos las siguientes:

- *"Ésta era una mujer que no se quedaba embarazada ni daba a luz. Un día que estaba sentada haciendo queso, se hizo una herida y una gota de sangre cayó en el queso. Al ver la sangre sobre el queso, le rezó a su Señor y le dijo! Oh, Señor mío, oh, Vencedor, oh, Suplicante, oh, tú que distingues entre mis dedos!"⁵¹⁶ Dame una hija blanca como el queso, y con las mejillas rojas como la sangre, y la llamaré Ybine.⁵¹⁷ Carrascosa (2003: 324)⁵¹⁸*

- *"Era ¡y cuántas veces fue en la antigüedad del tiempo!, una mujer que no se quedaba embarazada ni daba a luz. Un día, su marido trajo un trozo de hígado y la mujer cogió el trozo de hígado y le pidió a Dios que le diera una hija, aunque fuera un trozo de hígado. Su señor la escuchó y la mujer se quedó embarazada. Carrascosa (2003: 332)"*

كان هون هون هالمرة، لا بتحبيل ولا بتجيب ولاد، يوم، قالت يا ربي تطعمني بنت، ولو إنها تكون خنفسة.

kán hún hún halmara, lá bteħbal walá betjib wlád, yúm, qálat yá rab-bi tetšamní benet u law en-ha tkún khunfeseh".

"Ésta era una mujer que no se quedaba embarazada ni daba a luz. Un día dijo! Oh, Señor mío, dame una hija aunque fuera un escarabajo. (Muhawi y Kanaana, 2001: 180).

- كانت هون هون هالمرة لا بتحبيل ولا بتجيب. يوم اجا على بالها اولاد. قالت: "يا ربي ليش انا عن دون هالناس هيك؟ علواه احبل و اجيب، والله يطعمني بنت ولو أنها تكون طنجرة".

⁵¹⁵ Una segunda esposa.

⁵¹⁶ Es decir que distingue lo bueno de lo malo al igual que ha hecho diferentes los dedos de la mano.

⁵¹⁷ Ybene significa quesito y es el diminutivo de Yubna (queso). En la vida real éste no es un nombre de persona. El queso que se menciona en el cuento suele ser de leche de cabra y se hace en piezas redondas. Esta es la razón de que la madre pida una niña que sea como el queso manchado de sangre, es decir, con la cara redonda y las mejillas sonrosadas. Véase Ibrahim Muhawi y Sharif Kanaana. (1989): *Speak Bird Again. Palestinian Arab Folktales*, University of California Press, Los Ángeles. p 122.

⁵¹⁸ En las sociedades musulmanas tantas la esterilidad como la fertilidad son cosas de Dios.

kán hún hún halmara, lá bteħbal walá betjīb wlád. yúm ajá 3alá bálhá awlád. qálat: "yá rab-bí liš aná 3an dún en-nás hika? 3aluw-wáh aħbal wajīb, wal-la yet3amni benet u law anhá tanjara".

"Ésta era una mujer que no se quedaba embarazada ni daba a luz. Un día que tenía ganas de tener hijos dijo! Oh, Señor mío, ¿por qué yo así (no puedo tener hijos) a diferencia de todo el mundo? Ojala me quedara embarazada y daré a luz! Dame una hija aunque fuera una olla. (Muhawi y Kanaana, 2001: 65).

Como acabamos de averiguar en las citas anteriores, el nacimiento de un hijo en la sociedad palestina es un regalo divino. Es, sin duda, uno de los tópicos más comunes en la literatura de tradición oral del pueblo palestino. Las hijas únicas son fruto de un don divino, regalo de Dios a una mujer estériles angustiadas por la idea de no poder concebir. Mujeres que ruegan a Dios que les conceda el favor de dar a luz aunque sea una hija, es más aunque ésta sea un ser monstruoso, o incluso una olla.

Según Carrascosa (2003: 57), el hecho de que la mujer estéril pida una niña y no un niño – como acabamos de ver en las citas anteriores- responde a la inferioridad e infravaloración del sexo femenino respecto al masculino dentro de la sociedad tradicional palestina. Estas mujeres piden a Dios que les dé una hija, porque es lo mínimo que pueden pedir; se conforman con ser madres de una niña, ya que pedir un varón sería demasiado. La misma idea se ve reflejada en el siguiente refrán:

465. تمنيت لي بنت و لو كانت عورة
tman-nít lí benet u law kánat 3úrah
Ojala para mi hija aunque era tuerta.
Ojala tuviera una hija aunque fuera tuerta.
Más vale tener dar a luz una hija tuerta que ser estéril
(Al- Ĥaššāš, 1988: 163)

Siria: La que no tiene hija no tiene madre. (Al-Ĥalabiyya, 1: 699)

Túnez: La que no tiene hija, más vale que se entierre viva. (Al-Khamirí: 326, 2101).

En los grupos en los que reinaba la filiación masculina como la sociedad palestina, la responsabilidad de la procreación recaía sobre el hombre. Si la mujer no tenía hijos o no los quería tener, el hombre tenía que tomar otra mujer. Por lo tanto, La esterilidad femenina es una de las razones que justifican la poligamia, las mujeres inservibles para la procreación, y por lo tanto carentes de poder para la sociedad patriarcal, no tiene más remedio que aceptar a la nueva esposa, pues de lo contrario son repudiadas:

Éste era un visir que estaba casado, pero su mujer no podía quedarse embarazada ni dar a luz, entonces su marido se casó con una segunda mujer. Y la nueva mujer se quedó en estado. Carrascosa (2003: 470)

Y como que a ninguna mujer le gustaría compartir su marido con otra, la procreación, sobre todo de hijos varones, es, la mayoría de los casos, la receta infalible para evitar que el marido tome otra esposa, y la manera que garantiza a la mujer fortalecer su posición dentro de la familia. Los siguientes refranes

manifiestan la misma idea. La importancia de la procreación y la descendencia, sobre todo para la esposa:

466. المرة بلا أولاد مثل الخيمة بلا أوتاد
el-mara balá awlād methlel-khimeh balá awtād
La mujer sin hijos como la tienda sin estaca
Los hijos son la garantía que “sostienen” a la mujer a los ojos de su marido igual que las estacas sostienen a la tienda
(Abu Fardeh, 1994: 48)

467. بناتي فراشي و أولادي غطاي
banátí fráší wawládí gaṭái
Mis hijas mi colchón y mis hijos mi manta
Los hijos proporcionan seguridad, protección y comodidad para la madre
(Abu Fardeh, 1994: 48)

468. اللي ما تحبل من ليلتها تموت بعلتها
el-lí má tehbal men lilethá tmút b3el-lethá
Quien no concibe en su noche⁵¹⁹ se muere por fastidio
Quien no se queda embarazada la noche de bodas se angustia.
Quedarse embarazada, lo más antes posible, es la máxima prioridad de la mujer
(Al- Haššāš, 1988: 154)

469. الشجرة اللي ما تثمر قطعها حلال
eš-šajara el-lí má tethmer qate3há ḥalál
El árbol que no da fruta su corte es *ḥalál*
Una mujer que no puede concebir hay que abandonarla o divorciarse de ella.
Divorciarse de las mujeres que no pueden concebir.
(Al- Haššāš, 1988: 162)

Jordania (Al-3amad: 295), **Siria**: (At-Takrítí, 1206): se cita el mismo refrán.

470. جيبوا بنات ولا تقعدوا بطالات
jibu banát walá teq3udú baṭ-ṭalát
Traed hijas y no os sentéis sin hacer nada
Más vale parir hijas que ser estéril
(3alámeh, 2000:60)

471. حبلی و مرضعه و قدامها أربعة و طالعة ع الجبل تجيب دوا للحبل
ḥeblá u murde3a u qud-dámha arba3a u ṭál3a 3aj-jabal tjíb dawá lal-ḥabal
Preñada y da de mamar y su frente hay cuatro (hijos) y suba a la montaña traer medicina para el embarazo
Las mujeres ven a los hijos como seguridad de su futuro
(Al- Haššāš, 1988: 155)

El Líbano (Ya3qúb: 60) **Siria** (Al-Ḥalabiyya, 1: 1299): Se cita el mismo refrán. **La Península Arábiga**: Embarazada y en casa hay nueve (niños). (Al- Haššāš, 1988: 155)

⁵¹⁹ La noche de bodas, o "*lailat ad-dukhla*", (la noche de la entrada) en el dialecto palestino.

472. لولا الغيرة ما حبلت الأميرة

lawlá el-gíreh má heblat el-amíreh

Si no fuera por los celos no concibe la princesa

Las mujeres se quedan embarazadas por tener celos del embarazo de una cuñada o una *durrah* o incluso una hermana.

(Al- *Haššāš*, 1988: 156)

Siria: se cita el mismo refrán. (Al-*Halabiyya*, 2: 3448) **Jordania:** Si no fuera por los celos no conciben las mujeres (Al-*3amad*: 198)

Todos estos refranes vienen a afirmar la idea de que la madre palestina, como extensión de la madre árabe, no podría tener ninguna otra identidad fuera de la maternal, debería mostrar una incondicionalidad absoluta y constante, y tendría que encontrar su principal gratificación salvar el linaje de la familia y pasar el día rodeada de niños pequeños.

9.2. ¿Es importante el sexo del bebé en la sociedad palestina?

En la Arabia presilámica las hijas no eran deseadas. La llegada al mundo se consideraba un castigo a los padres ya que las hijas suponían una carga económica y otra tradicional relacionada con los conceptos de la vergüenza, el honor y la dignidad de la familia, visión que ha sido aclarada en los capítulos anteriores. Era tal la ofensa que suponía el nacimiento de una niña en aquella sociedad, que algunos padres llegaban incluso a matarla al nacer, como constata El Corán, que condena rotundamente esa práctica:

"وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (59). (سورة النحل 57-59).

wa edhá buš-šera ahaduhum bel-unthá dhal-la wajhuhú muswad-dan wa huwa kadhím. yatawárá menal-qawme men sú'e má buš-šera beh ayumsekuhú 3alá húnen am yadus-suhú fit-turáb alá sá'a m'a yahkumún.

"Cuando se le anuncia a uno de ellos [el nacimiento de] una niña, se refleja en su rostro la aflicción y la angustia, Por lo que se le ha anunciado se esconde de la gente avergonzado y duda si la dejará vivir a pesar de su deshonra o la enterrará viva. ¡Qué pésimo lo que hacen!". (El Corán, 16: 57-59.)

En las sociedades árabes actuales sigue enorme el deseo de que el recién nacido sea un varón, aunque la frase "اللّٰه يبيحي من الله يا ما أحلاه", o sea, "lo que viene de Dios ¡qué bonito es!" es la que más se repite en boca de los padres y los familiares al nacer un bebe, demostrando de esta forma su desinterés por su sexo. Uno de los ejemplos que destacan también el desinterés por el sexo del bebé es el siguiente refrán:

473. الصغار زينة الدار

es-sgár zínet ed-dár

Los pequeños adorno la casa

Los pequeños son el adorno del hogar.

Los niños son la alegría de los padres. (Independientemente de su sexo).
(Fuente oral)

Curiosamente, en la sociedad palestina, los padres suelen tener decidida, durante el noviazgo, de su primero hijo-a, mucho tiempo antes de casarse, hecho que alude a la realidad de lo imprescindible que es tener hijos en tal marco cultural. Escribe Nydell:

"Cuando las personas tienen niños, una manera informal pero muy agradable y educada para referirse a los padres es por el nombre del hijo o la hija mayor: abu (padre), o umm (madre de) el niño; por ejemplo, umm Ahmad (madre de Ahmad). Estos términos de dirigirse a las personas se considera respetuosa, y umm es especialmente útil cuando se refiere a una mujer, ya que proporciona una manera menos personal para referirse a ella." Nydell (2006: 40.)⁵²⁰

Sin embargo, los niños son siempre más deseados porque existe la tendencia a aumentar en tamaño, riqueza e importancia del grupo familia - clan. En una sociedad donde la superioridad numérica de *al-ham-uleh*, la tribu, sigue siendo sinónimo de fuerza y contribuía en fortalecer la posición de ésta enfrente a los otros colectivos sociales. Cuando crecen y se casan, traen con ellos a sus esposas al hogar y los niños de tales uniones se perpetúan en la casa del padre, los hombres aumentan la casa, de las mujeres se piensa que las menguan. Cuando se casan, van a vivir a la casa del marido. Este anhelo y alegría en la esperanza de tener hijos varones se expresaba muy claramente en las palabras de Mariam, una de las mujeres con las que se entrevistó Buthaina Shabaan (2003: 194):

*"Tengo dos hijas; Si, únicamente dos hijas que nacieron durante los dos primeros años de nuestro matrimonio.
¿Te gustaría tener otro bebe ahora?
Si, me encantaría tenerlo. Tengo cuarenta años y no me queda demasiado tiempo por adelante. Así que me encantaría tener otro hijo ya."*⁵²¹

En este mismo sentido escribe Patai (1973: 77)⁵²²:

"En la cultura árabe tradicional, ha existido siempre una preferencia marcada por los varones sobre las mujeres porque los hombres contribuyen más a la influencia de la familia en la comunidad. Los niños árabes son proporcionados con modelos diferentes para el desarrollo de la personalidad."

⁵²⁰ Texto original en inglés: "When people have children, an informal but very pleasing and polite way to address the parents is by the name of the oldest son or oldest child: abu (father of) or umm (mother of) the child; for example, Umm Ahmad (mother of Ahmad). These terms of address are considered respectful, and umm is especially useful when talking to a woman because it provides a less personal way of addressing her."

⁵²¹ Texto original en inglés: "I've got two girls; yes, just two girls, who were born during the first two years of our marriage. The younger was four days old when her father was arrested". " Would you like to have another child now?". " Yes, I would love to. I'm 40 years old now and I don't have much time ahead of me. So I'd like to have a child straight away. But he doesn't want to. He says isn't ready for a child now".

⁵²² Patai, Raphael. (1973): "The Arab Mind". Nueva York: The Hatherleigh Press,

*Se espera que los niños sean agresivos y decisivos, mientras se espera de las niñas que sean más pasivas.*⁵²³

En este mismo sentido, Muhawí y Kanaana (1989, 14), escriben:

*"Las exigencias del sistema patriarcal, requiere que las personas prefieran los hijos varones. Los niños varones son valorados más allá de todos los demás valores, como confirma el refrán popular: "Mima a tu hijo, y te beneficiará; mimar a tu hija, y ella te traerá la vergüenza" (dallel ebnak Benfa3ak; dallel bentak bethínak)*⁵²⁴.

La predilección de la sociedad patriarcal palestina por los hijos varones, y la infravaloración y incluso el menosprecio de las niñas se refleja en numerosos dichos y refranes:

474. الولد فرحة لو انه قد القمحة

el-walad farḥah law eneh qad el-qamḥah

El niño alegría aunque fuera de tamaño de grano de trigo

Más vale un bebe de salud mediocre que una bebé. Se insiste en que el bebe sea varón independientemente de su estado de salud a la hora de nacer

(Al- Haššāš, 1988: 161)

Siria: ¡Que bonito es dar luz a un niño!, aunque muera la hora del parto. (Al-Halabiy-ya, 2: 3085) **Jordania:** Que bonita es su llegada (la de los bebés machos), aunque mueran aquella misma hora. (Al-3amad: 509).

475. لما قالولي غلام انسند عزمي و قام. ولما قالولي بنية وقعت الحيطه عليه

lam-má qálúlé glám ensnad 3azmí u qám, u lam-má qálúlé bnay-yeh weq3at el-ḥiṭa 3alay-yeh.

Cuando me dijeron: varón, me llené de fuerzas. Y cuando me dijeron: hembra, se me cayó la pared encima.

El nacimiento de hijos vaharnos da fuerzas a los padres, mientras el nacimiento de hijas se los quita.

(Al- Haššāš, 1988: 161)

476. بيت الرجال ولا بيت المال

bít er-jál walá bít el-mál

Casa los hombres y no casa el dinero

Más vale tener una casa llena de hombres que de dinero.

Más vale ser padre pobre de muchos hijos varones, que padre rico éstos.

(Abu Fardeh, 1994: 85)

⁵²³ Texto original en inglés: "In traditional Arab culture there has always been a marked preference for boys over girls because men contribute more to the family's influence in the community. Arab children are provided different role models for personality development. Boys are expected to be aggressive and decisive; girls are expected to be more passive."

⁵²⁴ Texto original en inglés: "The exigencies of the patriarchal system require people to prefer sons over daughters. Male children are valued beyond all other values, as a popular proverb confirms: "Pamper your son, and he'll benefit you; pamper your daughter, and she'll bring you shame" (*dallil ibnak binfa`ak; dallil bintak bithinak*)".

477. بيت عز و بيت مال و بيت رجال

bit 3ez u bít mál u bít rjál

Casa orgullo y casa dinero y casa hombres.

Casa de orgullo, casa de dinero y casa de hombres.

El orgullo, el dinero y los hijos varones son los deseos más apreciados de cada familia

(Abu Fardeh, 1994: 85)

478. حراث ولا عجانة؟

ḥar-ráth wal-la 3aj-janeh

¿(Hombre) arador o (mujer) amasadora?

Se cita cuando se pregunta sobre el sexo del bebe. Se quiere preguntar. Si es varón ayudara a su padre en el campo, y si mujer, pues estará con su madre en casa.

(Al- Haššāš, 1988: 161)

479. طلق صبياني

talq sebyáni

Dolores de parto varoniles

Se solía pensar que los fuertes dolores de parto que pasa la embarazada significan que el bebe será un macho.

(Al- Haššāš, 1988: 161)

Siria: Ojala que, después de este dolor tremendo de parto, sea el bebe un niño (Al-Halabiyya, 2: 2752)

480. مكروهة و جابت بنت

makrúha u jábat benet

Odiosa y trajo niña

Se cita cuando una mujer que lo lleva mal con su entorno, su marido y la familia de esté, da luz a una niña, o sea, otro motivo más para desdeñarla

(Al- Haššāš, 1988: 165)

Siria: (Al-Halabiyya, 1: 1781), **Jordania** (Al-3amad: 531), Irak (Al -Rúmí: 1331), Egipto (Al -Rúmí: 1331), y **La Península Arábiga** 9 Al-Jhímān, 2: 1238). **Kuwait:** Odiosa y dio luz a una niña, y la llamaron (a la niña) la ruina de la casa. (Al -Ruumii: 1331)

481. صباح الحبة ولا صباح البنية

ṣabāḥ el-ḥay-yeh walá ṣabāḥ lebnay-yeh

La mañana de la serpiente y no la mañana de la niña

Más vale levantarse y ver a una serpiente que a un bebé recién nacido; más vale un desastre que dar luz a una bebe.

(Al- Haššāš, 1988: 164)

Siria: más vale una serpiente con dos cabezas que una bebe con dos tetas, Más vale el ruido de una serpiente que la voz de una bebe. (Al-Halabiyya, 1: 716). **Túnez:** Más vale dos serpientes en una cueva que dos niñas en casa, Más vale dos escorpiones en casa que dos hermanas en casa. (Al-Khamírí: 1853, 1248).

482. بيت البنات للخراب

bít el-banát lal-kharáb

Casa de chicas, para la ruina

La ruina es el destino de una casa donde sólo nacen chicas. Ya que éstas en cuando se casen, van a vivir en casa de sus respectivos maridos, dejando vacía a la casa de los padres.

Procrear sólo chicas es ruinoso para la familia.

(Abu Fardeh, 1994: 85)

483. البنات غلبات

el-banát galabát

Las hijas molestas

Las hijas son molestas

(3alámeh , 2000: 56)

Jordania: se cita el mismo refrán. (Al-3amad: 619). **Túnez:** padre de niñas nunca duerme contento, Quien tienes niñas en casa tiene muchos problemas (Al-Khamírí: 552, 551). **Siria** (Al-Halabiyya, 1: 724), **La Península Arábiga** (Al-Jhimān, 2: 1357) Las niñas siguen dando problemas hasta el día de su muerte.

En Túnez:

484. البنت هم

el-bint ham

La hija preocupación

Las hijas son una preocupación

(Al-3amad: 619).

Jordania: se cita el mismo refrán. (Al-3amad: 619). **Túnez:** padre de niñas nunca duerme contento, Quien tienes niñas en casa tiene muchos problemas (Al-Khamírí: 552, 551). **Siria** (Al-Halabiyya, 1: 724), **La Península Arábiga** (Al-Jhimān, 2: 1357) Las niñas siguen dando problemas hasta el día de su muerte.

485. هم البنات للممات

hamel-banát lal-mamát

Preocupación hijas hasta la muerte

La preocupación por las hijas es infinita

(Al-Haššāš, 1988:218)

Jordania: se cita el mismo refrán. (Al-3amad: 619). **Túnez:** padre de niñas nunca duerme contento, Quien tienes niñas en casa tiene muchos problemas (Al-Khamírí: 552, 551). **Siria** (Al-Halabiyya, 1: 724), **La Península Arábiga** (Al-Jhimān, 2: 1357) Las niñas siguen dando problemas hasta el día de su muerte.

486. البنات أكثر من الهم على القلب

el-banát akthar menel-ham 3al-qalb

Las hijas más que la preocupación sobre el corazón

Existen más chicas que preocupaciones en el corazón.

(Al-Haššāš, 1988: 56)

Jordania: se cita el mismo refrán. (Al-3amad: 619). **Túnez:** padre de niñas nunca duerme contento, Quien tienes niñas en casa tiene muchos problemas (Al-Khamírí: 552, 551). **Siria** (Al-Halabiyya, 1: 724), **La Península Arábiga** (Al-Jhimān, 2: 1357) Las niñas siguen dando problemas hasta el día de su muerte.

9.3. Las hijas en la familia como garantía de buena suerte y felicidad.

En otros refranes, por lo contrario, se reflejan la predilección y la gratificación por el nacimiento de las hijas, quienes están vinculadas según los siguientes proverbios con el aumento de *errizq*, o sea, el sustento y las riquezas que tiene Dios destinados para cada criatura:

487. أبو البنات مرزوق

abul-banát marzúq

El padre de hijas, sustentado

El padre de hijas, Dios le proveerá. Tener sólo hijas o muchas hijas es motivo de más medios y recursos que Dios sustenta a las personas y a todo lo creado.

(Al-Haššāš, 1988:219)

Siria (Aš-šāmiy-ya: 6), **Egipto** (Taymúr: 38) **Irak:** (At-Takrítí, 26), **El Líbano:** (Haqíq: 24): se cita el mismo refrán. **Jordania:** (Al-3amad: 26): casa de muchas chicas, casa de bendiciones.

488. أبو البنات رزقه شتات

abul-banát rezquh štát

Padre de hijas su sustento disperso

El dinero del padre de muchas hijas esta repartido entre los pobres

(Al-Haššāš, 1988:219)

489. بيت البنات بيت البركات

bít el-banát betel-barakát

Casa de hijas casa de bendiciones

O sea, la familia cuya descendencia son solamente hijas es una familia bendita

(Al-Haššāš, 1988:219)

Siria (Aš-šāmiy-ya: 6), **Egipto** (Taymúr: 38) **Irak** (At-Takrítí, 26), **El Líbano** (Haqíq: 24) **Jordania** (Al-3amad: 26) : se cita el mismo refrán.

490. اللي يسعدها زمانها تجيب بناتها قبل صبيانها

el-lí yes3edhá zamánha tjíb banáthá qabel sebyánha

A quien la alegra su tiempo trae a sus niñas antes de sus niños

La esposa afortunada es aquella cuyos primeros hijos nacidos son hembras.

(Al-Haššāš, 1988: 163)

Jordania (Al-3amad: 407), **Siria** (Al-Halabiyya, 2: 2601), **Líbano** (Ya3qúb: 61): Se cita el mismo refrán.

Tener las mismas obligaciones en la familia tradicional palestina, hace que las madres y las hijas formen un bloque. Además, según la tradición de este pueblo, la madre es

la encargada y responsable ante la sociedad de la educación de su hija, debido a que pasan mucho tiempo juntas en el espacio doméstico, mientras el padre se encarga de la educación de los hijos varones:

491. الولد من حظ الأب و البنت من حظ الأم

el-walad men hadh el-ab welbenet men hadh el-em

El hijo de suerte del padre y la hija de suerte la madre

El padre prefiere que el bebe sea varón mientras la madre prefiera una hembra

(Al- Haššāš, 1988: 163)

Entre los árabes la educación de los niños de modo que se refleje bien en la familia es una responsabilidad muy importante. Es un insulto acusar a alguien de no estar bien educado. El carácter de los niños y el éxito en la vida se reflejan directamente en sus padres. Los árabes tienden a dar a los padres la mayor parte del mérito de los éxitos de sus hijos y gran parte de la culpa de sus fracasos.

Según Raphael Patai (2002: 78):

*"En la cultura árabe, el requisito más importante para un niño "bueno" es un comportamiento respetuoso en presencia de los adultos. A diferencia de los occidentales, todos los adultos pueden compartir en la corrección de un niño, porque los padres saben que todos los adultos tienen los mismos valores."*⁵²⁵

⁵²⁵ Texto original en inglés: "In Arab culture the most important requirement for a "good" child is respectful behavior in front of adults. Unlike Westerners, all adults may share in correcting a child, because parents know that all adults have the same values"

10. LA POLIGAMIA EN LA SOCIEDAD PALESTINA. UNA PERSPECTIVA FRASEOLÓGICA.

La poligamia es una de las relaciones institucionalizadas por el Islam que más repercusiones negativas tiene sobre la psicología de la mujer musulmana. Esta práctica viene legalizada en el libro sagrado de los musulmanes:

”وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَنَامِي فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً” .سورة النساء: الآية 3.

“*wa en kheftum al-lá taqsetú filyatámá fankehú má tába lakum menan-nesá'e mathna wa thaláth wa rybá3, fá'en kheftum al-lá ta3delú fawáheda*”.

“*Si teméis ser injustos para con los huérfanos, no os caséis más que con dos, tres o cuatro, de las mujeres que os gusten. Mas si aún teméis no poder ser equitativos con ellas, casaos con una sola.*”

(Sagrado Corán 4:3).

El hombre que piensa en tomar otra segunda, tercera o incluso cuarta esposa debe cumplir los requisitos, las condiciones⁵²⁶, las razones⁵²⁷ y que han sido impuestos por la legislación musulmana para dar justificación a esta práctica, para que no se convierta la poligamia en sinónimo de un hecho maligno que cometen los hombres humillando de esta forma los sentimientos de la mujer, disminuye sus derechos sociales, menosprecia su feminidad y explota sus cualidades.

Entre las funciones positivas que los musulmanes defensores de la poligamia atribuyen a ésta para justificarla, está el velar por el bienestar tanto físico como moral de la sociedad, pues consideran que la poligamia evita males tan extendidos como la prostitución; así mismo garantiza que no nazcan hijos fuera de la institución del matrimonio, cuestión de vital importancia dentro de las sociedades patriarcales en las que la garantía de la legitimidad del linaje es tan importante; evita que el hombre pueda verse privado de su derecho a la paternidad y, por otra parte, garantiza la plena satisfacción sexual del hombre, cuya libido parece estar por encima de la de la mujer, etcétera. (Muhammad Ali, 1986: 210)⁵²⁸

⁵²⁶ Las condiciones de la poligamia son:

1) Completa justicia entre las esposas. 2) Medios económicos para mantenerlas. 3) No tomar más de cuatro esposas.

⁵²⁷ Razones por las que el Islam permite la poligamia: a) Insatisfacción sexual con la primera esposa. En este caso se permite al marido tomar una segunda esposa para no verse obligado a tener relaciones extramatrimoniales. b) Enfermedad crónica de la esposa o su invalidez permanente, ya que el hogar requiere el cuidado de la madre, y el esposo necesita satisfacer sus relaciones matrimoniales, siendo mejor que se case con otra, sin que por esto deje a la primera abandonada. c) La esterilidad de la esposa y si el esposo desea tener hijos y no soporta su falta, tomando también muy en cuenta que uno de los fines de la Creación es la procreación) Para proteger la pureza de la sociedad y la felicidad de sus miembros. Por ejemplo, cuando el número de mujeres supera al de los hombres.

⁵²⁸ Sobre "las ventajas de la poligamia", véase Sagrado Qur'an, (1986): *Comentarios de maulana Muhammad Ali*. Tierra Firme, México, azora IV: 3, m. 5 y 6, pp. 210-211; Granqvist, Hilma, *Marriage conditions in a palestinian village*, 2 vols., Helsinki, 1931-1935, pp. 208-217

Entonces, y de acuerdo con la tradición de la ley islámica, un hombre puede tomar hasta cuatro esposas, pero cada una de las coesposas debe tener, porque usualmente tienen poco contacto una con las otras y llevan vidas separadas, a pesar de que compartan un mismo marido, su propia casa, sus bienes y, como no, su dote a la hora de efectuar el matrimonio.

En Occidente exageran notablemente al pensar que la poligamia es una práctica común en todas las sociedades musulmanas y entre todas las clases sociales. La realidad es que los hombres polígamos forman una minoría en tales sociedades, donde el modelo del hombre con una sola mujer es el que va prevaleciendo con el paso del tiempo⁵²⁹. Al respecto afirma Nydell, (2006: 50):

*"La cuestión de la poligamia en los países árabes es exagerada en el oeste, donde muchas personas piensan que es una práctica común y es ampliamente tolerada. De hecho, sin embargo, la poligamia está muy restringida y sólo se permite bajo ciertas condiciones en la mayoría de países árabes. Alrededor de 1 o 2 por ciento de los hombres casados tienen más de una esposa. Dado que los derechos de las mujeres son más restringidos en la Península Arábiga, la poligamia es más común allí."*⁵³⁰

Añade Nydell: *"Hoy en día casi nadie puede permitirse el costo de mantenimiento de más de una familia, por lo que la poligamia se practica sólo por los muy ricos o por los aldeanos y campesinos que necesitan ayuda con la labor de la tierra y no quieren incurrir en grandes gastos."*⁵³¹

Desde el punto de vista de Muhawí y Kanaana (1989, 14), la poligamia en la sociedad palestina es un elemento perturbador que amenaza seriamente la unión de la solidaridad de la familia y desemboca en numerosos casos en la desunión de esta institución:

"Es perturbadora de la unidad y la armonía familiar; y representa el único caso de cooperación entre las co-esposas ocurre cuando unen sus fuerzas en contra la introducción de una nueva esposa en la familia La poligamia es una aberración para la mujer y asunto odioso para el resto de la sociedad. En el refranero palestino leemos: "Bít wahde fakhra, bít tintín sukhra u bít thaláth

⁵²⁹ Es difícil de encontrar estadísticas actuales. Distintas fuentes estiman la tasa de la poligamia en la década de 1960 por el 2 por ciento en el Líbano, un 4 por ciento en Siria, y el un 8 por ciento en Jordania y Egipto. La tasa fue del 2 por ciento en Argelia en 1955, un 2 por ciento en Bagdad en la década de 1970, y 3 por ciento en Marruecos en 2004. La poligamia es mucho más prevalente en África Occidental. En 1994, las estadísticas del último año estaban disponibles. La tasa fue de 45 a 45 por ciento en la región del Sahel, (la franja sur del desierto del Sahara), de África, y de 25 a 35 por ciento en África Occidental, Central y Oriental. Bergstrom, Theodore. (1994): "On the Economics of Polygyny," Centre on Economics Learning and Social Evolution

⁵³⁰ Texto original en inglés: "The issue of polygamy in Arab countries is overemphasized in the West, where many people think it is a common practice and is widely condoned. In fact, though, polygamy is severely restricted and is allowed only under certain conditions in most Arab countries. About 1 or 2 percent of married men have more than one wife. As women's rights are more restricted in the Arabian Peninsula, polygamy is more common there"

⁵³¹ Texto original en inglés: Nowadays almost nobody can afford the cost of maintaining more than one family, so polygamy is practiced only by the very rich or by villagers and peasants, who need help with labor and do not incur large expenses.

*sham-mer wekhra, (hogar con una esposa es una fuente de orgullo, uno con dos es el hazmerreír, y uno con tres es desnúdate y a defecar).*⁵³²

Carrascosa (2003: 85) está de acuerdo con esta opinión. Ella escribe sobre la poligamia en la sociedad palestina:

"Uno de los tipos de las relaciones conflictivas en el seno de la familia tiene lugar cuando hay más que una esposa; entonces los problemas y las intrigas se suceden, pues empieza una verdadera lucha entre las esposas por el afecto del marido. El personaje masculino, aparentemente, es el que detenta la autoridad y el poder. Sin embargo, no deja de ser un títere, víctima, al igual que la nueva esposa, de las artimañas de las viejas esposas. (Carrascosa 2003: 85)

En el mismo sentido, el conflicto entre las coesposas a lo largo del periodo de formación de las familias, o sea empezando por el parto de los hijos, pasando por su crecimiento y terminando por la desunión de las mismas. En muchos casos, este conflicto es la causa de la desunión familiar.

A pesar de las pésimas condiciones sociales y económicas que viven los palestinos debido a la ocupación militar israelí y los embargos económicos que normalmente hacen que el hecho de tomar otra esposa sea una decisión limitada a los hombres ricos, la poligamia ha empezado a convertirse en una práctica más habitual y más aceptable por las mujeres y la sociedad en general.

Según Mervat 3úf⁵³³, *"La alta tasa de mártires y viudas además de otras condiciones sociales, económicas y políticas han llevado a chicas pobres a ver el hecho de contraer matrimonio con un hombre rico y casado desde otra perspectiva. Al mismo tiempo, se han dado numerosos casos donde uno se casa con la viuda de su hermano, que supuestamente ha caído como mártir, para cuidarla y a sus hijos."*

Pero a pesar de estos supuestos cambios, aceptar la poligamia⁵³⁴ no significa aceptar convivir en paz y armonía con la *durra*, la coesposa. En una casa donde se practica la poligamia los problemas empiezan desde el momento en el que anuncia el padre su intención de tomar otra esposa. En caso de tener hijos de su primera esposa, éstos se opondrán a la voluntad del padre en señal de solidaridad con su madre, y en defensa de la herencia.

De hecho, En una situación poligínica el escenario queda listo para el conflicto en el momento en que el hombre anuncia su decisión de tomar otra esposa. Los hijos de la primera esposa suelen, en este caso, plantear serias objeciones por respeto a su madre y en defensa de la herencia. La lucha entre las co-esposas continúa a través de la

⁵³² Texto original en inglés: "It is disruptive of family unity and harmony; the only case of cooperation occurs when the wives unite against the introduction of yet another wife into the family. The institution is abhorrent to women and denigrated in the culture. A proverb says, "A household with one wife is a source of pride, one with two is a laughingstock, and one with three uncover yourself and defecate!" (bet wahade faxra, bet tinten suxra, bet talateamir w-ixra)"

⁵³³ <http://www.islamselect.com/mat/34696>

⁵³⁴ Sobre la poligamia en la sociedad tradicional palestina, véase Granqvist, Hilma, *Marriage conditions in a Palestinian village*, 2 vols., Helsinki, 1931-1935.

formación y el crecimiento de la familia, y dando lugar, en algunos casos, a la desintegración de ésta al final.

Al respecto, cabe señalar que la poligamia es un factor importante que puede afectar la relación madre-hijo en la sociedad árabo-palestina. Las madres ven en sus hijos varones una garantía ante la posibilidad de la llegada a casa de una co-esposa:

Afirma Warnock (1990)⁵³⁵: "*La relación madre-hijo en la familia palestina es mucho más profunda e intensa que la madre-hija. Esto es debido a que, por un lado, la hija tan sólo pasa unos años en la casa paterna, pues una vez casada pasa a pertenecer a la familia de su marido; por otro, a que el hijo varón da a la madre una posición y cierto poder dentro de la familia, con lo cual ella intenta mantenerlo siempre de su lado como forma de protección y presión frente a posibles coesposas o rivales.*"

En algunas ocasiones, la lucha entre las co-esposas perjudica seriamente la intimidad que debería tener la familia:

*La lucha entre las co-esposas, a menudo, se extiende fuera del hogar causando vergüenza, incomodidad y violación de uno de los más preciados valores familiares: el de mantener los secretos de la familia *mastura* (literalmente, "ocultas, cubiertas, o situadas detrás de una cortina", o sea, para sí misma. (Los trapos sucios se lavan en casa). Muhawí y Kanaana (1989, 14),⁵³⁶*

Si la diferencia de edad entre las coesposas es extrema, las mayores pueden salvar la cara y mantener su respeto de sí mismo mediante entablar una relación madre-hija con la más joven. Según Muhawí y Kanaana (1989, 15), "*La primera esposa puede decir que no tiene necesidad de tener relaciones sexuales con el marido, y que ahora tiene hijos que van a cuidar de ella. Sin embargo, si la diferencia de edad no es tan notable, la enemistad es inevitable. Como veremos con frecuencia en los cuentos, las co-esposas luchan y conspiran unos contra otras, cada una procura ganarse el amor de su marido de diferentes maneras*".⁵³⁷

Ellas compiten en todos los campos, especialmente en la concepción de hijos varones. El que tiene más hijos aumenta su prestigio en la familia y se queda con el amor de su marido. Si ambas tienen hijos, el conflicto se transmite a la descendencia:

"Cada mujer con sus hijos constituye una subunidad dentro de la familia; las madres inculcan en sus hijos el odio hacia el otro grupo, y cada madre utiliza a sus propios hijos para manipular al padre y con ello obtener ventajas tanto para ellos como para ella. Por su lado, el marido puede avivar el fuego del

⁵³⁵ Warnock, Kitty Land (1990): Honour Land before Honour. Palestinian Women in occupied territories. Monthly Review Press, Nueva York, p.19-34.

⁵³⁶ Texto original en inglés: "Fights between (or among) co-wives will, more often than not, spill out into the surrounding community, thereby causing shame and embarrassment and violating one of the most cherished of family values, that of keeping its secrets *mastura*, or to itself (literally, "hidden," "behind a screen".

⁵³⁷ Texto original en inglés: The first wife might say she does not need sex, that she now has sons to look after her. If, however, the age gap is not so great, struggle is inevitable. As we see frequently in the tales, the women fight and conspire against one another, each trying to win the affection of her husband in different ways

conflicto entre sus respectivas esposas e hijos mostrando su preferencia por un grupo sobre el otro." Muhawí y Kanaana (1989, 15).⁵³⁸

Sin embargo, la poligamia tiene una función útil en la sociedad. Desde la perspectiva de un sistema social que se perpetúa a través de la familia patriarcal (y dejando de lado las consideraciones de tipo económico), el propósito del matrimonio es producir descendencia, sobre todo varones. Un matrimonio sin hijos, entonces, contradice su razón de ser.

En estas circunstancias, la poligamia permite a un hombre combinar su deseo personal de mantener su primera esposa, a quien ama, con su deber de dar hijos para la familia. La idea anterior se puede entender mejor en relación con el punto de vista cultural del matrimonio, como *sutra* (protección) para la mujer, es social y económicamente más ventajoso para una mujer estar casada que divorciada (aunque los casos en que el divorcio ha sido beneficioso para la mujer no son desconocidos), incluso si eso significa convivir con una co-esposa.

10.1. La poligamia según la paremiología palestina

De entrada y para comprender mejor la percepción negativa de la coesposa basta con llamar la atención a que la palabra coesposa en árabe "ضرة" *durra* viene de la raíz "ضر" *darra* "dañar, perjudicar", donde se queda claro que este miembro de parentesco se ha quedado identificado, lingüísticamente antes de todo, como un ser que causa daño o menoscabo tanto material como moral.

Los refranes palestinos reflejan los motivos que podrían tomar la decisión de tomar otra esposa, y que oscilan normalmente entre:

Garantizar la continuidad del linaje:

492. بناتي فراشي و ولادي غطاي

banátí fráší wawládí gatáy

Mis hijas mi colchón y mis hijos mi manta

Los hijos proporcionan seguridad, protección y comodidad para los padres.

(Al- Haššāš, 1988: 215)

Egipto: los hijos son las alas del padre. (Taymúr: 3201).

493. المرأة بلا أولاد مثل الخيمة بلا أوتاد

el-mara balá awlád methlel-khímeḥ balá awtád

La mujer sin hijos como la tienda sin estaca

Los hijos son la garantía que "sostienen" a la mujer a los ojos de su marido igual que las estacas sostienen a la tienda

(Abu Fardeh, 1994: 48) REPETIDO

⁵³⁸ Texto original en inglés: "Each woman with her children forms a subunit within the family; the mothers socialize their children to hate the other group, and each woman uses her own children to manipulate the father and thereby gain advantage for them and for her. The husband himself may stoke the fire of conflict between his wives and their respective offspring, too, by showing preference for one set over the other."

494. الشجرة اللي ما تثمر قطعها حلال

eš-šajara el-lí má tethmer ḥalál qaṭe3há

El árbol que no da fruta su corte está recomendado

Una mujer que no puede concebir hay que abandonarla o divorciarse de ella.

(Al- Haššāš, 1988: 162) REPETIDO

Jordania (Al-3amad: 295), **Siria**: (At-Takrítí, 1206): se cita el mismo refrán.

La característica de la endogamia de la familia palestina nos resulta útil a la hora de comprender mejor la poligamia. Según Muhawí y Kanaana (1989, 16): " *El primer deber del hombre al elegir una esposa es sus paralela patrilínea prima hermana (o, más exactamente, es el deber de la familia reservar sus hijas para estos primos). En la mayoría de los casos en los que se da la poligamia, es cuando el hombre se casa primero con su prima hermana, y cuando ésta es incapaz de concebir niños ése contrae matrimonio con otra mujer*⁵³⁹ ."

Castigar a una esposa que no cumple sus deberes matrimoniales o familiares:

495. اضرب النساء بالنساء و الهجن بالعصا

edrúb en-nesá ben-nesá welhejen bel3ašá

Pega las mujeres con las mujeres y los dromedarios con el palo

La manera más efectiva para castigar a las esposas desobedientes y problemáticas es casarse con otra

(Al- Haššāš, 1988: 305)

La Península Arábiga: Se cita el mismo refrán. (Al-Jhímān, 1:41)

En **Jordania**: Son las mujeres quien más saben de las mujeres. (Al-3amad: 608)

Por puro placer:

496. جوز الثنتين عريس كل ليلة

júz ethintín 3arís kul líleh

Marido las dos, novio cada noche

El marido de dos es novio cada noche.

Incitar a tomar más que una esposa.

(Al- Haššāš, 1988: 306)

Siria y Egipto: se cita el mismo refrán (Taymúr: 905)

O sea, el marido de dos o más esposas disfruta como su primera noche de boda debido a que cada una de sus esposas procura satisfacerle poniéndose lo más guapa y sexy posible con el objetivo de conseguir la preferencia del marido y excluir a la coesposa.

Por motivos sociales:

⁵³⁹ Texto original en inglés: "A man's first duty in choosing a wife is to his patrilateral parallel first cousin (or, more accurately, it is the duty of the family to reserve their daughters for these cousins). In the majority of cases where polygyny is an issue, the man marries his cousin first, and when he has no children by her he mar-ties another woman."

497. الخير أبو ثنتين و ثلاث
al-khay-yer abú thintín u thaláth
El bueno es el padre de dos y tres
Un buen hombre es aquel que tiene dos o tres esposas
(Al- Haššāš, 1988: 305)

El matrimonio es un aspecto fundamental en la vida de una mujer, no sólo porque implica un enlace permanente, sino también porque ella es la que sale fuera de la casa de su padre. Para el varón también, el matrimonio, aunque no tan traumático, es sin embargo un acontecimiento importante que conlleva grandes responsabilidades. Debido a que el matrimonio crea una alianza entre dos familias extensas, hace aún más complejo el sistema de relaciones sociales, y facilita, en algunos casos, la poligamia. Muhawí y Kanaana (1989, 21) escriben:

*"En general, se reconoce que la relación de nasab (parentesco por matrimonio) no es nunca fácil, de hecho, puede presentar numerosos problemas desde incluso el momento de producirse el matrimonio, lo que lleva al marido, en numerosos casos, a tomar una segunda esposa. Los matrimonios son organizados, generalmente, por dos familias extensas que pertenecen a la misma clase social. Por lo tanto, es probable que sean familias adversarias que compiten entre sí por el poder y la influencia en la sociedad."*⁵⁴⁰

10.2. Marido polígamo como sinónimo de "miserable".

La heterogeneidad del refranero palestino salta a la vista en forma de algunos proverbios que avisan a los hombres de las consecuencias catastróficas que implica el hecho de tomar más de una esposa, consecuencias que suelen, según la sabiduría tradicional palestina, arrinconar al hombre que se atreve a hacerlo a pasar una vida miserable que incluso le puede llevar a la tumba.

No cabe duda de que la imagen negativa de la mujer como ser malvado y astuto tiene algo que ver con las diferentes creencias populares, muy extendidas tanto en las sociedades tradicionales arabo-islámicas como en otras culturas, se refleja en el refranero palestino en forma de aviso de no arruinarse la vida tomando más de una esposa.

Tal advertencia, según Carrascosa (2003: 62), tiene una estrecha relación con la imagen estereotipada sobre las artimañas y ardidés femeninos, superiores incluso a los del diablo en la tradición judío cristiana islámica

En el inconsciente colectivo palestino tradicional muchos son los refranes y dichos que reflejan este sentir y pensar, que ve en el mundo femenino un mundo misterioso

⁵⁴⁰ Texto original en inglés: "It is generally acknowledged that the relationship of *nasab* (in-laws) is never an easy one; indeed, it could be fraught with problems throughout, from the early stages of familiarity through, perhaps, the husband's taking another wife later. Marriages are usually arranged between socially equal members of extended families, who at the same time are likely to be adversaries competing with each other for power and influence in the society. "

vinculado con la magia y las fuerzas oscuras y malignas del diablo, y por lo tanto, ven en la poligamia un sinónimo de un marido miserable y desgraciado:

498. اللي بتجوز ثنتين عمره ما بطوله ذنب

el-lí betjaw-waz̄ thintín 3umrúh má beṭúluh dhanb

Quien se casa dos, su vida no le alcanza un pecado

Aquel que se casa con dos, sus malos comportamientos nunca son pecados, porque está siempre desquiciado por sufrimiento con sus mujeres.

Justificación de los malos comportamientos del marido polígamos.

(3alameh , 2000: 74), (Al- Haššāš, 1988: 310)

Jordania: Se cita el mismo refrán. (Fuente Oral). **Siria:** Casado con dos, montado en dos mulas. (Al- Haššāš, 1988: 310) **Libano:** Miserable es el marido de dos. (Ar-Rúmí: 1299, 1301). **Sudan:** hombre casado con dos, conejo entre dos perros. (Al-Rúmí: 1299, 1301). **Kuwait:** Oh, casado con dos, divórciate de una. Al-Rúmí: 1299, 1301). **Yemen:** Hombre casado con dos, tiene el día como la batalla de *Hunayn*.⁵⁴¹ (Al-akwa3, 2: 4752)

499. معثر يا جوز الثنتين

m3ath-thar yá juzeth-thintín

Tropezado, oh marido las dos

Marido de dos es miserable

(Al- Haššāš, 1988: 310)

Jordania se cita el mismo refrán (fuente oral). **El Libano** (Ar-Rúmí: 1299, 1301). Se cita el mismo refrán. **Siria:** Casado con dos, montado en dos mulas. (Al- Haššāš, 1988: 310) **Sudán:** hombre casado con dos, conejo entre dos perros. (Al-Rúmí: 1299, 1301). En **Kuwait:** Oh, casado con dos, divórciate de una. (Al-Rúmí: 1299, 1301). En **Yemen:** Hombre casado con dos, tiene el día como la batalla de *Hunayn*. (Al-akwa3, 2: 4752)

500. جوز النساء ما إله صباح من مسا

juz en-nesá má eluh subeh men mas-á

Marido de mujeres no tiene mañana de noche

Los hombres polígamos no saben distinguir la mañana de la noche.

La poligamia tiene consecuencias catastróficas para los hombres que la practican.

(Abu Fardeh, 1994: 95)

501. إذا بدك غراب البين⁵⁴² تجوز ثنتين

edhá bed-dek gráb el-bín tjaw-waz̄ thintín

⁵⁴¹ Una batalla muy feroz que se produjo entre los musulmanes y algunas de las tribus árabe en el año 630.

⁵⁴² El cuervo es un ave de muy mal agüero en la tradición popular del pueblo palestino y el árabe en general debido a su color negro y sus espeluznantes graznidos. Este pájaro simboliza en la mentalidad palestina la mala suerte, la ruina, la separación entre los amantes y los familiares y la muerte. En su famoso libro الحيوان "al-hayawān" (El Animal) afirma الجاحظ Al-Jáhidh (780-869) que Los nómadas dedicaron al cuervo el nombre de غراب البين "*ghrāb ilbiin*" "el cuervo de la separación), por que cuando se mudaban aparecía el cuervo registrando en busca de restos de comida entre las cosas que dejaban al levantar el campamento.

Si quieres cuervo la separación cástate dos
Una vida miserable es la consecuencia inevitable de tomar más de una esposa
(3alámeh, 2000: 25)

Jordania se cita el mismo refrán (fuente oral). **El Líbano** (Al-Ruumí: 1299, 1301). Se cita el mismo refrán. **Siria**: Casado con dos, montado en dos mulas. (Al- Haššāš, 1988: 310) **Sudán**: hombre casado con dos, conejo entre dos perros. (Al-Rúmí: 1299, 1301). En **Kuwait**: Oh, casado con dos, divórciate de una. (Al-Rúmí: 1299, 1301). **Yemen**: Hombre casado con dos, tiene el día como la batalla de *Hunayn*. (Al-akwa3', 2: 4752)

502. اللي ياخذ ضررتين يحط في بيته قردين
el-lí yákhudh ḍurtín yḥút fī bítuh qerdín

Quien coge dos coesposas pone en su casa dos monas
La infelicidad es lo que prevalece en la vida del marido de dos esposas
(Al- Haššāš, 1988: 308)

Jordania se cita el mismo refrán (fuente oral). **El Líbano** (Al-Ruumí: 1299, 1301). Se cita el mismo refrán. **Siria**: Casado con dos, montado en dos mulas. (Al- Haššāš, 1988: 310) **Sudán**: hombre casado con dos, conejo entre dos perros. (Al-Rúmí: 1299, 1301). **Kuwait**: Oh, casado con dos, divórciate de una. (Al-Rúmí: 1299, 1301). **Yemen**: Hombre casado con dos, tiene el día como la batalla de *Hunayn*. (Al-akwa3', 2: 4752)

503. أول مرة سكرة، و ثاني مرة عنبرة و ثالث مرة مرمررة و رابع مرة بتودي على المقبرة
aw-wal mara suk-karah, u thání mara 3anbara u tháleth mara betwad-dí 3al-maqbara

Primera mujer azúcar, y segunda mujer ámbar y tercera mujer amargura y cuarta mujer lleva el cementerio.

La primera mujer es tan dulce como el azúcar, la segunda es ámbar, la tercera le amarga la vida, mientras la cuarta le lleva a la tumba.

(Al- Haššāš, 1988: 129)

Siria: Se cita el mismo refrán; Hay mujeres como joyas, y hay mujeres penosas (Al-Ššāmiyya: 25, 115).

El refranero palestino aconseja al hombre que se casa con más de una mujer que las mantenga separadas cada una en su casa, porque la consecuencia inevitable de lo contrario será llevar una vida angustiada que podría amenazar muy seriamente las bases sobre las cuales se ha regido la estructura familiar:

504. بيت واحدة عمار، و بيت تنتين دمار، و بيت ثلاث مرتع للحمار
bít wahád 3amár, u bít tintín damár u bít thaláth marte3 lal-ḥmár

Casa una (esposa), florecimiento, y casa dos, ruina, y casa tres dehesa para el burro
La casa de un marido no polígamo es próspera, y la casa donde viven dos coesposas es inaguantable. Y la ruina total es la consuecncia de la convivencia de tres coesposas. Reunir a las distintas esposas y obligarlas a convivir juntas llevara la casa y la vida familiar a la ruina

(Al- Haššāš, 1988: 307)

Jordania: Casa de cuatro (coesposas), madriguera de hienas, y casa de una florece. (Al-3amad: 103, 312) **Siria:** En casa de cuatro (coesposas), reina el caos, y casa de una florece. (Al- Haššāš, 1988: 307) **Túnez** (Al-Khamírí: 101) y **Argelia:** (Murtād: 3) Cuatro (coesposas), y la bota de agua está seca.

10.3. La poligamia. Una perspectiva femenina

La poligamia es una de las relaciones institucionalizadas por el Islam que más repercusiones negativas tiene sobre la psicología de la mujer árabo-musulmana. La mujer por lo tanto convive con la obsesión y el miedo de que llegue el día en el que se vea obligada a compartir su esposo con otra, y trata este tema con mucha seriedad y prudencia hasta tal punto que es demasiado crédula de todos los rumores y incluso bromas relacionados con este miedo terrífico:

505. المرّة تكذب جوزها إلا قوله بدي أتجوز تصدقه

el-mara tkadh-dheb júzhá el-lá qúluh bed-dí atjaw-waz̄ t̄sadquh

La mujer no cree su marido sólo su dicho “quiero casarme”, lo cree

La mujer suele dar por mentiras todo lo que dice su marido experto cuando habla de casarse de nuevo, entonces lo cree

(Al- Haššāš, 1988: 311)

La relación entre las coesposas está marcada principalmente por los celos y la rivalidad para apoderarse del marido que comparten entre ellas. No es de extrañar que el estima, el valor y el poder de una mujer enfrente de su coesposa va aumentando o disminuyendo en función de los hijos varones a los cuales da a luz. La procreación, sobre todo de hijos varones, es uno de los campos de batalla entre las coesposas y que todas las artimañas y ardidés valen para ganar:

- *¿Y quién se volvió loca de celos? – Pues la primera mujer del sultán. ¿Qué podía hacer? Se esperó hasta que la nueva mujer del sultán se quedó embarazada, y la noche del parto le dijo a la partera:*
- *El sultán es mío, quítale al crío y a la cría del flequillo de oro y plata y críalos en tu casa. Y debajo de la mujer - la coesposa – pones una piedra y un cachorro.*

Carrascosa (2003: 475)

Como acabamos de ver suele ser la primera esposa del personaje masculino, estéril, celosa y vieja, y hará todo lo posible por perjudicar a la nueva esposa, más joven que ella y además fértil. Frente a la reacción de rechazo y odio de la esposa más antigua y sus tretas por elejar a la nueva esposa, ésta se mostrará paciente y resignada, a la espera de que las cosas sigan su curso natural y el destino acabe recompensándola por su bondad y paciencia. Carrascosa (2003: 65)

La tensa y la complicada relación entre las coesposas viene recogida de forma extensa en el refranero popular palestino. 3alámeh, (2000: 25) aborda una de las consecuencias más claras de la poligamia representada en las hostilidades y las rivalidades que se dan entre la antigua (esposa) y la nueva (esposa), donde no cabe titubeo de usar todo y cada tipo de astucia y trucos para apoderarse tanto físicamente como sentimentalmente mediante perjudicar a la rival y demonizarla a los ojos de este varón compartido.

Las siguientes máximas que hemos conseguido recopilar apuntan a que el odio, el rencor, el menosprecio, el rechazo, la astucia y las malas intenciones son las sensaciones vigentes y las características que suelen prevalecer en un ambiente donde dos o más mujeres luchan para ganar el corazón del varón:

506. لا حمأة ولا ضرة إلا سخطة من الله

lá hamá walá dur-rah el-lá sakhta men al-láh

No suegra no coesposa sino un castigo de Dios

Tanto las suegras como las coesposas son maldición divina

(3alámeh, 2000:73)

Siria (Al-Halabiyya, 2: 2635), **El Líbano** (Al- Haššāš, 1988: 311) Se cita el mismo refrán. **Egipto**: La coesposa es amarga, aunque sea como el cuello de una jarra. (Taymúr: 1224) **Irak**: La coesposa es amarga, aunque fuera Fátima (la hija del profeta Mahoma). (Al-rúmí, 1: 1287) **Yemen**: La coesposas quema, aunque esté en oriente (muy lejos). (Al-akwa3, 1: 2651)

507. الضرة مرة لو كانت ذان جرة

ed-durah mur-rah u law kánat dhán jar-rah

La coesposa amarga aunque fuera oreja de jarra

La coesposa siempre odiosa aunque sea tan insignificante como el asa de una jarra

(3alámeh, 2000: 68), (Al- Haššāš, 1988: 311)

Siria (Al-Halabiyya, 2: 2635), **El Líbano** (Al- Haššāš, 1988: 311) Se cita el mismo refrán. **Egipto**: La coesposa es amarga, aunque sea como el cuello de una jarra. (Taymúr: 1224) **Irak**: La coesposa es amarga, aunque fuera Fátima (la hija del profeta Mahoma). (Al-rúmí, 1: 1287) **Yemen**: La coesposas quema, aunque esté en oriente (muy lejos). (Al-akwa‘, 1: 2651)

508. الضرة مرة و لو أنها عسل في الجرة

ed-durah mur-rah u law kánat 3asal fij-jar-rah

La coesposa amarga aunque fuera miel en la jarra

A pesar de la buena persona que puede llegar a ser, la coesposa sigue siendo odiosa

(Al- Haššāš, 1988: 311)

Siria (Al-Halabiyya, 2: 2635), **El Líbano** (Al- Haššāš, 1988: 311) Se cita el mismo refrán. **Egipto**: La coesposa es amarga, aunque sea como el cuello de una jarra. (Taymúr: 1224) **Irak**: La coesposa es amarga, aunque fuera Fátima (la hija del profeta Mahoma). (Al-rúmí, 1: 1287) **Yemen**: La coesposas quema, aunque esté en oriente (muy lejos). (Al-akwa3‘, 1: 2651)

509. الضرة تغور لو كانت في قصور

ed-durah tgúr law kánat fī qṣúr

La coesposa se hunde aunque estuviera en palacios

Que se vaya la coesposa al infierno aunque sea muy rica

(3alámeh, 2000:68)

Siria (Al-Halabiyya, 2: 2635), **El Líbano** (Al- Haššāš, 1988: 311) Se cita el mismo refrán. **Egipto**: La coesposa es amarga, aunque sea como el cuello de una jarra.

(Taymúr: 1224) **Irak**: La coesposa es amarga, aunque fuera Fátima (la hija del profeta Mahoma). (Al-rúmí, 1: 1287) **Yemen**: La coesposas quema, aunque esté en oriente (muy lejos). (Al-akwa3', 1: 2651)

510. انا لا أحب الضرة ولا جوارها
aná lá aheb ed-dur-ráh w alá jwárhá
Yo no quiero la coesposa y no su vecindad
No me gusta la coesposa ni vivir cerca de ella
(Fuente oral)

511. في المقبرة ولا في حضن مرة
fil-maqbara walá fí hudún mará
En el cementerio y no en seno mujer
Más vale mi marido muerto a que tome otra esposa
(Al- Haššāš, 1988: 308)

Jordania: Más vale en la tumba que en el seno (de otra mujer). (Al-3amad: 132, 151). **Yemen**: Más vale llorarle muerto, que llorarle en el seno de otra mujer. (Al-akwa3', 1:38)

512. طول ما أنا على الحصيرة لا طويلة ولا قصيرة
túl má aná 3alál-ħasíra lá twileh walá qšíreh
Mientras yo sobre la estera no alta no corta
Mientras estoy en mi casa no permitiré que se case mi marido con otra. Antes preferiría el divorcio.
(Al- Haššāš, 1988:309)(Alāmeħ, 2000: 168)

Jordania (Al-3amad: 58, 342), **Siria** (Al-Ššāmiyya: 102), **Egipto** (Taymúr: 1814) Se cita el mismo refrán.

La esposa adopta también un tono mucho más suave insistiendo al marido, recurriendo a su máxima prepotencia y confianza en si misma, en que sólo encontrará la felicidad y la buena vida a su lado y nunca con otra esposa:

513. ما تعرف خيري إلا لما تجرب غيري
má te3ref khírí el-lá lam-má tjar-reb gírí
No conoces mi bien hasta que pruebes excepto yo
No valorarás mis virtudes y cualidades hasta que veas los defectos de la nueva esposa
(Al- Haššāš, 1988: 312)

Irak, **Egipto**, **Siria**, **Líbano**, **Argelia**, (Al-Rúmí, 1: 511), **Jordania** (Al-3amad: 18, 512) Se cita el mismo refrán. **Kuwait**: No conocerás mi valor hasta que pruebes otra que yo. (Al-Rúmí, 1: 511).

Normalmente el marido antepone su nueva guapa y más joven esposa a la antigua dando lugar a de este modo a distintas batallas que se producen diariamente entre ellas, 3alāmeħ, (2000: 25).

514. اللي تطيح على ضرة تستاهل المضرة
el-lí ttíh 3alá dur-ra testáhal el-madar-rah

Quien baja sobre coesposa merece el daño
Quien consiente casarse con un hombre casado merece las malas consecuencias.
Criticar a las aceptan casarse con un hombre ya casado.
(Al- Haššāš, 1988: 307)

A continuación os presentamos un “diálogo de refranes” en boca de las coesposas – la antigua y la nueva - donde cada una ésta expresa tanto su confianza de ser la preferida como un tono de burla y sátira de su “enemiga”:

La nueva esposa:

515. إجا بدالك راح دلالك
ejá badálek ráh dalálek
Vino en tu lugar, se fue tu mimo
La llegada de la esposa nueva excluye la esposa antigua muy notablemente de los mimos y el amor del marido.
(Al- Haššāš, 1988: 307)

El Líbano: Se cita el mismo refrán. (Ya3qúb: 60)

La antigua esposa le contesta:

516. أنا أخذت أنفاعه و أنت أخذت طقاعه
aná akhadhet anfá3uh wenta akhadhat tqá3uh
Yo cogí sus provechos y tú cogiste sus pedos
La esposa antigua afirma que había agotado todo lo bueno de su marido así que la nueva no podrá disfrutar de nada.
(Al- Haššāš, 1988: 309)

La nueva esposa:

517. وين رايحة يا جديدة؟ رايحة اجيب للقديمة بخت
wín ráyhá yá jdídeh? rayha ajib lal-qadimeh bakhet
¿Donde estás yendo nueva? yendo traigo para la antigua suerte
La nueva esposa desafía a la antigua diciéndole que los privilegios de ésta desaparecieron con la llegada de esa, en alusión a su edad normalmente mayor
(3alámeh, 2000: 25)

La antigua contesta:

518. القديمة تحلى و لو كانت وحلة
el-qadimeh tehla u law kánat wahla
La antigua se embellece aunque fue mayor de edad
La esposa antigua sigue siendo bella a los ojos de su marido aunque sea mayor
(3alámeh, 2000: 25)

519. ⁵⁴³ تذبل الوردة و ريحتها فيها

⁵⁴³ Este mismo refrán se usa para abogar por casarse con las mujeres mayores de edad como vimos en el tercer capítulo.

tedhbal el-wardeh u rihethá fihá

Se marchita la flor y su olor en ella. La flor mantiene su olor aunque se marchite. Se cita para abogar por el matrimonio con las mujeres que guardan su belleza a pesar de su edad avanzada

(Al-Haššāš, 1988:73) REPETIDO

Jordania: La flor marchitada guarda su olor. (Al-3amad: 133). **Siria:** Si se marchita la flor, guarda su olor. (Al-Halabiyya, 2:4725). **Egipto:** la primera agrada, aunque no valga nada. (R. M, 157).

La belleza de la mujer por lo tanto se convierte en un arma de destrucción masiva y en un factor decisivo a la hora de conquistar el corazón del marido y conseguir de este modo marginar a la coesposa:

520. الضرة تعدل العصبية

ed-duráh te3del el-3ašbeh

La coesposa arregla *el-3ašbeh*⁵⁴⁴

La coesposa siempre está arreglándose y poniéndose guapa para destacarse a los ojos de su marido y así hacer a este olvidarse de su/sus rival/es.

La mujer compuesta, a su marido quita de otra puerta.

(Fuente oral).

521. شغل امي لضررتها

šugul em-mi ladur-rethá

Trabajo madre mía para *dur-ra* suya.

Como el trabajo de mí madre para su *dur-ra*

Se cita para describir un trabajo mediocre mal hecho.

(Fuente oral)

⁵⁴⁴ Pañuelo cuadrado negro de orilla roja o amarilla que se ajusta a la cabeza haciendo un nudo detrás

11. ROLES EN LA FAMILIA POLÍTICA PALESTINA: SUEGRAS, NUERAS Y CONCUÑADAS.

11.1. Cómo son la suegra y la nuera. Esterotipos sociales.

El parentesco político, particularmente, el de las mujeres: suegras, nueras y cuñadas, ha sido señalado tradicionalmente como una relación intersubjetiva de convivencia compleja y difícil. Entre los hombres es también complicada dicha relación pero no tanto, o por lo menos, el refranero no lo cree, a juzgar por el número demasiado escaso de dichos sobre el tema, en comparación a los existentes en relación al parentesco político femenino.

Se suelen relacionar las suegras, las nueras y las cuñadas, con la tensión que podría desatarse en algunas familias y los problemas que suelen presenciar el entorno familiar, imagen que fue sembrada en la mentalidad popular de numerosas culturas, donde destaca por encima de todo, el caso y figura paradigmática, arquetípica y diabólica de las suegras, que son dibujadas en contraposición también con la madre, con lo cual tienen garantizada la peor imagen. Según Dolores Juliano (1992)⁵⁴⁵:

"Se suele adjudicar a las suegras, nueras y cuñadas, cierta culpa por los matrimonios mal avenidos; a distribución de los afectos por parte del hombre, por un lado y, por otro, las relaciones intersubjetivas entre las mujeres con la causa de esta imagen sembrada en la mentalidad popular."

Sau (1990: 262)⁵⁴⁶ está de acuerdo en que la competición por conseguir el control del hombre y el conseguimiento de su afecto, amor y atención es la causa principal de esta enemistad entre la suegra y su nuera:

"Mujer que en la estructura de parentesco en general y del matrimonio en particular ocupa el lugar y cumple la función natural de la madre de un marido con respecto a la esposa de éste, o de madre de una esposa en relación con el marido de ésta. Es la categoría familiar en la que las mujeres, enfrentadas habitualmente entre sí en su competencia por el hombre como figura de referencia a la que adscribirse, porque fuera de ella no hay mundo para la mujer, llegar en sus relaciones humanas a la máxima contradicción."

Palma (1988: 110)⁵⁴⁷ por su lado, afirma en el mismo sentido que, por lo general, la suegra choca con la nuera porque ve en ella a una intrusa que viene a usurpar el cariño del hijo.

Llegado el momento de hacer una vida independiente, son muchos los que no son capaces de romper o pasar a segundo plano el vínculo con la familia y sobre todo con los padres a favor de su nueva vida con la pareja, y dejan que se involucre una y otra vez en sus asuntos privados. A menudo vemos a parejas con conflictos debido a que

⁵⁴⁵ Juliano, Dolores (1992): "EL juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos", Madrid: Horas y horas.

⁵⁴⁶ Sau, Victoria (1986): *Ser mujer, el fin de una imagen tradicional*. Barcelona: Icaria.

⁵⁴⁷ Palma, Milagros (1998): *Nicaragua: Once mil vírgenes*. Bogotá, Tercer mundo Editores.

los padres no les dejan vivir, se meten en todo, quieren organizarles la vida; y por otro lado, el hijo en cuestión no hace nada para pararles, con lo cuál, su pareja está malhumorada y negativa⁵⁴⁸:

"A los suegros, sobre todo por parte de la novia, les cuesta entender que su hijo o hija en cuestión lleva después de casamiento una vida independiente y que su pareja es la persona responsable de discutir con él o con ella los diferentes problemas que surjan al organizar la vida de los dos. El problema aumenta cuando es la figura materna la que entra en conflicto con la parte femenina de la pareja; hijos muy sobreprotegidos por la madre sufren a diario las presiones de ésta y de su pareja por intentar mantener su interés, es un campo de batalla y una guerra por conseguir ser la primera entre las dos luchadoras."

Carrascosa (2003: 58)

Muhawi y Kanaana, (2001: 27) proporcionan una causa adicional de la tensa relación entre suegra y nuera, argumentando que la lucha de poderes dentro de la familia, y los intentos de la suegra de ejercer su autoridad sobre las nueras es el origen de tal disputa:

*La relación conflictiva entre suegra (*hamá*) y nuera (*kin-neh*) es, por supuesto, proverbial, y el contexto palestino no es una excepción. Hasta la llegada de la nuera, la mujer en la sociedad palestina no tiene otras mujeres adultas sobre las cuales ejerce su autoridad. Las *kanáyen*, nueras, que pueden estar en conflicto entre sí, como *concuñadas*, siempre se unen en contra de la suegra cuando la ocasión lo requiere.*⁵⁴⁹

En este mismo sentido de las relaciones femeninas dentro de la familia palestina, la relación entre las esposas y las hermanas del marido no siempre son armoniosas y agradables. Estos sentimientos de enemistad, si existen, se deben a la rivalidad entre las dos por el amor y el afecto de este marido-hermano, y al hecho de que la esposa percibe a su nuera como extensión a la suegra. Escriben Muhawi y Kanaana, (2001: 28):

"Incluso si en un principio parece que la armonía y la concordia van a reinar en el ambiente familiar, los intereses opuestos de las esposas y hermanas dan lugar, necesariamente, a hostilidades y desavenencias. La esposa percibe a la hermana como una suegra junior, por lo que trata a cuñada y suegra como un único enemigo. Este conflicto que surge de la obligación de por vida que tiene el hermano para con su hermana a pesar de que la familia ha ganado un nuevo miembro con la llegada de la nuera, la hermana y la madre sienten que han perdido a un hermano y a un hijo, respectivamente. La hermana puede pensar

⁵⁴⁸ Véase al respecto :Isabel Alijo y Nader Al-jallad: "Los conceptos árabes *zawash*, *durrah*, *mutallaqa*, *hamma* y *kinneh* a través de la fraseología. Una perspectiva sobre la mujer" en Luque y Pamies (eds.), *Interculturalidad Y lenguaj: El significado como corolario cultural*. Vol. 1, págs. 1-14, Granada, GRANADA LINGVISTICA. (2007)

⁵⁴⁹ Texto original en inglés: "The conflict-ridden relationship between a mother-in-law (*hama*) and her sons wife (*kinne*) is of course proverbial, and the Palestinian context is no exception. Until she has acquired a daughter-in-law, a woman in Palestinian society has no adults over whom she can exercise authority. Daughters-in-law (*kanayin*), who may be in conflict with each other as *salafat*, always unite against the mother-in-law when the occasion calls for it"

*que está perdiendo, no sólo la influencia sobre su hermano, sino también su afecto, como resultado de la incorporación de una "extraña" al hogar."*⁵⁵⁰

Inicialmente, la hermana siente una gran alegría ante la perspectiva de la boda de su hermano, que expresa públicamente bailando y cantando en su boda canciones en alabanza a la novia. De hecho, como hemos mencionado previamente, la hermana desempeña un papel importante en la selección de la esposa de su hermano. Junto con su madre, ella busca una chica con la que puedan llevarse bien, ya que van a vivir juntos en una casa, posiblemente para toda la vida. Así pues, la hermana expone a su hermano su opinión sobre el carácter y la apariencia física de la posible futura esposa.

La posibilidad de conflicto está presente desde este momento, como lo muestran las críticas de la hermana hacia la novia. En un ambiente familiar tan cerrado, tales juicios negativos de la hermana ya no pueden seguir siendo un secreto, y, así, ya desde el comienzo, la nueva novia debe superar la antipatía de la hermana con el fin de agradar a su marido.

Asimismo, hay que tener en cuenta que los conflictos entre suegra y nuera salen con frecuencia a la luz, mientras que las desavenencias entre cuñadas suelen permanecer silenciadas. La esposa, por su parte, teme, y no sin razón, dada la estructura de la familia extensa, que su marido dé prioridad más bien a su papel y obligaciones como hermano e hijo en lugar de al de esposo.

Otra de las fuentes de disputa entre las cuñadas tiene que ver con el tema de la herencia:

*"Otra posible fuente de disputas entre cuñadas es la herencia. Las hermanas, al menos antes de casarse, pasan gran parte de su vida laboral en la casa, ayudando a las mujeres en las tareas domésticas y en la crianza de los hijos. Sin embargo, las hermanas no heredan, mientras que las esposas de sus hermanos al menos se benefician del hecho de que sus hijos hereden. Si una hermana se casa con un varón que pertenece a una familia más pobre, siente que la esposa de su hermano, de alguna manera, la ha desheredado. Muhawi y Kanaana, (2001: 27): "*⁵⁵¹

Con el tiempo, sin embargo, especialmente después de que las hermanas se casen y se ocupen de los asuntos de sus propias familias políticas, de educar a sus hijos y hacer frente a las hermanas de sus propios maridos, la hostilidad entre ellas y las esposas de sus hermanos disminuye. Como se ha mencionado, la hermana desea mantener una

⁵⁵⁰ Assuming, however, that harmony reigns at the beginning, nevertheless the conflicting interests of wives and sisters are bound to give rise to hostilities and friction. The wife sees the sister as a junior mother-in-law, and so she lumps them together as a common enemy. This conflict springs out of the brother's lifelong obligation to his sister even though the family has actually gained a new member in the daughter-in-law, the sister (and her mother) still feel that they have lost a brother (and a son). The sister may think she is losing not only influence over her brother but also his affections as a result of this "stranger" coming into the household.

⁵⁵¹ Texto original en inglés: Another possible source of friction here is resentment over inheritance. Sisters, at least before they marry, spend much of their lives working in the house, assisting the wives in housework and childrearing. Yet the sisters do not inherit, whereas the wives at least benefit from the fact that their sons inherit. If a sister marries into a family poorer than her own, she is bound to feel that her brother's wife has somehow disinherited her.

relación armoniosa con su hermano y sus sobrinos, y, muy a menudo, dicha armonía, finalmente, incluye a su cuñada, de modo que la hermana ya no se siente amenazada por la presencia de la esposa en la casa.

A lo contrario de la tensa relación que suele unir a la mujer con su suegra y nuera-s, curiosamente, en la mayoría de los casos, el suegro trata a su nuera con más afecto y amor, actitud que tienen que ver con la percepción, desde el punto de vista del suegro, de la nuera como una fuerza que proporcionará la familia con hijos.

"En contraste con la suegra que presume de hostilidad, la actitud del suegro hacia la nuera se espera que sea cálida y protectora. No sería inusual en una pelea doméstica que la mujer recurre a la ayuda de su suegro en contra del propio hijo de éste. Desde la perspectiva del suegro, a diferencia a la de su esposa e hijas, la nuera no es un elemento divisor de la familia, sino más bien una fuente de niños para la misma, que contribuye sustancialmente a su crecimiento y por lo tanto su fuerza. Él debe tratarla como si fuera su propia hija, porque él es responsable ante el jefe de su familia en caso de que se produzcan conflicto donde ella quede involucrada. Si una mujer no queda satisfecha con el tratamiento de su marido, la familia de ésta no se queja ante el marido, sino ante su padre." . Muhawi y Kanaana, (2001: 27).⁵⁵²

11.2. El reflejo de la relación suegra - nuera en la tradición oral palestina: una enemistad inevitable.

Ahora, y a sabiendas de que en la mayoría de las culturas la imagen de la suegra es bastante peyorativa, sobre todo desde la perspectiva de la nuera y el yerno, podemos asegurar que la cultura árabe en general, y concretamente en la palestina, no ha sido la excepción.⁵⁵³ En nuestro corpus encontramos numerosos dichos y refranes dedicados a estos dos personajes: la suegra malvada y tirana frente a la nuera, mentirosa y maliciosa.

Curiosamente, Juliano (1992), a su vez, ve que cabe la armonía y la amistad entre la suegra y la nuera afirmando la existencia de un complot para no reflejar dicha "realidad":

"Si bien la relación intersubjetiva entre suegras, nueras y cuñadas no tiene por qué ser forzosamente así, y en ocasiones la descripción negativa de una

⁵⁵² Texto original en inglés: "In contrast to the mother-in-law's presumed hostility, the father-in-law's attitude toward his son's wife is expected to be warm and protective. It would not be unusual in a domestic quarrel for the wife to appeal to her father-in-law ("uncle") against his own son. From the father-in-law's perspective, unlike that of his wife and daughters, the son's wife is not divisive; rather, by providing the family with children, she contributes materially to its growth and therefore its strength. He should treat her as if she were his own daughter, for he is responsible to the head of her family in case of conflict involving her. If a woman is unhappy with her husband's treatment of her, her family complains not to her husband but to his father.."

⁵⁵³ Acerca de la relación negativa "suegra-nuera" y la imagen presente en la tradición árabe, véase Shihab A. Ash-shabib, "Al.Kenna wa al-hama fi al-mathurat ash-sha3biyah (la suegra y la nuera en las paremiología popular)", At-turath ash-shabi, núm.8, 1981, pp. 75-84; Fajri Ad-Dabab, "alḥama almar'á alkhaldia, (la suegra, la mujer eterna", At-turath ash-shabi, núm.1, 1981, pp. 29-38

relación entre suegra y nuera es una estrategia del sistema para evitar una relación positiva que muchas veces se da entre ambas mujeres".

Pero, sin embargo, en ciertos sectores sociales de la sociedad palestina, especialmente en las zonas rurales, las suegras son dominantes y maltratadoras de sus nueras, como si les quisieran hacer pagar su sufrimiento por haber tenido que cumplir su rol a lo largo de toda su vida, vengarse por usurpar el cariño del hijo, utilizar el relativo poder que la vejez de una mujer sacrificada concede, etc. Muhawi y Kanaana, (2001: 39). La idea de imposibilidad de la armonía y la cooperación entre suegra y nuera según el legado cultural palestino viene reflejada en el siguiente grupo de refranes:

522. إذا بصير البحر جنة الحماة بتحب الكنة
edhá besír el-baḥar jan-neh, el-ḥamáh bethēb el-ken-neh
Si llega a ser el mar paraíso, la suegra ama la nuera
Antes el mar se convertiría en paraíso antes de que la suegra ame a su nuera
(3alámeh, 2000: 52), (Al- Ḥaššāš, 1988: 301)

Siria (Al-Ḥalabiyya, 1: 1573), **Líbano:** (Ya3qúb: 67), **Jordania:** (Fuente oral). Se cita el mismo refrán. **Túnez:** Está escrito en el cielo, la suegra no quiere a la nuera, ni la nuera quiere a la suegra. (Al-Khamírí: 2074)

523. ان كان البحر يبيصير جنة، الحماة بتحب الكنة
en kán el-baḥar besír jan-neh, el-ḥamáh bethēb el-ken-neh
Si el mar convierte paraíso, la suegra ama la nuera
Antes el mar se convierte en paraíso, que la suegra ame a su cuñada
(Al- Ḥaššāš, 1988: 297)

Siria (Al-Ḥalabiyya, 1: 1573), **Líbano:** (Ya3qúb: 67), **Jordania:** (Fuente oral). Se cita el mismo refrán. **Túnez:** Está escrito en el cielo, la suegra no quiere a la nuera, ni la nuera quiere a la suegra. (Al-Khamírí: 2074)

524. الحماة ما بتحب الكنة لو كانت من حور الجنة
el-ḥamá má bethēb el-ken-neh law kánt men ḥúr ej-jan-neh
La suegra no quiere la nuera si fuera hurí⁵⁵⁴ del paraíso
La suegra no ama a su nuera aunque ésta fuera una persona tan guapa, bondadosa y obediente como las hurís del cielo.
(3alámeh, 2000:62)

Siria (Al-Ḥalabiyya, 1: 1573), **Líbano:** (Ya3qúb: 67), **Jordania:** (Fuente oral). Se cita el mismo refrán. **Túnez:** Está escrito en el cielo, la suegra no quiere a la nuera, ni la nuera quiere a la suegra. (Al-Khamírí: 2074)

⁵⁵⁴ Parejas celestiales “de grandes ojos negros” El sustantivo *hur* es un plural ambivalente para el masculino *ahuar* y el femenino *ḥaurā*, términos que distinguen a quienes poseen *ahuar*: intensa blancura del globo ocular y un iris negro brillante. En un sentido general, esta palabra significa “resplandor” o “blancura resplandeciente”. Lo penetrante del iris negro aumenta el contraste del resplandor de la belleza de las hurís o las hurís. Son seres del Paraíso (*jan-na*) que satisfacen nuestros deseos plenamente. Bellas mujeres y hermosos hombres siempre jóvenes, siempre dispuestos a colmarnos de placeres y deleites.

525. مكتوب على باب الجنة ما عمر حماة حيث كنة
maktúb 3alá babej-haneh má 3umr hamá habet ken-neh
Escrito en puerta el paraíso no vida suegra ama nuera
El desamor entre suegra y nuera es inevitable y eterno
(Al- Haššāš, 1988: 297)

Siria (Al-Halabiyya, 1: 1573), **Líbano:** (Ya3qúb: 67), **Jordania:** (Fuente oral). Se cita el mismo refrán. **Túnez:** Está escrito en el cielo, la suegra no quiere a la nuera, ni la nuera quiere a la suegra. (Al-Khamírí: 2074)

526. مكتوب على باب السما ما في كنة بتحب الحماة
maktúb 3alá babes-samá má fī ken-neh bethebel-hamá
Escrito en la puerta del cielo no hay nuera ama la suegra
El desamor entre suegra y nuera es inevitable y eterno
(Al- Haššāš, 1988: 298)

Siria (Al-Halabiyya, 1: 1573), **Líbano:** (Ya3qúb: 67), **Jordania:** (Fuente oral). Se cita el mismo refrán. **Túnez:** Está escrito en el cielo, la suegra no quiere a la nuera, ni la nuera quiere a la suegra. (Al-Khamírí: 2074)

527. ان كانت الحماة بتحب الكنة تطيح الكلاب الجنة
en kánat el-hamáh betheb el-ken-neh ttih lekl-áb el-jan-neh
Si fue la suegra ama la nuera, bajan los perros el paraíso
El amor de la suegra y la nuera es igual de imposible que los perros van al cielo
(Al- Haššāš, 1988: 297)

Siria (Al-Halabiyya, 1: 1573), **Líbano:** (Ya3qúb: 67), **Jordania:** (Fuente oral). Se cita el mismo refrán. **Túnez:** Está escrito en el cielo, la suegra no quiere a la nuera, ni la nuera quiere a la suegra. (Al-Khamírí: 2074)

528. لو ان ابليس يدخل الجنة تحب الحماة الكنة
law en eblis yedkhul ej-jan-neh theb el-hamá el-ken-neh
Si el diablo entra al paraíso la suegra ama la nuera
El amor de la suegra y la nuera es igual de imposible que el diablo va al cielo
(Al- Haššāš, 1988: 297)

Siria (Al-Halabiyya, 1: 1573), **Líbano:** (Ya3qúb: 67), **Jordania:** (Oral). Se cita el mismo refrán. **Túnez:** Está escrito en el cielo, la suegra no quiere a la nuera, ni la nuera quiere a la suegra. (Al-Khamírí: 2074)

529. حبوا كناينكم تتعيش بنينكم
heb-bú kanáyenkum tat3íš bnay-yetkum
Amad vuestras nueras par que viva vuestra hija
Este refrán recuerda a las suegras que deben tratar bien a sus nueras para que la gente trate bien a las hijas de esas en cuanto se casan
(3alámeh, 2000: 21)

530. يا حماة ما كنتيش كنة؟ قالت: كنت و نسيت
ya hamáh ma kuntíš ken-neh? qálat: kunt wensít.
¿Oh suegra, no fuiste nuera? Dijo lo fue y me olvidé

El hecho de que la suegra haya sido algún día nuera, no la impide de tratar mal a su nuera como le habían hecho a esa en su día
(3alámeh, 2000:52)

Egipto: Se cita el mismo refrán. (Taymúr: 2202). **Siria y Líbano:** “se dice que todo aquel que en la prosperidad presente olvida la estrechez de antaño”. (Feghali, 958).⁵⁵⁵

Siendo muy imposible como acabamos de ver el amor entre la suegra y la pareja de su hijo/a, en la tradición fraseológica considera que la buena suerte que alguien puede tener se debe al amor que le tiene su suegra:

531. حماتك بتحبك

hamátak betheb-bak

Tu suegra te quiere

Este dicho se dice en el caso de una persona que llega a un sitio y encuentra la comida servida.

(3alámeh, 2000:62), (Al- Haššāš, 1988: 301)

Siria (Al-Halabiyya, 1: 1547), **El Líbano** (Al- Haššāš, 1988: 301): se cita el mismo refrán.

Mientras si llega unos momentos antes de terminar de comer se le dice el siguiente dicho:

532. حماتك داعية عليك

hamátak dá3yéh 3alik

Tu suegra maldiciendo sobre ti

Has perdido la comida porque seguro que tu suegra te ha maldecido

(3alámeh, 2000:21)

11.3. Los motivos del odio mutuo. Refranes en boca de la suegra y la nuera.

La suegra cree que a pesar de pasar toda la vida criando y cuidando a su hijo, llega otra mujer, o sea la esposa, y se apodera de él tan fácilmente, que el hijo se convierte así, desde el punto de vista de la suegra, bajo "la maligna influencia" de su mujer que supone la suegra que quiere distanciarle de su familia y debilitar sus relaciones con ella, en otra persona ajena al núcleo familiar al que pertenece. Los temores de la suegra los dice el refranero palestino alta y claramente a boca de ésta:

533. الكنة لو كانت فلة بتضل على القلب علة

el-ken-neh law kánat ful-leh betdat 3alál-qalb 3el-leh

La nuera si fuera jazmín permanece sobre el corazón enfermedad

La nuera, aunque sea muy bella, sigue siendo odiosa para la suegra

(3alámeh, 2000:67)

534. الكنة بدھا كنة

el-ken-neh bedhá ken-neh

⁵⁵⁵ Feghali, Michel (1938): *Proverbes et Dictons Syro-Libanais. Texte arabe, transcription, traduction, commentaire et index analytique*. Paris : Institut d ethnologie,.

La nuera quiere nuera

La mejor manera para contener a la nuera es llevar a casa a otra nuera más. Este proverbio hace alusión a la mala relación que suele vincular entre las cuñadas (3alámeh, 2000:67)

535. انا حملت و إيدي ربت و بنت الناس عني تبدت

aná hamalet u eidi rab-bat u benten-nás 3an-ní tbad-dat

Yo concebí y mi mano crió e hija de la gente sobre mi fue preferida

La suegra lamenta el hecho de que la nuera se haya quedado con el hijo de ese a pesar de ser ella quien lo ha parido y criado

(Al- Haššāš, 1988: 300)

Túnez: (Al-Khamírí, 2293), **Libia:** (Haqíq: 435): la almohada (la esposa) venció a la paridora (la madre). **El Líbano** (Khalíl: 96): la mujer es la susurradora de la almohada. **Siria:** (Aš-šāmiy-ya: 22): su madre lo controlaba con mesa de comer, mientras yo lo controlo en la cama.

536. ابناك و هو صغير ورده بتشميه و لما يكبر بتداريه و لما يتزوج جار بتزوريه

ebnek u hú sgír wardeh betšem-mih, u lam-má yekber betdáríh, u lam-má yetzaw-waj jar betzúríh

Tu hijo y él pequeño rosa le hueles, y cuando crece le mimas y cuando se casa vecino le visitas

A pesar de que la madre disfruta y cuida a su hijo cuando éste es mayor ella lo pierde en cuanto que se case

(3alámeh, 2000: 24)

Túnez: (Al-Khamírí, 2293), **Libia:** (Haqíq: 435): la almohada (la esposa) venció a la paridora (la madre). **El Líbano** (Khalíl: 96): la mujer es la susurradora de la almohada. **Siria:** (Aš-šāmiy-ya: 22): su madre lo controlaba con mesa de comer, mientras yo lo controlo en la cama.

537. لولاك يا ابني ما شفت الكنة

lawlák yá ební má šuftel-ken-neh

Si no fuera por ti hijo, no vi la nuera

La suegra echa a su hijo la culpa de sus problemas con la nuera, o sea, más vale que siga el hijo soltero que se case y traiga a casa a la nuera

(Al- Haššāš, 1988: 300)

Siria: (Al-Halabiyya, 1: 87): se cita el mismo refrán.

En el último proverbio vemos que típicamente, para algunas madres, el casamiento de su hijo no es necesariamente la causa de su felicidad, porque la consecuencia inevitable del su matrimonio es la presencia de la nuera. Curiosamente podemos notar un cierto grado de egoísmo por parte de la estas madres que anteponen su felicidad, evitar a la nuera, a la de su hijo, el matrimonio y la formación de su nido familiar propio, lo que representa caso insólito en el refranero palestino de una figura considerada símbolo de bondad, sacrificio y abnegación.

Las madres, y para seguir teniendo al hijo bajo control e impedir que su futura esposa usurpa su cariño hacia su familia, procuran escogerle una esposa pasiva y poco despierta, siendo las propias madres las encargadas en las familias tradicionales de buscar una esposa adecuada para el hijo:

"Y el niño creció y la madre lo casó con una muchacha huérfana, con tan poca inteligencia que hasta el gato se comía su cena. Siempre que se sentaban a comer y el hijo estaba delante, la vieja no decía ni palabra. Pero cuando el hijo estaba fuera, en cuanto ella y la nuera comían unos bocados, guardaba la comida y decía:

- Ya nos hemos hartado. Nuestra nuera se ha hartado y la fuente está llena de guisado."

Carrascosa (2003: 590)

En la cultura palestina la relación suegra – nuera es mucho más tensa debido a que las dos suelen convivir bajo el techo de la casa de la familia. Cuando se casa el hijo varón, la madre se convierte automáticamente en la reina de casa, donde ejercerá ahora sobre su nuera la misma servidumbre y el mismo sufrimiento que experimentó siendo nuera. La nuera por su parte, debe tratar muy bien a su suegra, hablarle de la forma más adecuada y respetuosa, y incluso pedirle permiso antes de salir de casa y avisarle con antelación de sus visitas a su propia familia, 3alámeh, (2000:23).

En el siguiente fragmento escogido del libro de Carrascosa (2003) sobre la tradición oral palestina, vemos claramente que la convivencia entre suegra y nuera en la misma casa es siempre fuente de problemas incesantes debido a la astucia a la que suelen recurrir una para perjudicar a la otra:

"En cuanto sales por la puerta, tu madre pone la comida y casi no hemos dado ni dos bocados, cuando empieza a decir: "Ya nos hemos hartado, nuestra nuera se ha hartado, y la fuente está llena de guisado". Y entonces guarda la comida. Y si está mucho tiempo fuera, antes de salir me dice: "Si {el pan} está entero lo no partas y si está partido, no lo comas. ¡Come nuera, hasta que te hartes!"

Carrascosa (2003: 591)

La idea de este cuento viene reflejada también el refranero palestino en el siguiente refrán:

538. صحيح ما تكسري و مكسور لا تاكلي و كلي لما تشبعي

sahih má tekserí u maksúr lá táklí u kul-lí lam-má tešba3í

(Pan) entero no rompas y roto no comas y come hasta que te hartes

Intentando hacer la vida posible a su nuera, la suegra suele pedirle cosas contradictorias

(3alámeh, 2000:67), (Al- Haššāš, 1988: 299)

Egipto: no te comas los mendrugos, no partas el pan que está entero, y come, nuera mía, hasta que te hartes. (Ruiz Moreno: 184)

Los intentos de la suegra para perjudicar a la nuera nunca paran según la tradición oral palestina. Uno de sus campos de la batalla es la procreación:

"Y cuando su mujer estaba a punto de dar a luz, la suegra le preparó una trampa. La llevó a la boca del pozo, que había cubierto con una esterilla de paja, le hizo sentarse encima, y la muchacha se cayó al pozo. Y allí dentro dio a luz a un hijo"

Carrascosa (2003: 355)

يوم من الايام أجا موسم الحج. بدو يروح يحج. قال لأمه: "ديري بالك على مرتي حتى ارجع من الحج." و كانت أمه تغار من مرته كثير كثير. فلما سافر، اجت امه طردت مرته من الدار. فراحت مراته عند الجيران و عاشت عندهم خدامة. و الام بحشت هالقبر في حديقة القصر و دفنت فيه هالخروف و راحت صبغت شعرها و غيرت حالها تصارت تبين حلوة و زغيرة و علمت حالها مرته و قعدت بهالقصر". مهوي و كناعنة ، 2001: 69.

"yúm menel-ay-ám ajá mawsem el-haj .bed-dú yrúh 3al-haj. qál lam-mauh: "díri balek 3alá maratí hat-tá arje3 menel-haj.". U kánat em-muh tgár men maratu ktír ktír. falam-má sáfar, aját em-muh tardat maratuh mened-dár, faráhat mrátuh 3endel-jirán u 3ášat 3endhum khad-dámeh. u el-em em bahšat halqaber fI hadiqet el-qaser u dafnat fih halkharúf u ráhat sabgat ša3arhá u gay-yarat hálhá tasárat tbay-yen helweh u 3emlat hálhá maratu u qa3dat bhalqaser".

"Un día entre los días, se acercó la peregrinación. Quiso realizar la peregrinación. Dijo a su madre: "cuidate de mi esposa hasta que vuelva de la peregrinación. Su madre le tenía mucha envidia a su esposa. Por eso, cuando el marido se marchó a la peregrinación, la madre echó a su esposa de casa. Ésta se fue a vivir a casa de los vecinos donde trabajó como criada. La madre excavó una tumba en el jardín del palacio donde enterró un cordero. Luego se teñió el pelo y cambió mucho en si misma hasta que apareciera guapa y más pequeña haciéndose pasar por la esposa de su hijo y se sentó en el palacio". (Muhawi y Kanaana, 2001: 69).

Son numerosos por otro lado los refranes dichos en boda de las nueras donde se presenta la suegra como una criatura malvada y diabólica:

539. الحموات نكديات حتى الممات
el-hamawát nekdey-yat hat-tal mamát
Las suegras desagraciadas hasta la muerte.
Suegra es sinónimo de antipatía
(3alámeh, 2000:62)

540. نكد الحموات مثل الحنا على الديات
nakedel-hamawát methel el-hen-na 3alad-dayát
La desgracia de la suegra, como alheña sobre las manos.
La desgracia y la malicia de las suegras suelen durar mucho tiempo igual que las huellas que deja la alheña en las manos.
(3alámeh, 2000:80)

541. لا حماة ولا سلفة إلا داهية مختلفة
lá hamá walá selfeh el-lá dáhyeh mekhtalfeh
No suegra no cuñada sino un desastre distinto
Tanto la suegra como la cuñada son muy mala gente

(3alámeh, 2000:73)

542. موت امر الموتات ولا تعاشر وحدة من الحموات
mut amar el-mawtat u lá t3ášr wahdeh men el-hamawt
muérete más amargura muertes, y no convives una de las suegras.
Más vale que te muertas de la peor forma que convives con la suegra.
(3alámeh, 2000:77)

543. حماتي حبك هادي و سمك رمادي
hamátí hub-bek hadí u sam-mek ramadí
Mi suegra, tu amor tranquilo y tu veneno, gris
Lo dice tanto el yerno como la nuera para apuntar a la peligrosidad de la suegra
(3alámeh, 2000:62)

544. الحماة حمة و بنتها عقربة مسممة
el-hamá ham-meh u benthá 3aqrabeh msem-meh
La suegra fiebre y su hija escorpión venenoso
Se dice este refrán en boca del marido, y donde afirma que tanto la suegra como su
hija, o sea la esposa del él, son parientes astutas y peligrosas
(3alámeh, 2000:62)

Egipto: Se cita el mismo refrán. (Taymúr: 1092) **Jordania:** la hija de la suegra es fiebre, aunque viniera del cielo. (Al-3amad: 146) En **Libano:** La suegra es fiebre, su hija un escorpión venenoso, y el suegro nunca irá al cielo. (Ya3qúb: 67)

545. الحماة عقرب عنكبوت بيلدغ الكنة تنموت
el-hamá 3aqrab 3ankabút beldag el-ken-neh tاتمút
La suegra escorpión, araña pica la nuera hasta muere
La suegra recurre a toda su astucia para perjudicar a la nuera cuando ésta menos lo
espera
(3alámeh, 2000:62)

Jordania: La hija de la suegra es fiebre, aunque viniera del cielo. (Al-3amad: 146)
Libano: La suegra es fiebre, su hija un escorpión venenoso, y el suegro nunca irá al
cielo. (Ya3qúb: 67)

546. الحماة حمة و أولها عقارب مسممة
el-hamá ham-ma wawládhá 3aqáreb msem-mah
La suegra fiebre y sus hijos escorpiones venenosos
Tanto la suegra como sus hijos son peligrosos y astutos
(Al- Haššāš, 1988: 302)

Jordania: La hija de la suegra es fiebre, aunque viniera del cielo. (Al-3amad: 146)
Libano: La suegra es fiebre, su hija un escorpión venenoso, y el suegro nunca irá al
cielo. (Ya3qúb: 67)

547. حماتي زي الساحرة لا منولتني دنيا و لا آخرة
hamátí zayes-sáhra lá mnawletní denyá walá ákhra

Mi suegra como la maga, no me hace alcanzar ni *dunia*⁵⁵⁶ *walā āakhrah*⁵⁵⁷
Mi suegra me hace la vida imposible lo que me podría obligar a cometer un error que
me haga ir al infierno en la otra vida
(3alámeh, 2000:62)

548. حماتي زي الغزية ترقص لكل وحدة شوية
hamátí zayel-gaz-zey-ya terqos lakul wahde šway-yeh
Mi suegra como la gitana, baila para cada una un poco
La suegra pasa su tiempo intentando perjudicar uno por uno de sus nueras y yernos
(3alámeh, 2000:62)

549. حماتي ربنا يجازيها و بنار جهنم يشويها
hamátí rab-bná yjázihá u bnár jhan-nam yešwihá
Mi suegra, Dios la castigue y en fuego *jhannam* la asa
El deseo del yerno y la nuera de ver sufrir a la suegra
(3alámeh, 2000:62)

El refranero afirma también que las peores de las suegras con las tías tanto paternas como maternas:

550. أردا الحموات العمات و الخالات
ardál-hamawát el-3am-mat wel-khalát
Peor las suegras las tías paternas y las tías maternas
Más te vale que no te cases con una prima, porque tu suegra será en este caso la peor de todas
(3alámeh, 2000:14) REPETIDO 3 VECES

Por todo lo anterior, no escatima ni esfuerzos ni astucia para deshacerse de la suegra, porque al final más vale el cauterio que la suegra en casa:

551. الكي بالنار ولا حماتي بالدار
el-kay ben-nár walá hamátí bed-dár
Marcado al fuego y no mi suegra en casa
Antes el cauterio que mi suegra en casa
(Al- Haššāš, 1988: 299)

Egipto (Taymúr: 2918) **Siria** (Al-Ḥalabiyya, 1:1853) Antes agua (inundaciones) y fuego que suegra en casa quiero. **Jordania**: Antes el cauterio que su madre en casa

⁵⁵⁶ Se interpreta como “vida mundana”. Del verbo *danā-yadnu*, “acercarse”, literalmente significaría: “la más cercana”. En un sentido genérico, *duniā* es todo entorno en el que no consigamos trascender. Como nombre de mujer existe *Dāniā*, “la arrebatadoramente bella”. Una de las invocaciones preferidas del Profeta se encuentra en el Corán: *a’tinā fi d-duniā hasanatan wa fi l-ākhirati hasanatan...* (“Concédenos del *duniā* lo mejor, y de la *ākhirā* lo mejor...”). Esta invocación demuestra que, según el Profeta, hay cosas buenas en el –tantas veces difamado- *duniā* y que tiene posibilidad de contribuir a nuestra felicidad.

⁵⁵⁷ de la raíz verbal “ultimar, dejar atrás, dar un tiempo”. Se traduce normalmente como la “otra vida”; pero esencialmente significa “lo que está más allá, lo distinto, la otra cosa”. Es un término que bien podría haberse referido a lo que trasciende a este mundo en el tiempo futuro, pero también comprende los niveles más altos de la realidad que pueden experimentarse en el presente. Porque, como dice el Corán en el sura de la abeja: “Ya se ha cumplido la orden de Al-lāh”. En el “ahora” están cumplidas todas las órdenes de Al-lāh. *Al-ākhirā* es pura conciencia de realidad.

(Al-3amad: 257), prefiero que me escondas en tu manga, a que me dejes con tu madre. (Al-3amad: 205).

552. الحماة بالدار خراب ديار

el-hamá bed-dár kharáb dyár

La suegra en casa ruina de casa

Vivir con la suegra en la misma casa lleva la familia a la ruina

(3alámeh, 2000:62)

553. المية و النار ولا حماتي في الدار

el-may-yeh wen-nár walá hamátí bed-dár

El agua y el fuego y no mi suegra en la casa

Más vale que se inunde la casa o se quemé que viva la suegra en ella.

(3alámeh, 2000:79)

La nuera suele presionar a su marido y recurrir a su influencia sobre él para deshacerse de la suegra:

El mayor de sus hijos se casó. Y cuando se casó el mayor, por la noche la novia se levantó porque quería calentar agua para un té. Y le dijo a su marido:

- *! Hombre, se siente gente por la casa!*

Y le dijo:

- *Es mi madre.*

Y dijo:

- *Pero, por Dios, ¿tú tienes madre?*

Y le dijo:

- *¿Y qué crees que me he criado debajo de un árbol?*

Y ella le dijo:

- *Pues mientras esté aquí tu madre, yo no me quedo en esta casa. Seguramente me va a volver loca, así que no puedo quedarme aquí."*

Carrascosa (2003: 404)

Un día entre los días la nuera dijo: "¿Y mi suegra hasta cuándo va a estar aquí?"

Y fue a la suegra y le dijo:

- *Hoy día el que no tiene estudios es un tonto. Tiene que ir a la escuela.*

Carrascosa (2003: 584)

A los pocos días, la nuera ya estaba harta de su suegra y dijo: "tengo que deshacerme de ella", y le dijo a su suegra:

- *Suegra, ¿Por qué no va a aprender a coser? El día de mañana tendremos hijos y usted podría coserles la ropa. Y sería mejor que comprarla y pagar el dinero a la gente.*

Carrascosa (2003: 589)

Podemos concluir que el parentesco político de las mujeres: suegras, nueras, cuñadas, ha sido señalado tradicionalmente como una relación de convivencia compleja y difícil. Dicha relación supera en su complejidad la que prevalece entre las relaciones de parentesco de los hombres, conclusión que viene reforzada por el hecho de que no hayamos encontrado ningún tipo de fraseologismos donde se apuntan dificultades

entre los varones dentro del ambiente familiar en comparación con los numerosos que hay de las mujeres.

El enfrentamiento entre suegra y nuera se debe entonces, en primer lugar, a su lucha por el cariño del hijo e intentar acaparar todo el protagonismo sin darse cuenta de la importancia que cada una de ellas tiene sobre su papel y que el mejor camino es mantener sus límites y aceptar su parte del pastel y admitir la realidad de que hay cariño para todas y que para cada una es diferente; el cariño de madre no es el mismo que el de esposa.

El hijo varón, por su lado, se encuentra en un camino sin retorno y es él el encargado de dictar las normas necesarias para que la buena comunicación surja entre su madre y su esposa y las discusiones posteriores y resentimientos entre dos seres tan queridos sean evitables.

Cabe destacar el respecto que a diferencia de la suegra, el suegro nunca visualiza a la nuera como un peligro, sino, al contrario, la considera como una fuente de poder y solidez para la familia a través de la procreación de hijos varones. La relación suegro- nuera es muy similar a la relación padre – hija. Cabe señalar que la nuera se queja, en caso de sentirse tratada injustamente por los individuos del ambiente de la familia de su marido. Al marido en primer lugar, y al suegro en segundo lugar.

(Muhawi y Kanaana, 2001: 48). De hecho que no nos encontramos con fraseologismo alguno que indique una tensión entre el suegro por un lado, y la nuera o el yerno por otro.

11.4. Las conuñadas.

En cuanto a la relación entre las conuñadas 3alámeh, (2000:23) afirma que la tensión entre ellas se debe usualmente a la diferencia del nivel económico entre los maridos de las dos, (o sea entre los dos hermanos) o debido a que los suegros favorecen más a una de sus nueras, o el buen trato que recibe una de su marido en comparación con la otra que sufre maltratos en manos de este.

Además, dado que el matrimonio con un hombre es también el matrimonio dentro de una familia, todas las esposas de los hermanos entran en la misma familia desde fuera de ella, y cada una debe encontrar su propio lugar dentro de esta institución y combatir por el favor y la atención de todos sus parientes. Al respecto, escriben Muhawi y Kanaana, (2001: 25):

"Una mujer inteligente (mal3úne, literalmente: maldita), que consigue llevarse bien con sus parientes por matrimonio (dár 3amhá, literalmente: "la casa de su tío (suegro)", queda muy admirada por la sociedad.⁵⁵⁸"

Muhawi y Kanaana, (2001: 26) argumentan, por su lado, que los problemas entre ellas se debe también a la diferencia entre las clases sociales de las que han venido:

⁵⁵⁸ Texto original en inglés: " A clever woman (*mal'üne*) who gets along well with her husband's family (*dar`amhal*literally, "her uncle's household"), is much admired in the society."

*"Debido a que las esposas de los hermanos (salafat) puedan provenir de diferentes familias extensas y, posiblemente, de diferentes clases sociales, sus relaciones mutuas constituyen una gran fuente potencial de conflicto, tanto para sí mismos, como para quienes les rodean. En este sentido, la relación se asemeja a la de las co-esposas, y de hecho, los dos grupos son estructuralmente similares. Ya que la sociedad palestina incita al matrimonio de levirato, las salafat pueden convertirse en co-esposas."*⁵⁵⁹

Otro de los campos de batalla entre las conuñadas es la procreación, sobre todo de hijos varones. El prestigio y la posición que la mujer palestina tiene en su entorno familiar se fortalecen notablemente si ésta da luz a hijos varones:

"Éstas eran tres conuñadas y todas tenían un hijo menos una que no podía quedarse embarazada. Un día pasó por allí un vendedor de manzanas para el embarazo y la que no se quedaba embarazada compró una manzana y la puso en la ventana. Cuando el marido llegó se comió la mitad de la manzana y dejó la otra. Y llegó la mujer, se comió la otra mitad y se quedó embarazada. Y dio a luz a una medio-criatura que sólo tenía un ojo, una mano, un pie." Carrascosa (2003: 544)

En la sociedad palestina, si las nueras viven en la casa de la familia, esto supone que tienen que ayudar a la suegra en las faenas de casa. Ésta, como la mujer con más poder en la familia, ejerce su autoridad sobre sus nueras y se encarga de repartir las faenas del hogar entre ellas. Estos trabajos domésticos pueden resultar en algunos casos una fuente de disputas entre las conuñadas.

Escribe 3alámeh, (2000:29): *"En la familia palestina, si las nueras viven en la misma casa que la suegra, a cada una de éstas le designa un día en la que acude a ayudar a la suegra en las faenas del hogar. Si una nota que trabaja más que las demás esto podría ser motivo de problemas entre ellas."*

Muhawi y Kanaana, (2001: 26) se manifiestan a favor de esta idea:

*"Las causas de los celos y la hostilidad entre las conuñadas son muchas. La distribución del trabajo se convierte en una fuente de disputa, cuando se pide a una de las mujeres hacer menos trabajo doméstico que su conuñada. Incluso una mujer embarazada que está cerca dar a luz puede ser criticada por no trabajar lo suficiente, y después del parto, las hermanas de su marido la estarán esperando para reanudar su participación en las faenas del hogar tan pronto como pasen cuarenta días del parto. Su marido podía añadir más leña al conflicto mediante ponerse al lado de su mujer en contra de sus conuñadas"*⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ Texto original en inglés: "Because the wives of brothers (*salafat*) may come from different extended families, and possibly from divergent social backgrounds, their mutual relationships form a potentially great source of conflict, both for themselves and for those around them. In this respect, the relationship resembles that of co-wives; and indeed, the two sets are structurally similar. Because Levirate marriage is practiced in Palestine, *salafat* can become co-wives."

⁵⁶⁰ Texto original en inglés: "The causes for jealousy and hostility among *salafat* are many. Work distribution becomes a source of friction when one of the wives is perceived to be doing less than her fair share. Even a pregnant woman who is close to term may be criticized for not doing enough; and after the birth, her sisters-in-law are watching for her to resume her duties. If after forty days she has

En el refranero palestino son muy escasos los refranes y proverbios que abordan la relación entre las conuñadas, de hecho contamos sólo con los siguientes dos refranes:

554. مركب الضراير سار و مركب السلايف حار
markebed-daráyey sár o markebes-saláyef hár
Barca las coesposa va bien y barca las conuñadas se queda perpleja
La tensión entre las conuñadas puede superar a veces la tensión generado entre las coesposas.
(Al- Haššāš, 1988: 312)

Siria (Al-Halabiyya, 1: 5014), **Egipto** (Taymúr: 2728), **El Líbano** (Mbayyid: 1579), **Libia** (Haqiiq: 80) Se cita el mismo refrán. En **Jordania**: El camello de las coesposas va bien, mientras el camello de las conuñadas se queda perplejo. (Al-3amad: 14640, 187). **Túnez**: Las coesposas abrazadas, y las conuñadas peleadas. (Al-Khamírí: 5014)

555. حب السلفة للسلفة مثل الطيبخ بلا كلفة
hobes-selfeh las-selfeh methlet-tabíkh balá kolfeh
Amor conuñada para la conuñada como el cocido sin especias
La relación entre las conuñadas es sosa y artificial
(3alámeh, 2000:62)

Cabe señalar al respecto que la complejidad de las relaciones dentro de la familia patriarcal con todo el juego de alianzas, jerarquías y poder, lleva a las esposas a competir por el favor de la suegra y de los miembros que poseen más autoridad. Carrascosa (2003: 65). Dicha competición puede marcar negativamente la relación entre las conuñadas.

556. مركب الضراير سار و مركب السلايف حار
Markebed-daráyey sár u markebes-saláyef hár
Barca las coesposa va bien y barca las conuñadas se queda perpleja
La tensión entre las conuñadas puede superar a veces la tensión generado entre las coesposas.
(Al- Haššāš, 1988: 312) REPETIDO Justo arriba

Siria (Al-Halabiyya, 1: 5014), **Egipto** (Taymúr: 2728), **El Líbano** (Mbayyid: 1579), **Libia** (Haqiiq: 80) Se cita el mismo refrán. En **Jordania**: El camello de las coesposas va bien, mientras el camello de las conuñadas se queda perplejo. (Al-3amad: 14640, 187). **Túnez**: Las coesposas abrazadas, y las conuñadas peleadas. (Al-Khamírí: 5014)

557. حب السلفة للسلفة زي الطيبخ من غير كلفة
hubes-selfeh las-selfeh methlet-tabíkh balá kulfeh
Amor conuñada para la conuñada como el cocido sin especias
La relación entre las conuñadas es sosa y artificial
(3alámeh, 2000:62) REPETIDO Justo arriba

not yet started working her full load, she will definitely hear about it. Her husband could add fuel to the conflict by taking his wife's side against her *salafat*."

Cabe señalar al respecto que la complejidad de las relaciones dentro de la familia patriarcal con todo el juego de alianzas, jerarquías y poder, lleva a las esposas a competir por el favor de la suegra y de los miembros que poseen más autoridad. Carrascosa (2003: 65). Dicha competición puede marcar negativamente la relación entre las cuñadas.

12. RELACIONES SOCIALES FUERA DEL SENO DE LA FAMILIA. LOS VECINOS. LOS AMIGOS.

12.1. Los vecinos en el refranero palestino.

Entre musulmanes existen derechos y deberes como explica el Corán sagrado y la sunna del profeta. Entre estos derechos existen los que son específicos de aquellos que tienen relaciones parentesco y de cercanía. La cercanía puede ser física, es decir de vecindad, o puede ser cercanía de relación familiar como entre padres e hijos, entre esposos, entre hermanos y los sucesivos grados de parentesco familiar.

En este capítulo abordamos los derechos de los vecinos. La vecindad añade más derechos y obligaciones a los que ya existen por la hermandad propia del Islam. El buen trato con los vecinos es una cualidad que todos en las sociedades árabo-musulmanas aprecian y valoran. También es uno de los signos de la rectitud religiosa en dichas sociedades. Por esa razón se ha presentado vinculada junto a la adoración de Dios y junto al trato virtuoso a los padres. Leemos en el Corán:

"وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ". سورة النساء، الآية 36.

"wa3bodul-láha wa lá tušrekú behí šay'an wa belwáledayne 'eḥsána wa bedhel-qurbá wal-yatámá wal-masákín waj-jare dhíl-qurbá waj-jarel-junub was-sáhebe bej-junube wabnes-sabíl wa má malakat aymánukun".

“Adorad a Allah sin asociarle nada y haced el bien a vuestros padres, así como a los parientes, a los huérfanos, a los pobres, a los vecinos próximos, a los vecinos distantes, al compañero, al viajero y a los esclavos que poseáis.” (Las Mujeres, 3:36).

En la sunna del profeta son numerosos los hadithes que destacan la importancia de tratar con mucha prudencia y generosidad a los vecinos:

" ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه". متفق عليه.

"má zála Jibrilu yúsiní bej-jár hat-tá dhananto an-nahu sayowar-rethah".

“Tanta era la insistencia del ángel Gabriel en que hiciera el bien al vecino, que llegué a pensar que también tomaría parte en la herencia.” Lo relataron Al Bujari y Muslim.

وَعنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يؤذ جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليقل خيراً أو ليسكت " ((متفق عليه)).

"wa 3anhú an-na rasúlal-láhe sal-lá alláhu 3alayhí wa sal-lan qál: " man kán yu'men bel-láhe wal-yaumel ákher, falá y'dhí járah, wa man kán yu'men bel-

láhe wal-yaumel ákher, falyukrem dayfah, wa man kán yu'men bel-láhe wal-yaumel ákher, falyaqul khayran aw leyaşmet".

“Quien crea en Allah y en el Último Día que no haga daño a su vecino; quien crea en Allah y en el Último Día que honre a su vecino; y quien crea en Allah y en el Último Día que hable la verdad y lo que sea provechoso o que se calle.” Lo relataron Al Bujari y Muslim.⁵⁶¹

Con base a esta exhortación divina y a la amonestación del Profeta: el musulmán tiene que respetar la vida, la salud y el bienestar de su vecino. Y que su vecindad no suponga nunca daño a su bienestar y su seguridad o la de sus hijos y su familia. Y que no haga nada que corrompa el buen carácter y comportamiento. Y que no le dañe espiándole o entrometiéndose en sus secretos.

Cabe destacar el hecho de que los vecinos según las leyes islámicas se dividen en tres tipos: el vecino que tiene un derecho, el que tiene dos derechos y el que tiene tres derechos. El vecino que tiene un derecho es un vecino pagano, ateo o incrédulo con quien no se tiene parentesco.

Ese tiene el derecho de vecindad. El que tiene dos derechos es el vecino musulmán que no es de su familia. Ese tiene el derecho de la hermandad del Islam y el derecho de vecindad. Y el que tiene tres derechos es el vecino que, además, es de la familia. Ese tiene el derecho de la hermandad del Islam, el derecho de vecindad y el derecho de parentesco.

12.1.2. Las relaciones vecinales. Una perspectiva social.

Dentro de la sociedad palestina la mala vecindad es una innoble y fea cualidad de la persona que merma su valor y se considera un signo de una naturaleza reprensible, junto a otras malos defectos como por ejemplo, desvelar el secreto, conspirar para traicionar, hablar mal a las espaldas de quien no se lo merece, etc.,.

Asistir al vecino cuando te llama, visitarle cuando está enfermo, ayudarle cuando le ocurre una desgracia o cuando sufre peligro o temor por algo y compartir sus alegrías y tristezas son unos de los derechos principales del vecino dentro del marco de derechos y obligaciones vigentes en Palestina.

En las bodas palestinas, la participación de los vecinos empieza mucho antes que el día de bodas a través cooperar en limpiar, ordenar y adornar la plaza donde se celebra la boda. Por su lado, las vecinas de los padres del novio, se dirigen a la casa de éstos el día de bodas con una bandeja de pan que cada una de ellas prepara en su propia

⁵⁶¹ Otros hadithes sobre la vecindad:

وفي رواية لمسلم: " لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه". رواه مسلم

“No entrará en el Jardín quien no ponga cuidado en no hacer daño alguno a su vecino.” Lo relató Muslim.

"خير الأصحاب عند الله تعالى خيرهم لصاحبه، وخير الجيران عند الله تعالى خيرهم لجاره". رواه الترمذي.

“El mejor compañero ante Allah, Altísimo sea, es el mejor de ellos para con su compañero. Y el mejor vecino ante Allah, Altísimo sea, es el mejor de ellos para con su vecino.” Lo relató At Tirmidi.

casa como su granito de trigo para el banquete que aquel día se sirve para los invitados.

Según fuentes orales, en las zonas rurales, ha tiempos no lejanos, no hacía falta invitar a los vecinos más cercanos físicamente para asistir la boda de alguien, porque éstos, se presentaban por iniciativa suya considerados como familiares.⁵⁶²

Cuando una persona sufre la muerte de un ser querido, los vecinos aparte de estar todo el rato a su lado para consolarle, se compiten entre ellos para ganar el honor de preparar "غدا المجبرين", *gada el-mjabrín, la comida de los consoladores*, un banquete que se prepara para la gente que acude a la casa de pésame durante los tres días de luto.

Cuando dos vecinos, o más, coinciden en un medio de transporte o en un restaurante, éstos compiten entre ellos, en un gesto claro de generosidad, para conseguir pagar la cuenta, gesto que se repite también entre los familiares.

La relación entre vecinos es tan cordial y la confianza es tan grande hasta el punto de que uno se encarga del cuidado de la mujer o la familia de su vecino en caso de que éste imparta un viaje largo para trabajar, para realizar la peregrinación a la Meca o para cualquier otro fin:

Éste era un mercader que era el mayor mercader del país, el jefe de los mercaderes. Y un año entre los años se propuso hacer la peregrinación. Tenía tres hijas y antes de irse a la peregrinación le dijo a su mujer:

- Pregúntale a las chicas qué quieren que les traiga de la peregrinación. Y la madre le preguntó a sus hijas. Y la hija mayor dijo:

- Quiero un collar de perlas.

Y la hija mediana dijo:

- Quiero un diamante.

Carrascosa (2003: 345)

Había una vez una chica que vivía con su padre después de que su madre se había muerto. Un día entre los días le dijo su padre:

- Me he prepuesto hacer la peregrinación.

Y le dijo:

- Pero yo tengo miedo de quedarme sola.

Y le contestó:

- No tengas miedo, nuestro vecino se encargará de ti.

Carrascosa (2003: 340)

Había un hombre que estaba casado y tenía dos hijos, un chico llamado Muhammad y una chica llamada Hamda. Un día se le ocurrió al hombre que él y su mujer debían cumplir con la peregrinación. Cuando decidieron irse, dejaron a los hijos al cuidado de los vecinos, y se fueron al país del Hiyáz⁵⁶³

⁵⁶² Hasta los tiempos actuales, en las bodas palestinas no se mandan invitaciones para los parientes más cercanos de las familias de los novios. Mandar dicha invitación al tío o al sobrino del novio o la novia por ejemplo se considera un insulto a su figura como pariente.

⁵⁶³ La actual Arabia Saudí.

Carrascosa (2003: 354)

Es costumbre entre las familias palestinas compartir su comida con las familias vecinas. Es frecuente que un vecino lleve a otro un plato de comida; por su parte quien recibe la comida nunca devuelve el plato vacío, sino que lo llena con otro tipo de comida, pues devolverlo vacío es un gesto de mala educación.⁵⁶⁴

12.1.2.1. Refranes sobre los vecinos en la cultura palestina.

En la fraseología palestina son abundantes los dichos y refranes que abordan el tema de la vecindad:

558. إذا أبغضك جارك حول باب دارك

edhá abgáḍak járak ḥaw-wel báb dárak.

Si te enfada vecino tuyo, cambia puerta casa tuya

Si te enfadas con tu vecino, pues cambia la entrada de tu casa (para no coincidir con él y agravar la disputa). Tener paciencia cuando te perjudican o te hacen daño los vecinos.

Por un mal vecino, no deshagas tu nido.

(Al-Yusuf, 2002: 25)

559. اشتري الجار قبل الدار

eštari ej-jár qabled-dár

Compra la casa antes el vecino

Más vale elegir buenos vecinos antes de comprar una buena casa

La importancia de tener buenos vecinos.

(Al-Yusuf, 2002: 35)

560. الدار بلا جار ما بتسوى حمار

el-dár balá jar má bteswá ḥmár

Casa sin vecino no vale burro

Una casa sin vecinos alrededor no vale ni un burro.

La importancia de las relaciones vecinales.

(Abu Fardeh, 1994: 107)

561. اصبر على جار السوء أو ارحل عنه

ešber 3ajáres-su' aw erḥal 3an-nuh

Ten paciencia sobre vecino malo o aléjate de él

Frente a los vecinos malos, o tener paciencia o mudarse.

Tener paciencia cuando te perjudican o te hacen daño los vecinos.

(Al-Yusuf, 2002: 36)

562. النبي وصى على سابع جار

en-nabí waṣ-ṣá 3alá sábe3 jar

⁵⁶⁴وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا أبا ذر إذا طبخت مرقة، فأكثر ماءها، وتعاهد جيرانك" ((رواه مسلم))

De Abu Dhar, Dios esté complacido con él, que dijo el Mensajero de Dios, Él le bendiga y le dé paz: "¡Abu Dhar, si cocinas una sopa, añádele agua y llévasela a tus vecinos!" Lo relató Muslim.

El profeta ordenó sobre séptimo vecino
El profeta ordenó tratar amablemente el séptimo vecino.
Tratar debidamente a los vecinos, incluso a los más lejanos físicamente, es una
obligación religiosa.
(Fuente oral)

563. إذا الجار بخير أنت بخير
edha aj-jár bkhír ent bkhír
Si vecino tuyo está bien tú bien
Si tú vecino está de buen estado, tú también lo estarás
Ayudar a los vecinos y ser generoso con ellos⁵⁶⁵
(Al-Yusuf, 2002: 87)

564. الجار جار و لو جار
ej-jár jár u law jár
El vecino vecino aunque oprime
Tú vecino sigue siendo tú vecino aunque te trata injustamente
Tener paciencia con los malos comportamientos de los vecinos
(Al-Yusuf, 2002: 128)

565. عليك بالجار و لو راجدك بحجار
3alik bej-jár u law rájadak behjár
Cuida el vecino aunque lapida tú con piedras.
Cuida de tu vecino aunque te lance piedras.
Mantener una buena relación con el vecino aunque se comporte mal. La
importancia de las relaciones vecinales.
(Abu Fardeh, 1994: 136)

566. ان حلق جارك بل ذقتك
en halaq járak bel dhaqnak
Cuando se afeita vecino tuyo moja barbilla tuya
Si se afeita tú vecino pues prepara tu barbilla para afeitarse.
Cuando las barbas de tu vecino veas pelar, pon las tuyas a remojar.
(Abu Fardeh, 1994: 47)

567. أسرارك مع جارك
asrárak ma3 járak
Secretos tuyos donde vecino tuyo
Tus vecinos saben tus secretos
Uno suele enterarse de los secretos de los vecinos.⁵⁶⁶
(Abu Fardeh, 1994: 53)

568. ما يعرف سررك إلا جارك و ربك
má be3ref ser-rak el-lá járak u rab-bak

⁵⁶⁵قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: " إذا طبخت مرقة فأكثر ماءها وتعاهد جيرانك". رواه مسلم.

Dijo el profeta: "Si cocinas que sea abundante la sopa y que de ella se reparta a los vecinos".

⁵⁶⁶ Esta realidad se debe a la poca o incluso nula distancia que separa las casas en los pueblos y campos de refugiados palestinos.

No sabe secreto tuyo salvo vecino tuyo y Señor tuyo
Nadie sabe tus secretos salvo tú vecino y tú Señor.
Uno suele enterarse de los secretos de los vecinos.
(Abu Fardeh, 1994: 181)

569. جار و مفتش أسرار
jár wemfat-teš asrár
Vecino y buscador secretos
Vecino y espía
Denunciar el intento de espíar a los vecinos.
(Abu Fardeh, 1994: 03)

570. الجار اللي تصابحه لا تقابحه
ej-jár el-lí tsábhu lá tqábhu
El vecino el que ves por la mañana no insultes
El vecino que ves todas las mañanas no lo trates mal.
Ser simpático con los vecinos
(Al-Yusuf, 2002: 128)

571. جارك القريب ولا أخوك البعيد
járah el-qarib walá akhúk leb3íd
Vecino tuyo cercano y no hermano tuyo lejano
Más vale un vecino que vive cerca que un hermano que vive lejos.
Los vecinos se comparten sus alegrías y dolores.
(Al-Yusuf, 2002: 129)

572. الجار أحق بالشفعة
ej-jár ahaq bešafa3a
El vecino más digno el favor
Los vecinos son más dignos de los favores.
Los vecinos son antepuestos a los parientes.
(Al-Yusuf, 2002: 129)

573. دور بيتك سبع مرات قبل ما تتهم جارك
daw-wer bitak sabe3 mar-rát qabel má tet-tahem járah
Busca casa tuya siete veces antes no acusar vecino tuyo
Busca en tu casa (algo que has perdido) antes de acusar a tus vecinos (de haberlo robado)
Pensar bien de los vecinos
(Al-Yusuf, 2002: 174)

574. سكر بابك و آمن جارك
sak-ker bábak u ámen járah
Cierra puerta tuya y asegura vecino tuyo
Cierra la puerta de tu casa y salva a tu vecino.
Uno tiene que proteger bien su casa de los ladrones, para no ir acusando los vecinos de ladrones en caso de sufrir un robo. Puerta abierta, vecino que entra.
(Al-Yusuf, 2002: 200)

575. الدار دارنا و الجار جارنا

ed-dár dárna wej-jár járna

La casa casa nuestra, el vecino vecino nuestro

La casa es nuestra y el vecino también.

Tener una buena casa y un buen vecino es una garantía de una vida feliz.

(Al-Yusuf, 2002: 167)

576. جارك مثل أخاك ان شاف وجهك شاف قفاك

járah methel akhák en šáf wejhak šáf qafák

Vecino tuyo como hermano tuyo, si ve vara tuya ve nuca tuya

Te vecino es igual que un hermano porque ve a tu cara y a tu nuca.

Los vecinos se enteran de los detalles de vida de uno

(Abu Fardeh, 1994: 91)

577. تمنى الخير لجارك بتشوفه في ديارك

tman-nah el-khír lajarak tšúfoh fí dárak

Desea el bien para vecino tuyo ves él en casa tuya

Si deseas lo mejor para tu vecino, te pasan cosas buenas

Desear el bien para los vecinos

(Abu Fardeh, 1994: 91)

578. كوم حجار ولا هالجار

kúm hjár wala haj-jár

Montón piedras y no este el vecino.

Más vale un montón de piedras que este vecino (malo).

La mala vecindad es una innoble y fea cualidad de la persona

(Fuente oral)

579. صباح الخير يا جاري انت في حالك و أنا في حالي

sabah el-khír yá jarí enta fí hálak wana fháli

Buenos días oh vecino mío, tu en estado tuyo y yo en estado mío.

Buenos días oh vecino mío. Tu a lo tuyo y yo a lo mío.

No mezclarse con los vecinos para evitar sus maldades.

(Fuente oral)

12.2. Las relaciones de amistad

12.2.1. Las amistad según los árabes.

La amistad, en términos generales, es una relación para compartir, también significa pacto, y amigo puede decirse de alguien que trata amistosamente a otra persona. Para el Diccionario de la Real Academia la amistad es "afecto personal, puro y desinteresado, ordinariamente recíproco, que nace y se fortalece en el trato".

La relación de amistad con otra persona debe darse desinteresadamente, aunque, siempre existe algo que ofrecer y que recibir, por lo tanto no es una amistad incondicional, perfecta; ya que siempre se espera recibir algo a cambio (una sonrisa, una ayuda, un comentario alentador.). Pero al mismo tiempo, palabras como *amistad* y *amigo* no tienen las mismas connotaciones ni las mismas implicaciones en todas las culturas del mundo, debido a la diferencia del marco cultural donde se perciben y aplican tal concepto.

La amistad real, auténtica, permite conocer honestamente, sin “máscaras” al otro “yo”, significado que cobra en la cultura árabe más importancia dado la realidad que La palabra árabe de amistad (*sadāqah*) viene de la raíz trilateral *s.d.q* que significa "ser veraz, claro y sincero".

En la mentalidad árabe el mundo está dividido en amigos y extraños: la actitud y el comportamiento con unos y otros es esencialmente distinto. Para los árabes, todos los conocidos son amigos potenciales. Pero la amistad, en la cultura árabe, suponen no sólo la capacidad de disfrute en mutua compañía, sino una serie de requisitos más, todos ellos aplicables principalmente en la vida social.

La obligación de apoyarse y hacerse favores recíprocos es uno de estos requisitos. Nunca rechazar abiertamente una petición es un requisito más. La etiqueta exige dar siempre una respuesta afirmativa, que no implica necesariamente que la petición se vaya a realizar, sino que es una simple declaración de intenciones y una muestra de buena voluntad. Asegura Nydell (2006: 17):

"Entre los árabes, también, un amigo es alguien cuya compañía se disfruta. Sin embargo, es igualmente importante para la relación el deber de un amigo de dar ayuda y hacer favores a lo mejor posible."⁵⁶⁷

Pedir y ofrecer favores es una parte esencial de la amistad desde la perspectiva y percepción de los árabes, y algunas veces se entablan relaciones de amistad con el fin de conseguir un interés.

Un árabe espera lealtad de alguien que se considera un amigo. El amigo no se justifica en indignarse cuando se le pregunta por los favores, ya que debe ser entendido desde el principio que dar y recibir favores es una parte inherente de la relación. Los árabes no forman o perpetúan una amistad, a menos que también les caes bien y te respetan; su amistad no es calculada o egoísta como pueda parecer. La práctica de cultivar una persona sólo con el fin de servirse de él o de ella no es más aceptable entre los árabes que entre los occidentales. (2006: 17)⁵⁶⁸

Un árabe espera poder contar con sus amigos cuando sea urgente, y ser respondido positivamente a la hora de pedirles un favor, y hasta incluso si éste es ilegal o contradice las normas vigentes, como por ejemplo, recurrir al poder del *el-wáštá* (el enchufe) para conseguir un puesto de trabajo sin cumplir los requisitos necesarios, o hablar con un intermediario para conseguir aprobar una asignatura en la universidad o cualquier otro trámite. Nydell (2006: 17-18) aconseja que haya que ser diplomático al

⁵⁶⁷Texto original en inglés: Among Arabs, also, a friend is someone whose company one enjoys. However, equally important to the relationship is the duty of a friend to give help and do favors to the best of his or her ability.

⁵⁶⁸Texto original en inglés: "An Arab expects loyalty from anyone who is considered a friend. The friend is therefore not justified in becoming indignant when asked for favors, since it should be understood from the beginning that giving and receiving favors is an inherent part of the relationship. Arabs will not form or perpetuate a friendship unless they also like and respect you; their friendship is not as calculated or self-serving as it may appear. The practice of cultivating a person only in order to use him or her is no more acceptable among Arabs than it is among Westerners."

ser preguntado para hacer un favor a un amigo árabe, y avisa de lo dañino que podría resultar para la amistad rechazar ayudar a los amigos.

*"Para un árabe, las buenas maneras requieren que uno nunca rechaza abiertamente una petición de un amigo. Esto no significa que el favor realmente se debe hacer, sino más bien que la respuesta no debe ser un no directo. Si un amigo te pide un favor, hazlo si puedes- este valor mantiene la amistad floreciente. Si el favor no es razonable, ilegal, o demasiado difícil, la forma correcta es escuchar con atención y sugerir que a pesar de que tú eres dudoso sobre el resultado, por lo menos tratarás de ayudar. Más tarde, expresa tu pesar y ofrece en su lugar hacer algo más en el futuro. De esta manera, tú no has rechazado abiertamente un favor, y tú cara a cara con el amigo sigue siendo agradable"*⁵⁶⁹. Nydell (2006: 17-18)

Para los árabes, los amigos han de verse con frecuencia e intercambiar invitaciones, ambas cosas muy a tener en cuenta para aquellas personas que vienen desde fuera de este marco cultural. En este sentido, entre los amigos hay que estar dispuesto también a compartir información que en Occidente suele considerarse privada y personal. Es posible que, según los criterios de comportamiento de los occidentales, que éstos piensan que los árabes se toman demasiadas confianzas demasiado pronto. Pero, es que para poder considerar a un ajeno un amigo, el árabe, según Nydell (2006: 17), necesita situarle: saber quién y cómo es, de dónde procede (no sólo geográficamente, sino su familia así, en general, puesto que la pregunta por la mujer es tabú-, antepasados, estudios, trayectoria laboral, etc.) Incluso sueldo y otras indiscreciones, desde el punto de vista de los no árabes. . No obstante, él estará dispuesto a corresponder con la misma o mayor información.

En la cultura árabe el concepto de privacidad no está del todo definido y claro, y en algunos casos no existe. La palabra árabe que más se acerca a tal expresión significa 'soledad', una sensación odiosa para los árabes según Patai (2002: 20)⁵⁷⁰:

*"La gente quiere estar rodeado de otras personas cuando están enfermos en el hospital o en un estado de duelo, momentos en que un occidental podría preferir estar solo. Todas las habitaciones del hospital disponen de instalaciones para los familiares, y un paciente no puede posiblemente mantenerlos fuera, incluso si él o ella lo quisieran. Los árabes se sienten terriblemente solos en un lugar nuevo donde no conozcan a nadie, una cómoda seguridad se ha perdido."*⁵⁷¹

⁵⁶⁹ Texto original en inglés: "For an Arab, good manners require that one never openly refuse a request from a friend. This does not mean that the favor must actually be done, but rather that the response must not be stated as a direct no. If a friend asks you for a favor, do it if you can—this keeps the friendship flourishing. If it is unreasonable, illegal, or too difficult, the correct form is to listen carefully and suggest that while you are doubtful about the outcome, you will at least try to help. Later, you express your regrets and offer instead to do something else in the future. In this way, you have not openly refused a favor, and your face-to-face encounters have remained pleasant."

⁵⁷⁰ Patai, Raphael, (2002): *The Arab Mind*, NY: The Hatherleigh Press.

⁵⁷¹ Texto original en inglés: "People want to be surrounded by others when they are sick in the hospital or in a state of mourning, times when a Westerner might prefer to be alone. All hospital rooms have facilities for relatives, and a patient cannot possibly keep them out, even if he or she wanted to. Arabs feel terribly lonely in a new place where they do not know anyone; a comfortable security has been lost."

En Ghada Karma (2002: 181)⁵⁷² leemos la siguiente descripción de una mujer árabe que acababa de llegar de Inglaterra, escrita por su hija.

*"Odiaba el frío y la lluvia y se quejó de que apenas podía mantener la casa caliente. Ella se sentía sola y deseaba una compañía. En el mundo árabe, nunca te encuentras sólo por un momento. Tus vecinos o amigos siempre están allí para llamar todos los días y, en cualquier caso, la familia está a su alrededor en todo momento."*⁵⁷³

La amistad entre mujeres en las sociedades árabes es un universo social que suele ser ignoto debido al carácter conservador de tales sociedades. La movilidad restringida de la mujer árabe que se halla separada hasta tal nivel de la vida pública ha repercutido en una compensación cultural representada por la elaboración de redes formales e informales de amistad y de parentesco que se tejan en torno de las visitas sociales.

La antropóloga Soraya Altorki⁵⁷⁴ (1986) ha estudiado durante un largo tiempo las visitas inter-femeninas en las sociedades árabes que constituyen el principal medio que tienen las mujeres para reducir su aislamiento; por ello, dice Altorki, no debe sorprendernos que las mujeres se toman dichas visitas muy seriamente y que tengan un carácter mucho más elaborado que las de los hombres. Estas formas de sociabilidad femenina suponen unos modelos de conducta alternativos que no dependen de los hombres, ni pueden tampoco ser entendidos a partir de su mundo.

Altorki (1986: 99) afirma que para las mujeres, las visitas sociales suponen por una parte un medio fundamental para romper su aislamiento:

"Para contactar con otros hogares y con el conjunto de la comunidad, ya que les proporcionan la posibilidad de conocer nuevos acontecimientos, de estar al tanto de las nuevas modas de comportarse y de vestirse, de conocer a gente nueva, de crear nuevos lazos de amistades y de mantener relaciones que les pueden servir de ayuda. También les proporcionan la oportunidad de seleccionar los cónyuges para sus amigas y parientes."

Por otra parte, tanto Giner⁵⁷⁵ (1995:82) como Altorki (1986: 100), afirman que los vínculos sociales que se desarrollan en tales visitas- precedidas por el principio de reciprocidad-, son muy importantes para ellas porque les ofrecen una fuente de seguridad necesaria dado su estatus relativamente precario en la sociedad. La frecuencia de las visitas recíprocas es un indicador del grado de amistad y del compromiso concomitante de mutua ayuda entre las dos partes, ya sean amigas o parientes.

⁵⁷² Karmi, Ghada, (2002): *In Search of Fatima, a Palestinian Story*. London: Verso. Citado en Patai, Raphael, (2002): *The Arab Mind*, NY: The Hatherleigh Press

⁵⁷³ Texto original en inglés: "She hated the cold weather and the rain and she complained she could scarcely keep the house warm. She was lonely and longed for company. In the Arab world, you were never alone for a moment. Your neighbors or friends were always there to call on every day and, in any case, there was the family around you at all times."

⁵⁷⁴ Altorki, Soraya (1986): *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*. New York: Columbia University Press.

⁵⁷⁵ Giner, Josepa Cucó. (1995): la amistad. *Perspectiva antropológica*. Barcelona: Icaria.

12.2.2. La percepción de la amistad en el refranero palestino.

Como extensión de la cultura árabe, la cultura palestina vive estas mismas implicaciones. En el refranero palestino son numerosos los dichos y refranes que abordan el tema de la amistad por todos sus aspectos: las virtudes de los amigos, como tratarlos, avisar de las influencias de los malos amigos, etc.,

580. النبي وصى على رفقة ساعة

en-nabí waṣ-ṣá 3alá refqet sá3ah

El profeta recomendó amistad hora

El profeta recomienda tener amigos aunque solo durante una hora.

La importancia de las relaciones de amistad.

(Abu Fardeh, 1994: 43)

581. بعد نفسك خص صديقك

ba3ed nafsak khos ṣadīqak

Después de ti, acuerda amigo tuyo

Después de velar por tu interés, recuerda los de los amigos

Después de uno mismo, los amigos son los más importares

(Al-Yusuf, 2002: 106)

582. الرغيف اللي بلمع للصاحب اللي بنفع

er-rgīf el-lí belma3 laṣ-ṣáheb el-lí benfa3

La hogaza la que brilla para el amigo que beneficia

La hogaza que brilla es para el buen amigo.

Los mejores amigos tienen prioridad a la hora de hacer favores..

(Fuente oral)

583. بيت الضيق يسع الف صديق

bet-ed-dīq yesa3 alf ṣdīq

Casa estrecha cabe mil amigos

Una casa pesuña cabe mil amigos.

Los amigos son siempre bienvenidos como invitados.

(Al-Yusuf, 2002: 113)

584. ربك و صاحبك لا تكذب عليه

rab-bak u ṣáhbák lá tekdheb 3alíh

Señor tuyo y amigo tuyo no mientes sobre él

No mentir a Dios ni a los amigos, porque Dios es Omnisciente y lo sabrá, mientras mentir al amigo violar las normas de amistad.

(Al-Yusuf, 2002: 182)

585. الرفيق قبل الطريق

er-rafiq qablet-tarīq

El amigo antes el camino.

Más vale elegir un buen amigo como compañero en los viajes.

La compañía de un buen amigo alivia lo duro que puede ser un viaje.

(Al-Yusuf, 2002: 187)

586. حافظ على الصديق و لو في الحريق
háfiḏh 3as-sadiq wa law fel-haríq
Reserva sobre el amigo y aunque en el incendio
Reservar a los amigos es una prioridad aunque en las peores circunstancias.
(Al-Yusuf, 2002: 137)

587. لاحق صاحبك و لاتعدمه
laheq sáhbak walá te3damuh
Reprocha amigo tuyo y no pierdes él.
Más vale reprochar el amigo por sus errores que perder su amistad.
La impaciencia y la tolerancia son claves en la amistad.
(Abu Hamdah, 2004: 15)

588. المعاتبه دليل الصداقة
el-m3átabeh dalil es-sadáqah
El reproche prueba la amistad.
El reproche es prueba a la amistad.
(Al-Yusuf, 2002: 334)
El reproche entre amigos evita el rencor.⁵⁷⁶

589. صديقك ابقه لا تاخذ منه ولا تعطيه
sadiqah ebqih lá tákhuhdh men-nuh wal-la te3tíh
Amigo tuyo reserva él, no cojas de él y no des a él.
Para reservar a tus amigos, no metas el dinero en tus relaciones con ellos.
Apartar el dinero de la amistad. El dinero corrompe a la amistad.
(Al-Yusuf, 2002: 224)

590. صديق صديقك صديقك
sadiq sadiqak sadiqak
Amigo amigo tuyo es amigo tuyo
El amigo de tu amigo es tu amigo
(Al-Yusuf, 2002: 223)

591. الصديق وقت الضيق
es-sadiq waqted-díq
El amigo tiempo complicado
Uno debe estar cuando le necesiten los amigos
El amigo ayuda en tiempos difíciles.
(Al-Yusuf, 2002: 224)

592. ضربة الصديق أحسن من بوسة العدو
darbetes-sadiq ahsan men busetel-3adu
Golpe el amigo mejor de beso el enemigo
Más vale un golpe de amigo que un beso de enemigo
Justificar los defectos de los amigos.
(Al-Yusuf, 2002: 229)

⁵⁷⁶ El árabe medio es muy susceptible y posee una frágil autoestima. En consecuencia, cualquier reproche o crítica hecho de modo directo será tomado como un insulto personal. La crítica ha de estar siempre maquillada, precedida de elogios y muestras de aprecio personal y nunca debe ser hecha en público.

593. رافق السبع و لو أكلك و لا ترافق النذل و لو حملك
ráfeq es-sabe3 law akalak wa lat-ráfeq en-nedhel wa law hamalak
Acompaña el león y aunque come tú, y no acompaña el vil y aunque lleva tú.
Más vale acompañar al león (metonimia de buen amigo) aunque te come, que
acompañar al vil (amigo malo) aunque te lleve encima.
Elegir cuidadosamente a los amigos.
(Abu Fardeh, 1994: 110)

594. اذا شفت صاحبك طماع سمي حالك غشيم
edha šuft šáhbak tam-má3 sam-mí hálak gašim
Si ves amigo tuyo avaricioso llámate ignorante
Si ves que tú amigo es avaricioso sé ignorante y pasa por sus defectos.
Pasar por los defectos de los amigos para reservar su amistad.
(Al-Yusuf, 2002: 85)

595. تعاشروا مثل الاخوة و تعاملوا مثل الاجانب
t3ášaru methlel- ukhwe wet3ámalú methlel-ajáneb
Convivir como los hermanos y comerciar como desconocidos
Los amigos deben convivir como si fueran hermanos, y comerciarse como se fueran
desconocidos
El dinero corrompe la amistad. La tradición paremiológica palestina recomienda no
hacer negocios con los amigos
(Abu Fardeh, 1994: 89)

596. بدك تجرب صديقك ازعله
bed-dak tjar-reb šadiq ez3eloh
Quieres probar amigo tuyo enfádale
Si quieres poner a prueba a tu amigo hazle enfadar.
Los amigos se ponen a prueba en los momentos de ira.
(Al-Yusuf, 2002: 98)

597. احترس من صاحبك ولا تخونه
ehwares men šáhbak walá tkhunuh
Cuidado de amigo tuyo y no traiciones él
Trata cuidadosamente con tus amigos y no les traiciones
Ser fiel a los amigos
(Al-Yusuf, 2002: 19)

598. احذر الصاحب الغدار في الايد الشمال حلوة و في الايد اليمين نار
ehdhar es-šáheb el-gadár: felíd eš-šmál helweh u felíd el-yamín nár
Cuidate del amigo el traicionero, en la mano izquierda dulce y en la mano la derecha
fuego.
Tener cuidado con los amigos traicioneros hipócritas porque en una mano llevan una
dulce para dártelo y en la otra un fuego para quemarte.
Tener cuidado con los amigos traicioneros
(Al-Yusuf, 2002: 20)

599. ادعي لصاحبك بالسعادة تخسره

ed3í lašáhbak bes-sa3ádeh tekhsaruh

Pide para amigo tuyo la felicidad pierdes él
Reza para que tú amigo sea feliz y lo perderás para siempre.
Convertirse de pobre en rico hace que uno se olvide de sus amigos.
La riqueza y la felicidad hacen olvidar de los amigos
(Al-Yusuf, 2002: 24)

600. اللّي بنصحه و اللّي برصعه واحد

el-lí bensáhu wel-lí bersa3uh wáhad

El que aconseja él y el que prensa él uno
El que le aconseja y el que le aplasta es lo mismo
Se dice de quien no distingue sus amigos de sus enemigos
Distinguir entre amigos y enemigos
(Abu Fardeh, 1994: 37)

601. صديق ما ينفعني و انا حي ما ريده عند هيلات التراب

sadíq má yenfá3ní waná hay má-ríduh 3end hílat et-tráb

Amigo no me sirve y yo vivo no quiero él cuando derrames la tierra
Amigo que no me sirvió de vida, no quiero que asista a mi entierro
A los amigos hay que recordarles de vida.
(Al-Yusuf, 2002: 223)

602. طول ما أنت طيب يكثر اصحابك

túl má ant tay-yeb yekthar ashábak

Mientras eres vivo son muchos amigos tuyos
Mientras uno es vivo se acuerdan de él sus amigos. Tan cuanto como se muera, se olvidan de él.
La amistad con uno se olvida tras su muerte.
(Al-Yusuf, 2002: 237)

603. انفع صاحبك باشي ما يضرك

enfa3 sáhbak bší má yedur-rak

Beneficia amigo tuyo con algo no daña tú
Beneficia a tú amigo siempre y cuando esto no te dañe a ti.
Fortalecer la amistad sin autoperjudicarse.
(Abu Fardeh, 1994: 79)

604. انقطع حبل المودة

enqata3 habel mawad-deh

Se cortó cuerda el afecto
Romperse la cuerda del afecto.
Terminar la amistad.
(Abu Fardeh, 1994: 71)

605. الصاحب المخسر عدو مبين

es-sáheb el-makhsar 3adú mubín

El amigo el desastroso enemigo claro.
El amigo desastroso es una migo claro.
Los amigos que causantes de daños son bien enemigos.
(Abu Fardeh, 1994: 27)

606. التفاحة المخمجة تتلف السحارة كلها
et-tufáha lemhamjeh tetlef es-sahárah kulhá
 La manzana podrida estropea la caja toda
 Una manzana podrida puede estropear toda la caja
 Las malas influencias de los amigos
 (Al-Yusuf, 2002: 120)
607. رافق المسعد تسعد و رافق المتعس تتعس
rafeá el-mes3ad tes3ad u rafeá el-met3as tet3as
 Acompaña el feliz eres feliz y acompaña el miserable eres miserable
 Si acompañas a infeliz serás como él, y si acompañas a un miserable serás como él.
 Elegir bien a los amigos. La influencia de los amigos
 (Al-Yusuf, 2002: 181)
608. إذا جيت ترافقو اسأل مرافقو
edha jít trafqu esal marafqu
 Si vienes acompañarlo pregunta por compañeros suyos.
 Si quieres acompañar a alguien, pregunta primero quienes son sus amigos.
 La influencia de los amigos.
 (Abu Fardeh, 1994: 15)
609. الرفيق الردي مثل الجرب يعدي
ar-rafiq ar-radí methlej-jarab ye3dí
 El amigo el malo como la sarna se contagia
 Las costumbres malas de los amigos son igual de contagiosas como la sarna.
 Elegir bien a los amigos. La influencia de los malos amigos
 (Al-Yusuf, 2002: 186).
610. رافق المصلي بتصلي، و رافق المغني بتغني
ráfiq lems-salí betsal-lí u ráfiq lemgan-ní betgan-ní
 Acompaña el orante oras, acompaña el cantante cantas
 Si acompañas al orante orarás, mientras si acompañas al cantante cantarás.
 La influencia de los amigos.
 (Fuente oral)
611. اللي يرافق الحداد بحترق بنااره
el-lí beráfeq el-had-dad behterek bnáruh
 El que acompaña al herrero se quema fuego suyo
 Quien acompaña al herrero se quema por su fuego.⁵⁷⁷
 Las influencias malas de los amigos son inevitables

⁵⁷⁷El significado de este refrán viene parcialmente incluido en unos de los dichos del profeta Mahoma relatado por Mulsim:

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: "مثل إنما مثل الجليس الصالح والجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير فحامل ثيابك وإما أن تجد منه ريحاً منتنة". أن يجذبك وإما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحاً طيبة .. ونافخ الكير إما أن يحرق المسك أما رواه مسلم.

"El caso del buen compañero y del mal compañero, es como aquél del vendedor de almizcle y el herrero. El vendedor de almizcle te dará algo del perfume o tú comprarás algo de él, o por lo menos te irás habiendo experimentado la fragancia de un buen aroma. Mientras que el herrero te quemará la ropa, o por lo menos te impregnará de su repugnante olor".

(Abu Fardeh, 1994: 49)

612. اربط الحمار جنب رفيقه، إذا ما تعلم من شهيقه بتعلم من نهيقه
erbuṭ leḥmár janb rafīquh, edhá má t3al-lam men šahíqoh bet3al-lam men nahíqoh
Ata el burro lado colega suyo, si no aprende inhalación suya, aprende rebuzno suyo.
Ata a tu burro al lado de otro, si no aprende su inhalación, aprenderá su rebuzno.
La influencia de los amigos.
(Al-Yusuf, 2002: 13)

613. ⁵⁷⁸الحق الغراب يدلك على الخراب
el-ḥaq el-guráb yedel-lak 3al-kharáb
Sigue el cuervo lleva tú la ruina
Seguir a los cuervos conduce a la ruina
Ser cuidadoso en elegir a los amigos.
(Abu Fardeh, 1994: 22)

⁵⁷⁸ El cuervo (símbolo en el siguiente verso de una persona insensata que no razona) también lleva a la ruina de los pueblos algo que se nota muy claramente en el siguiente verso: إذا كان الغراب دليلاً قوم لدلهم: "Cuando el cuervo es el guía de una nación, la dirige a la ruina. En el árabe coloquial de Palestina se conserva la misma idea que contiene el verso anterior para aconsejar la compañía de los buenos y el alejamiento de los malos que pronostican los siniestros como si fueran cuervos: الحق الغراب يدلك على الخراب. Cuando persigues el cuervo "los malos amigos" te conducen a la ruina.

13. CONCLUSIONES

Los objetivos que en principio se marcaron para este trabajo, tal como se expone en la introducción al mismo se centran en la relación que existe entre la lengua y la cultura palestinas actuales. Para realizar dicha investigación hemos tenido que indagar diversas cuestiones teóricas y metodológicas relacionadas directamente con el tema. Desde el punto de vista teórico era importante establecer los criterios en los que íbamos a basar los análisis culturoológicos. La propia noción de ‘cultura’ es muy diferente según los autores que tratan el tema. Más complejo aún es la cuestión de la relación entre el lenguaje y la cultura, que para algunos es una vinculación inapreciable, mientras que para otros autores es esencial para la comprensión del uso del lenguaje y de la mentalidad de los hablantes. Por todo ello, era necesario que después de expuestas las opiniones de diferentes autores, dejáramos claras las bases sobre la que hemos asentado nuestra investigación. Estas, de manera muy resumida son las siguientes:

1. Los conceptos de lenguaje y cultura aparecen en distintos autores con distintas acepciones. El término ‘lenguaje’ lo entendemos como el instrumento individual y social de la comunicación que inevitablemente está implicado en la mentalidad de los hablantes y la realidad social de los mismos. Igualmente, son numerosos los estudiosos que se esforzaron en definir el término ‘cultura’. Entendemos esta, fundamentalmente, como la manera de vivir de una sociedad en un tiempo dado.
2. En cuanto a la relación lenguaje-cultura asumimos la posición de que estos dos conceptos son dos realidades inseparables, donde el estudio de cada uno de ellas es vital e imprescindible para el entendimiento del otro. Es decir, para conocer una cultura, uno debe conocer la lengua en que ésta se expresa, y para conocer una lengua hay que conocer la cultura que está “detrás” de la misma.
3. Entendemos por cultura árabe el conjunto de valores y creencias básicas que determinan la visión de los árabes de la vida y que controla su comportamiento social. El Islam es la fuente primordial de esta cultura. A pesar de que las diferencias entre los árabes en las distintas regiones son obvias (diferentes alimentos, distintas forma de vestir, distintos estilos arquitectónicos y decorativos, distintos sistemas de gobierno, etc.), los árabes son más homogéneos que los occidentales en su visión de la vida, donde las actitudes sociales han permanecido relativamente constantes porque la sociedad árabe es conservadora y exige la conformidad de sus miembros. Creer en Dios y en el destino divino, la importancia de tener niños y la manera de criarlos, el rol de la mujer en la sociedad árabe, proteger la honra sexual ("3rd"), la hombría y la generosidad, entre otras, son algunas de los valores y creencias comunes que cruzan las fronteras entre las distintas regiones y clases sociales. Los árabes se ven a sí mismos como generosos, humanitarios, educados y leales, y creen que tales rasgos son característicos de ellos mismos y que los distinguen de otros grupos. Al mismo tiempo creen que han sido brutalmente explotados por parte de mundo occidental al que miran con recelo, descontento y rechazo como culpable del retraso social, económico y

político del colectivo árabe. Algunos de los estereotipos que tienen los árabes sobre la sociedad occidental son los de una sociedad caracterizada por el libertinaje y el desenfreno en las relaciones sexuales, la ausencia de la figura y la autoridad de los padres y la falta tanto de la veneración y el respeto a los mayores como de la solidaridad social. De otra parte, los tópicos, las ideas preconcebidas y las generalizaciones sobre los árabes y musulmanes en general en Occidente son despreciativos y negativos. Así, los occidentales ven a los árabes como integristas, terroristas, machistas, retrasados, viles, malgastadores de los petrodólares e incapaces de asimilar los avances tecnológicos. En nuestro trabajo, aunque no era nuestro principal cometido, hemos tenido presente la existencia de estos tópicos y prejuicios, y en la medida de nuestras posibilidades hemos tratado de clarificarlos.

4. En cuanto a la cultura palestina, ésta es una parte inseparable de la cultura árabe, a ella pertenece y en ella se integra de forma natural y directa, pero al mismo tiempo, posee rasgos y caracteres propios que la singularizan y distinguen de otras modalidades culturales árabes. Las repercusiones y consecuencias tanto del mandato británico como de la implantación del estado de Israel son dos hechos que marcaron el inicio y el fin de distintas fases dentro de la cultura palestina.
5. En relación con la lengua árabe hemos creído necesario hacer una serie de precisiones generales para entender mejor las peculiaridades de la lengua palestina. El árabe se habla en más de una veintena de países y se divide en árabe clásico, moderno normativo y dialectal. Los dialectos difieren del árabe normativo y también lo hacen entre sí en pronunciación, vocabulario y gramática. Las diferencias entre el dialecto magrebí y el dialecto oriental son más que notables. En cuanto al árabe palestino es el conjunto de variedades del árabe dialectal habladas tanto en Palestina como en la diáspora. El dialectal palestino pertenece a la familia del árabe de Levante y comparte las características generales de todas las variedades de árabe en cuanto a formación de palabras por flexión interna, tiempos verbales y estructuras sintácticas básicas.
6. Un apartado importante dentro de esta tesis es el dedicado a las palabras culturales. Estas son aquel grupo de palabras más estrechamente vinculadas a lo que sería la visión del mundo y a la psicología de los hablantes de una nación (Luque Durán, 2001). En la cultura árabe, entre los ejemplos que definen esta cultura y la manera en la que sus integrantes ven al mundo, además de reflejar su identidad, encontramos palabras clave como *ḥalál*, *ḥarám* y *šahíd*, mientras que en la cultura palestina abordamos los ejemplos de *intifada*, *at-tagríbeh*, *kúfiyya* e *istišhádi*, que son claves para comprender la vida de los palestinos actuales y que tienen una carga cultural, psicológica y emotiva destacada.
7. Otro aspecto relevante en nuestro estudio ha sido el estudio de los denominados ‘culturemas’. Estos son una de las grandes aportaciones teóricas acerca del tratamiento de los elementos culturales en la Lingüística y en la Traductología. Los culturemas son símbolos culturalmente motivados considerados como fuentes de distintos tipos de expresiones lingüísticas. La

vitalidad, la figuratividad, la motivación y la producción fraseológica son las características más destacadas del culturema. Tanto la cultura clásica, la cultura universal y la cultura árabe como los textos religiosos, sobre todo los coránicos, son las fuentes principales de los culturemas en la lengua árabe y el dialecto palestino.

8. Respecto la traducción al español de la palabra cultural árabe-palestina *istišhádi*, hemos llegado a la conclusión que traducirla como terrorista, kamikaze o suicida no refleja los factores religiosos, sociales e ideológicos implicados en este fenómeno que son exclusivamente aplicables a la cultura musulmana. Para evitar este problema de traducción hemos propuesto la transliteración del término *istišhádi* en los textos traducidos del árabe en lugar de aportar una traducción que en cualquier caso sería equívoca para aquellos occidentales pertenecientes a un marco cultural distinto del palestino (y del árabe en general).
9. En cuanto a la tradición oral, se trata de un fenómeno rico y complejo, que se convirtió en el medio más utilizado – a lo largo de los siglos- para transferir conocimientos y experiencias. En la cultura árabe a la oralidad se le concede un valor especial. Así por ejemplo, hasta el año 650 la oralidad fue el recurso para conservar el libro más sagrado del Islam, El Corán. En el mismo sentido, la poesía árabe se perpetuó durante muchos siglos por vía oral. En la comunidad tradicional palestina, la tradición oral fue muy efectiva a la hora de conservar los detalles de la vida cotidiana, las tradiciones y las costumbres. Cabe señalar que debido a la ocupación israelí que amenaza seriamente la tradición y la identidad del pueblo palestino, la necesidad de preservar la herencia folclórica, especialmente la oral, es aún más urgente.
10. En cuanto al género literario más representativo y relevante de la tradición árabe oral, el refranero, este se desarrolló durante los primeros siglos del Islam cuando nació el interés por recopilar los refranes para salvaguardar la cultura oral de los antepasados. Los estudiosos y los paremiólogos árabes y orientalistas clasifican los refranes árabes en tres tipos: los de procedencia árabe pura, los regionales que nacieron como consecuencias de la mezcla cultural árabe con la persa, la kurda, y la bereber, etc., y los coloquiales o populares. También hablamos aquí de la existencia de dos tipos de recopilaciones paremiológicas árabes: las clásicas y las coloquiales. En palestina la labor por salvaguardar los refranes populares se ha intensificado durante el último siglo para proteger una tradición amenazada por la ocupación, aunque el número de estas recopilaciones sigue siendo escaso. En cuanto a los refranes populares, se trata de una de las formas de expresión más importantes de la sabiduría del pueblo. Los refranes constituyen una enseñanza eterna y una guía del modelo cultural vigente en una sociedad dada, en donde se expresan las creencias y las ideas de sus integrantes. Además los refranes nos indican como describir, interpretar, orientar, evidenciar y percibir los dogmas de acción y de pensamiento dentro de un sistema sociocultural. En cuanto a las características del refrán, este suele ser conocido, breve, común, sentencioso, transmitido oralmente, de autoría anónima y que usa recursos estilísticos – la rima, la metáfora o la aliteración, para lograr una imagen que se pueda recordar fácilmente. Respecto la autoría del refrán, es una de las

cuestiones más arduas dentro de los estudios paremiológicos. Son escasos los casos en que se conocen los nombres de los autores de los refranes y, por lo general, se suele desconocer el origen del proverbio. La contradicción paremiológica se da cuando se contradicen los mensajes que transmiten dos o más refranes. Se ha averiguado que este fenómeno se debe de una parte a que un refrán es verdadero cuando se aplica a una situación concreta, y de otra a la existencia de distintos grupos sociales con intereses contradictorios donde el refrán queda designado a las interpretaciones sociológicas.

11. De nuestro estudio de la familia desde la perspectiva fraseológica se desprende que la sociedad árabe está construida alrededor del sistema de la familia ampliada o extensa, considerada la institución social más primordial y central de estas sociedades, debido al rol que desempeña como fuente de protección, aceptación social, solidaridad y seguridad para sus miembros. La familia palestina, a su vez, se caracteriza, por lo general, por ser numerosa, patrilineal, patriarcal, endógama y patrilocal. El concepto del *ʕezwe* resalta los valores de solidaridad y cooperación entre los miembros de la familia palestina donde el fenómeno *alwáṣṭah*, plasmado a su vez en numerosas expresiones lingüísticas expuestas en este trabajo, dan fe de la importancia de este término. Se ha comprobado que la autoridad dentro de la familia palestina se determina en función de los criterios de sexo, edad y posición en la familia. Siguiendo estos tres criterios, la autoridad recae en manos del hombre patriarca al que los demás miembros le deben respeto y obediencia mientras las mujeres deben respetar sus obligaciones preescritas, entre las cuales figuran la obediencia al marido y el cuidado de los niños. Según este reparto de poderes, la mujer del patriarca ejerce su autoridad sobre las demás mujeres de la familia.
12. Acerca del rol de la mujer en la sociedad palestina hemos comprobado que este ha cobrado más importancia en comparación con la situación en otras sociedades árabes vecinas. Los estereotipos e imágenes que transmiten los refranes y proverbios palestinos sobre la mujer son los de una mujer charlatana, indiscreta, incoherente, desordenada, mal educadora, mentirosa, llorona, gritona, astuta y peligrosa. La mujer ideal según el refrán palestino debe ser decente, obediente y hacendosa. En cuanto a los hombres, para adquirir la masculinidad en la sociedad palestina, el refranero afirma que un hombre debe ser preñador, proveedor de la familia, protector del honor de la familia, valiente, generoso y hospitalario, que cumple su palabra y que se aleja del ambiente femenino. Debido a las peculiares circunstancias que viven los palestinos bajo la ocupación, surgió también el criterio del hombre resistente que se sacrifica por su patria.
13. Se ha comprobado que el significado idiomático de los fraseologismos somáticos articulados sobre el término *bigote* en la cultura palestina y los mensajes culturales que transmiten dichos fraseologismos se ven especialmente patente en los somatismos que presentamos, donde se refleja que el bigote tiene, en la fraseología palestina, un valor que supera su papel como un patrón de belleza o atracción masculina. Dicho valor, desarrollado por proyecciones metafóricas y metonímicas, está ligado a nociones de masculinidad, autoridad, sensatez y buena moral.

14. En cuanto a los padres en la familia árabo-palestina, tanto los mandamientos religiosos musulmanes como los de la sociedad palestina brindan reconocimiento a ambos progenitores. Mientras que el padre representa la autoridad y el poder dentro de la familia palestina, y tiene con los hijos varones una relación más especial, las madres son fuente de amor, pasión y cariño para los hijos, y tienen una relación más peculiar con las hijas. El rol más importante del padre es mantener y proteger a la familia, frente al rol materno representado por cuidar la casa y criar a los hijos. De hecho, son inexistentes en el refranero palestino los refranes que critican la figura materna donde, por el contrario, queda satanizada la figura de la madrastra. La relación entre los hermanos se caracteriza, por su parte, por el amor, la armonía y la concordia, la lealtad y la solidaridad. Tanto el padre como los hermanos varones son responsables de las hijas de la familia incluso cuando éstas se casan y se van a vivir a la casa de sus respectivos maridos.
15. En cuanto al matrimonio en las sociedades árabo-musulmanas, se trata de una de máximas prioridades de fundamento religioso y cultural que proporciona a los solteros una vida estable. La relación entre el matrimonio y el *3rd* es notablemente estrecha debido a que la unión conyugal protege a los jóvenes solteros de caer en la tentación de las relaciones sexuales prematrimoniales, aunque en el caso de las chicas esto es más importante y es un hecho que se refleja detalladamente mediante los refranes populares. Debido al carácter conservador de la sociedad palestina son escasos los casos donde el amor es el motor que lleva dos personas a contraer matrimonio, esto se debe también a que el matrimonio, generalmente, no es una decisión individual sino que participa toda la familia más inmediata. Respecto a las cualidades del futuro cónyuge según el refranero palestino, mientras que la mujer debe fijarse en la juventud y la situación económica y descartar la apariencia física en el presunto futuro marido, las cualidades que debería reunir una mujer para considerarse esposa ideal a los ojos del hombre son el compromiso religioso, la belleza física, la juventud, el buen linaje, la obediencia al marido y la diligencia en las faenas del hogar.
16. Sobre la endogamia se ha podido comprobar que el matrimonio entre primos sigue siendo altamente valorado en la sociedad palestina. Son distintos los motivos que fomentan esta práctica de los cuales destacamos la posibilidad de ofrecer una dote menor en caso de la endogamia además, impedir que la herencia se vaya a otra familia ajena, y los deseos de los padres de que su hija sigue viviendo en el mismo pueblo (la patrilocalidad).
17. En cuanto a la procreación, esta es de los objetivos centrales del matrimonio según los mandamientos religiosos musulmanes. En la sociedad árabo-palestina, tener niños no es una cuestión privada e íntima de la pareja, sino un asunto en el que opina la familia más inmediata, dado que la familia numerosa proporciona a la familia un prestigio social frente a otras familias y clanes. Cabe destacar la preferencia de los padres palestinos por los hijos varones porque son garantía de perpetuar, a través de su descendencia, el apellido de la familia, frente a las hembras cuyos hijos pertenecerán a la familia de sus respectivos esposos. La esterilidad, en este sentido, es, para los hombres, uno de los motivos para tomar otra esposa, por lo cual las mujeres ven la

procreación como garantía y protección futura, además de servirles para fortalecer su posición en la estructura social.

18. Se ha averiguado que a pesar de que la poligamia es uno de los derechos del hombre con fundamento religioso en el Islam, el refranero palestino avisa sobre los conflictos derivados de la situación poligínica como los frecuentes problemas entre las coesposas y las dificultades económicas que podría enfrentar el marido, complicaciones capaces de convertir la vida de éste último en un sufrimiento horrible. La lógica lucha de las coesposas por el amor y el cariño de su compartido marido podría reflejarse, en algunos casos, en problemas y disputas entre los respectivos hijos de ambas, donde la herencia suele ser el factor que conlleva a la desunión familiar.
19. En cuanto a los roles en la familia política palestina, la relación suegra-nuera es la más tensa y hostil, según el refranero, tras la de las coesposas. Mientras la suegra intenta imponer su autoridad sobre la nuera, y ésta busca un rol en la nueva familia a la que se ha incorporado, ambas chocan intentando ganar el cariño del hijo-marido. Mientras la nuera lleva más a menudo una relación cariñosa con el suegro, la suya con la cuñada (la mini-suegra) podría convertirse también en una relación de enemistad. Respecto a las conuñadas, los celos derivados de la situación económica de sus respectivos maridos además de su disputa por ganar el amor de los suegros como la llave de fortalecer la relación matrimonial con su hijo (el esposo) son los motivos más relevantes de la disputa entre las conuñadas.
20. En cuanto a las relaciones fuera del seno de la familia, la vecindad cobra en la sociedad árabe, a diferencia de lo que pasa en la occidental, una dimensión importante, donde a los vecinos se les suele apreciar y venerar, además de tolerar sus defectos y errores. El Islam llama en numerosos textos a honrar al vecino en una cultura donde la mala vecindad es una innoble y fea cualidad de la persona que merma su valor y se considera signo de una naturaleza reprensible. Respetar la intimidad del vecino y velar por los intereses de su familia durante su ausencia son algunos de los derechos más recompensados tanto por la religión como por los mandamientos de la cultura árabe-palestina.
21. En cuanto a las relaciones de amistad, la unión entre los amigos debe ser desinteresada e incondicional. En la cultura árabe, y a diferencia de las normas vigentes al respecto en la sociedad occidental, los conocidos son amigos potenciales, además de que esta relación supone en la cultura árabe, junto a la capacidad de disfrute en mutua compañía una serie de requisitos más, todos ellos aplicables principalmente en la vida social, como los favores recíprocos y la obligación de apoyarse en los momentos críticos. El refranero palestino, a su vez, recomienda cuidar a los amigos y tratarlos con generosidad, amabilidad y nobleza.

14. BIBLIOGRAFÍA

1. A. T. Welch, AL-Kurán, Encyclopédie de l'Islam, 8 vols. Brill, Laiden, 1960-1991, t. V, pp. 400-431.
2. Abd al-Májid Qátámesh (1988): *Al-amthāl al-3arabiy-ya: dirása ta'r'ijey-yeh tahliley-yeh*. (los refranes árabes. Un estudio histórico y analítico) Damascos, Siria, Editorial: Dár al-fikr
3. Abu Fardah, 3áyid Muḥammad. (1995): *Al-mathāl alša'biya al-falastiniy-ya* (los proverbios populares palestinos). Amán. S. E.
4. Abu Ḥamda, Muhammad Ali. (2004): *Al-amthāl al-āmiyyah al-filistīniyya* (Los refranes populares palestinos)". Amán: librería Al-Muḥtasib.
5. Abu-Lughod, L. (1986): *Veiled Sentiments: Honor and poetry in a Bedouin Society*. Barkeley: University of California press.
6. Abu Shower. (2007): *Qira'át fi al adab al filistīni* (lecturas en la literatura palestina) Amman: al Shuruq.
7. Abed, Sukri B. (2007): *Focus on contemporary Arabic*. New Haven: Yale University Press.
8. Abú Quevedo, José. (2005): *La cuestión palestina: identidad nacional y acción colectiva*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
9. 3aqabāt, Ahmad, (1966): "Hayāt an-nās fi amthālihim (La vida de los pueblos en sus refranes). *Majallat Majma 'al-Lugha al- 'Arabiyya*, 20. Pág. 9.
10. Aida, Hasan. (1999). *Arab Culture and Identity—Arab Food and Hospitality*. Suite University Online, www.suite101.com.
11. Al-Akwa', Isma3íl bin 3alí al-Akwa3 (1966): *Al-amathāl al-yamāniyya* (Los refranes yemenitas) El Cairo. S. E.
12. Al-Bukhari, Muhammad ben Ismail. "Sahih Al-Bujari" (compendio de los hadithes del profeta Mahoma del Imán Al-Bukhari) Dár Tauq An-naját- Riyad. Arabia Saudí. (2009).
13. Alem, Jean Pierre.(1982): *La declaration Balfour : aux sources de l'etat d'Israel*. Bruxelles : Complexe.
14. Al-Firoz-Abadi, M. (1998): *Al-qamús al-muḥīt*. Beirut, Lebanon Al-Resalah Publishers.

15. Al-Haššāš, ʿAbd al-Karīm ʿAbd al-ʿAzīz. (1988): *Al-Usrah fi al-mathāl aš-šaʿbīy-ya Al-falastīneyya wa al-ʿArabey-ya*, (La familia en el refranero popular palestino y árabe). Damasco: Al-Maṭbaʿa Al-ʿAmmay-yeh.
16. Al-Hudithi, ʿAbd al-ʿAzīz. (1974): "*As-si'la Bayna al-haqīqa wal khayal, At-turāt ash-sha'bi*", núm. 10. , pp.35-40
17. Al-Jallad, Nader. (2007): "The concepts of al-jihad, al-hijab, and al-shahid in the Arab-Muslim Culture and language a lexicological and lexicographical study", en Luque y Pamies, *Interculturalidad y lenguaje. El significado como corolario cultural Vol. 1*, págs. 1-14, Granada, GRANADA LINGVISTICA. (2007).
18. Al-Jallad, Nader (2008): "The concept of al-halal and al-haram in the Arab – Muslim culture: a translational and lexicographical study". *Language Design*, 10, 77-86.
19. Al-Jhimān, ʿAbd al-Karīm, (1979): *Al-amathāl al-šaʿbiya fi Qalb al-jazīrat al-ʿArab*(Los refranes populares en el corazón de la Península Arábiga). Beirut: Dār al-Thakāafa. Diez volúmenes.
20. Al-Kasimi, Ali (1982): *The distinctive Features of the Arab Culture*". Lisan El-Arabi 19, 2-10.
21. Al-ʿAlmāʿi, Yihyā Ibrāhīm (1979): *Al-amathāl al-šaʿbiya fil-mantiqa al-Janubiyya*. (Los refranes populares en la zona sur). Riyadh, Arabia Saudí: maṭbaʿat Ar-riyadh.
22. Al-Maliki, A. and A. Ibrahim. (1997): *Muʿjam al-mustalahāt al-dīniyah* (Dictionary of Religious Terms) Reyad: Al-ʿIbāda Bookshop.
23. Al-Mirri, Muhammad (1985): *Al-amathāl al-šaʿbiya fi al-Hayat al-Qatariyya*. (Los refranes populares en la vida Qatari). Doha, Qatar: Dār al-Thaqāfa.
24. Al-Qardawi, Yusuf. "Shariʿia al-ʿamal al-Istishhadiya fi Filastin al-Muhtalla" [Legalidad de las operaciones de martirio en la Palestina Ocupada], al-Islah, vol. 375 (15–18 agosto de 1997), p. 42.
25. Altorki, S (1986): *Women in Saudi Arabia: ideology and Behavior among the Elite*. Nueva York: Columbia University Press
26. Amades, John. (1936): *Refraner de les dones*, Barcelona s.e.
27. Amades, John. (1980): *Les millores rondalles populars catalanes*. Barcelona, Selecta.
28. Amal, Ismaʿīl ʿAbd al-ʿAzīz (2000): *Malāmiḥ al-Marʿa fil-amathāl al-šaʿbiya al-falastīniya* (Los rasgos de la mujer en los refranes populares palestinos). Hebrón.
29. An-Nasāʾi, Ahmad ben ʿUyayb: *Sunan An-nasāʾi*, (compendio de los hadithes del profeta Mahoma del Imán An-nasāʾi).. Dār Al-maʿrefa, Beirut. 2006.

30. Anis Freyha, (1974). *A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs*. Beirut Maktabat Lubnān, XVI.
31. Antawi, G. C. (1958): "Contribution à l'étude de l'arabe parlé du Caire". Miedo, 5.
32. Apresjan, Jurij D. (1995a): "Образ человека по данным языка: попытка системного описания" [La imagen del ser humano tal como se manifiesta en los datos lingüísticos: un intento de descripción sistemática]. *Voprosy jazykoznanija*, No. 1.
33. A. Rice, Frank (1998): *Eastern Arabic-English, English-Eastern Arabic: dictionary and phrasebook for the spoken Arabic of Jordan, Lebanon, Palestine/Israel and Syria*. New York: Hippocrene Books.
34. A. Rice, Frank and Majed F. Sa'ed. (1960): *Eastern Arabic: an introduction to the spoken Arabic of Palestine, Syria and Lebanon*. Beirut: Khayat's.
35. Asada, Sadao (2007): *Culture Shock and Japanese-American Relations*. Columbia: Missouri University Press
36. Ash-Sharq Al-Awsat, Londres, 21 de abril de 2001; Shaul Mishal y Avraham Sela, *The Palestinian Hamas Vision, Violence and Coexistence*, Columbia University Press, Nueva York, 2000, p. 109.
37. Ashqar, Saʿīd ʿAb-būd (1933): *At-turfa Al-Bahey-ya fel-ḥekam wal-amthāl ad-dāreja* (La anécdota bella en los máximas y los refranes coloquiales Al-Quds (Jerusalén): Dār Al-ayrām as-sūrey-ya.
38. At-Tāher, Al-Khamiri (1967): *Mukhtārāt min al -amathāl al-šaʿbiya al-tuunisiyya* (Antología de los refranes populares tunecinos) Túnez: *ad-Dār at-Tuunisiyya li-n-Našr*.
39. At-Takrītī, ʿAbder-rahmán (1969): *Jamharat al -amathāl al-baghdādey-ya al-muqārana*, (Compendio de refranes bagdadíes comparados) Bagdad: Matbaʿt al-Iršād, cuatro volúmenes.
40. At-Tarmadhī, Muhammad ben Isa. *Sunan At-tarmadhi*, (las maneras de At-tarmadhi. Compendio de los hadithes del profeta Mahoma del imán At-tarmadhi). Dār Ar-rušd. Riyad, Arabia Saudí. (2008)
41. Axell, Albert; Kase, Hideaki. (2002): *Kamikaze Japan's Suicide Gods*. New York Longman.
42. Ayoub, M (1959): *Parallel cousin marriage and endogamy. A study in sociometry*. SWJA 15, (pp. 266-275).

43. Baalabaki, R. (2003): *Al-mawrid A Modern Arabic-English Dictionary*. Beirut, Lebanon Dar Al-3elm.
44. Badinter, Elisabeth. (1980): *¿Existe el instinto maternal? historia del amor maternal*. Siglos XVII al XX. Barcelona: Paidós, 1991.
45. Badinter, Elisabeth. (1993) : *La identidad masculina*, Bogotá: Norma.
46. Bakella, M. (1980): *An introduction to Arabic language and literature*. Taipei: European Languages Publications.
47. Bakella, M. (1984): *Arabic Culture*. London: Kegan Paul Internacional.
48. Bates, Daniel G. y Rassam, Amal. (1983): *People and Culture en the Middle East*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice – Hall.
49. Bauer, Leonard. (1926). *Das palastinishce arabisch. Die dialekte des Städes und des Fellachen*, Leipzig.
50. Ben Jelloun, Taher (2007): "Oriente y Occidente: el eterno mal entendido", *Cuadernos del mediterráneo*. 8. 13-16
51. Benedict, Ruth (1934): *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin
52. Benveniste, Emile. (1984): *Problemas de lingüística general (I)* .México Siglo XXI.
53. Berger, M. (1962): *The Arab World Today*. New Cork: Garden City.
54. Bergstrom, Theodore. (1994): "On the Economics of Polygyny," Centre on Economics Learning and Social Evolution (ELSE) , <<http://www.netec.mcc.ac.uk>>
55. Bergua, José (1984): *Refranero Español. Colección de ocho mil refranes populares ordenados, concordados y explicados por José Bergua. Precedidos del libro de Proverbios morales de Alonso de Barros. Noticia preliminar sobre los proverbios y vida interesantísima y sorprendente, hasta ahora desconocida, de Alonso de Barros por Juan B. Verruga*. Madrid: Clásicos Bergua.
56. Bermejo García, Romualdo. (2002): *El conflicto árabe-israelí en la encrucijada: ¿es posible la paz*. Pamplona: EUNSA, 2002.
57. Bernard, H. Russell (1967): "Kalymnian sponge diving". *Human Biology* 39. pp. 103 – 130.
58. Bernárdez Sanchis, Enrique. (2008): *El lenguaje como cultura: una crítica del discurso sobre el lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.
59. Bilu, Y. (1991): "The Other as Nightmare: The Articulation of Agresión in Children´s Dreams in Israel and West Bank", 90 *Reunión Anual de la American Anthropoligst Association*, Chigaco.

60. Blanc, Haim. (1953): *Studies in North Palestinian Arabic*, Jerusalem.
61. Block, Anton. (1981): "Rams and billy – goats a key to the Mediterranean code of honour", *Man* 16, 427-440.
62. Bolléne, Geneviève. (1986): *El pueblo por escrito. Significados de lo popular*, México: Grijalbo-CONACULTA.
63. Bonfil, Batalla. (1991): *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza.
64. Bourdieu, Pierre (1996): "La dominación masculina", *La Ventana* (Universidad de Guadalajara, México), núm. 3.
65. Brage González, Francisco Javier (1988): *Estudios sobre el vocalismo en los dialectos árabes*. González. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
66. Brandes, Stanley H. (1980): *Metaphors of Masculinity Sex and Status in Andalusian Folklore*. Filadelfia, University Of. Pennsylvania Press (Trad. cast. Metáforas de la masculinidad, Madrid, Taurus, 1991).
67. Brown, P. Y Levinson, S. D. (1978): Politeness: Some Universals in Language Usage. In: Goody, E. N. (ed.): *Questions and Politeness: Strategy in Social Interaction*. Cambridge, CUP, pp. 256-289
68. Brustad, Kristen E. (2000): *The Syntax of Spoken Arabic – A comprehensive study of Moroccan, Egyptian, Syrian and Kuwaiti dialects*. Washington: Georgetown University Press
69. Bucaille, Laetitia. (2004): *Generación intifada: la vida cotidiana del pueblo palestino*. Barcelona: Ediciones B.
70. Burín, Maberl, (1987): *Estudios sobre la subjetividad femenina*, Argentina, Grupo Editor Latinoamericano. p. 403.
71. Burke, Meter: (1984): "El descubrimiento de la cultura popular", en R. Samuel (ED.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona: Crítica
72. Burke, Meter (1996): "*Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*". Barcelona: Gedisa
73. Buxó Rey, María Jesús: (1983): *Antropología lingüística*. Barcelona: Anthropos.
74. Buxó Rey, María Jesús (1988): *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*, Barcelona: Anthropos.
-
75. Caballero, Alberto Gonzáles. (1986): "Influencia de la Biblia en los refranes españoles". En *Estudios eclesiásticos*, Vol. 61, Nº. 237, 1986, Págs. 173-217.

76. Cálamo: *revista de cultura hispano-árabe*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, cop1984
77. Campbell, J. K. (1964): *Honour, Family and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.
78. Campos, Juana G. y Barella, Ana (1993): *Diccionario de refranes*. Madrid: Espasa: Calpe.
79. Canellada, M José; Pallares Berta. (2001): *Refranero español. Refranes, clasificación, significación y uso*. Madrid: Castalia.
80. Carneado Moré, Z. (1985): "Algunas consideraciones sobre el caudal fraseológico del español hablado en Cuba", en Z. Carneado Moré y A. M^a Tristán Pérez, *Estudios de fraseología*, La Habana: Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba: 7-37.
81. Carrascosa, Montserrat Rabadán (2003): *La jrefitye palestina literatura, mujer y maravilla el cuento maravillosos palestino de tradición oral estudio y textos*. Madrid. El Colegio de México, 2003
82. Carter, R. (1987): *Vocabulary. Applied Linguistic Perspectives*. London: Unwin Hyman.
83. Casado Velarde, Manuel (1988): *Lenguaje y cultura: la etnolingüística*. Madrid: Síntesis.
84. Caseras, J. (1993): *Introducción a la lexicografía moderna*. Madrid. CSIS (tercera edición).
85. Caton, S. (1987): "Power, Persuasion, and Language: A critique of the Segmentary Model in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies* 19: 77-102.
86. Cattán, Henry. (1971): *Palestina, los árabes e Israel / por Henri Cattán*. Méjico: Siglo XXI.
87. Cejador Y Frauca, J. (1921-1925): *Fraseología y estilística castellana*. 4vols. Madrid Sucesores de Rivadeneyra.
88. Cesar Tejedor, Campomanes. (1990): *Introducción a la filosofía*, Ed. SM, Pág. 181.
89. Chambers, J. K y Trudgill, P. (1994): *La dialectología. Trad, del original inglés*, Madrid: Dialectology.
90. Cirese, Alberto. (1979): "Ensayo sobre las culturas subalternas", *Cuadernos de la Casa Chata* (México), n. °24.

91. Codon, John C. y Yousef, Faith (1975): *An introduction to Intercultural Communication*. Indianapolis, Bobbs-Merril Co
92. Collelo, Thomas (1988: 82): *Syria: A Country Study*. 3 ed. (Washington DC: Department of the Army)
93. Colombres, Adolfo. (1987): *Sobre la cultura y el arte popular*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
94. Combet, L. (1971): *Recherches sur le "refranero" Castellán*. Paris. Les Belles Letters. Citado en Hernando Cuadrado. « Estilística del refrán ». *Paremia* 6 1997. Madrid, 327-332.
95. Copeland, Lennie y Griggs, Lewis (1986): *Going International. How to Make Friends and Deal Effectively in the Global Marketplace*. New York: New American Library
96. Corpas Pastor, G; (2000): *Las lenguas de Europa acerca de la (in)traducibilidad de fraseología*, Granada: Editorial Comares.
97. Corpas Pastor, G (2003): *Diez años de investigación en fraseología análisis sintáctico-semánticos, contrastivos y traductológicos*, Madrid: Frankfurt am Main Iberoamericana, Vervuert.
98. Corral, Namur, "Ideología, mujer, y salud mental", primer encuentro regional sobre La Salud Mental, mayo, 1984, Bogotá, Colombia, (pp. 57-60).
99. Correas, Gonzalo {1627} (1992): *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana en que van todos los impresos antes y otra gran copia que juntó el maestro Gonzalo Correas, catedrático de Grieto y Hebreo en la Universidad de Salamanca*. Biblioteca filológica hispana, 8. Madrid: Visor Libros.
100. Corriente, F. (2008): *Manual de dialectología neoárabe / Federico Corriente, Ángeles Vicente* (eds.); con la colaboración de F. Abu-Haidar, J. Aguadé... [et al]. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2008
101. Corriente. F (1977): *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura
102. Cort, D.A. y King, M. (1979): "Some correlates of culture shock among American tourists in Africa". En *International Journal of Intercultural Relations*, 3, 211-225.
103. Coseriu, E (1990): *Introducción a la lingüística*, México.
104. Cowan, David. (2004): *Gramática de la lengua árabe moderna*. Madrid: Cátedra.
105. Crawford, O.G.S. (1921): *Man and his past*. Oxford University Press. London.

106. Kroeber, A. L. y Kluckhohn, C. (1952): *Culture: A critical review of concepts and definitions*. New York: Vintage Books
107. Culla, Joan B. (2005): *La tierra más disputada: el sionismo, Israel y el conflicto de Palestina*. Madrid: Alianza Editorial
108. *Cultura*. Una revisión crítica de conceptos y definiciones, Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Vol. 47, N°1, 1952, p.283 y ss.
109. Cunnigham, Robert B.- Sarayrah, Yasin K. (1994): Taming Wasta to Achieve Development. *Arab Studies Quarterly* Summer 94, Vol. 16, Issue 3, pp. 29-42
110. Danet, Brenda (1989): *Pulling Strings: Biculturalism in Israeli Bureaucracy*. New York, State University of New York. Series on Studies of Israeli Society.
111. Danet, Brenda (1990): "Protektzia: The Roots of Organizational Biculturalism Among Israeli Jews." *Social forces* (The University of North Carolina Press) March 1990, 68 (3), pp. 909/932.
112. David, K. (1971): "Culture shock and the development of selfawareness". En *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 4, 44– 48
113. Davis, John. (1977): *People of the Mediterranean*. Londres Routledge and Kegan Paul.
114. DEA (diccionario del Español Actual): (1999). Manuel Seco et al., Madrid: Aguilar
115. De Barbieri, Terisita (1992): "Sobre la categoría Género. Una introducción teórico-metodológica", *Revista Iberoamericana de Sociología* (México), núm. 2.
116. De la Peña, César (2006): *Proverbios Bíblicos y Refranes Españoles*. Bloomington, IN (USA): Trafford Publishing.
117. Dialectología Arabica. (1995): *A collection of articles in honour of the sixtieth birthday of Professor Heikki Palva*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1995.
118. *Diccionario del Islam. Religión y civilización* .Burgos: Monte Carmelo, 2006
119. Dobrovolskii, D. (1998): "On cultural component in the semantic structure of idioms", in Durčo, Peter *Phraseology and Paremiology*. International Symposium Europhras 97. Liptovský Ján, September 1997. Bratislava AK.
120. Dodd, P. (1973): "Family honor and the forces of change in Arab society", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 4, (pp.40-54).
121. Doi, Takeo (1981): *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kodansha

122. Douglas, Mary en *Pureza y Peligro*, p.173, Siglo XXI.
123. Doval Gregorio (1997): *Refranero temático español*. Madrid Editorial del Prado.
124. Ducrot, Oswald Y Todorov, Tzvetan. (1984): *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México: Grijalbo.
125. Echevarría, Bolívar (2001): *Definición de la cultura: curso de filosofía y economía 1981-1982*. México: Itaca.
126. El-Awwā, Salwā Muhammad. (2006): *Textual relations in the Qurʾān: relevance, coherence and structure*. London: Routledge.
127. El Corán. Edición, traducción y notas de Julio Cortes. Madrid: Editora Nacional. 1984.
128. El Corán. Traducción. Introducción y notas de Juan Vernet. Barcelona: Editorial Planeta. 1963.
129. Elihay, J. (2007): *The Olive Tree Dictionary", a Transliterated Dictionary of Conversational Eastern Arabic Palestinian*. Minerva.
130. El Sagrado Corán, con texto en árabe y traducción al español. Islam Internacional Publication LMD, UK, 1988.
131. Enciclopedia Microsoft ® Encarta ® 2000. © 1993-1999 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.
132. Erkki Salonen, (1979-1980): *Zum arabischen dialect von Gaza*, 2 vols. Helsinki: Finnish Oriental Society
133. Escribano, M. "Honour, authority and social organization in two West Bank villages" , paper delivered at State of the Art Symposium in Amman, Jordan, Feb. 25-28-1984 (p.11).
134. Fajri Ad-Dabab. "Al-ḥama Al-marʿa Al-khalida", (la suegra, la mujer eterna, At-turath ash-sha3bí, núm.1, 1981, pp. 29-38.
135. Feghali, Michel (1938): *Proverbes et Dictons Syro-Libanais. Texte arabe, transcription, traduction, commentaire et index analytique*. Paris: Institut d ethnologie.
136. F. Corriente (1977): *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura.
137. Ferguson, Charles A. (1959): "Diglossia". *Word* 15.325-40
138. Fernández, M. (1987): *Refranero español. Antología de refranes populares y cultos de la lengua castellana, explicados y razonados*. Madrid: Burdeos.

139. Fernández, María Asunción (1998: 268): *Feminidad masculinidad: subjetividad y orden simbólico*. Madrid: Biblioteca Nueva.
140. Ferraro, Fausta y Nunziante Cesaro, Adele, (1985): "Gravidanza e identità dal Sé corporeo ai processi d' indentificazione", en *Lo spazio cavo e il corpo saturato*, Ferraro y Nunziante–Cesaro (Comps.), Milán: Franco Ang.
141. Fisher, F. (1995): *Culture shock! A global traveler's guide*. Singapore: Times Books.
142. Farsoun, S. (1970): Family Structure and Society in Modern Lebanon. In: Sweet, Louise E. (ed.): *People and Cultures of the Middle East*. Vol. 2, pp. 257 – 307
143. Fleisch, H. (1986): *Études de l'Arabe dialectal*. Beyrouth: Dar el-Machreq, pp. 10 y ss.
144. Frank A. Rice Y Majed F. Sa'id. (1953): *Jerusalem Arabic*. Georgetown University Press, Washington.
145. Frías Conde, Xavier: "Algunos Paralelismos Evolutivos Entre El Árabe Vulgar Y Las Lenguas Románicas", en *Ianua*, <http://www.iaga.com/ianua/araboromanico.htm>.
146. Furnham, A. y Bochner, S. (1982): "Social difficulty in a foreign culture: An empirical analysis of culture shock". En S. Bochner (ed.): *Cultures in contact: Studies in crosscultural interactions* (pp. 161–198). Oxford: Pergamon.
147. Furnham, A. y Bochner, S. (1986): *Culture shock: Psychological reactions to unfamiliar environments*. London: Methuen.
148. Gabriela Funk. (1997): *Condiciones para el uso de paremias contradictorias. Estudio empírico*. *Paremia*, 6 Madrid, 245-250.
149. Gadalla, S. (1985): "The influence of reproduction norms on family size and fertility behavior", en S. E. Ibrahim, *Arab society Social Science Perspective*. Nicholas S. Hopkins.
150. Galvez, Eugenia: *Los amtal en el Corán*. Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro. Granada, 1995, II, 1187 – 89.
151. Gambetta, Diego (2006): *Making Sense of Suicide Missions*, Pag.14. Oxford University Press.
152. García Canclini, Néstro. (1989): "La Crisis teórica en la investigación sobre cultura popular", *Homines* (San Juan de Puerto Rico), n. °6.
153. García Meseguer, Álvaro. (1994): *¿Es sexista la lengua española? Una investigación sobre el género gramatical*. Barcelona: Paidós.
154. Garza-Guerrero, A. (1974): "Culture shock: Its mourning and the vicissitudes of identity". *Journal of American Psychoanalytic Association*, 22, 408–429.

155. Geck Scheld, S. (2000): *Estudio contrastivo de los campos metafóricos en alemán y español. Una aportación a la semántica cognitiva*, Tesis doctoral, Universidad de Valladolid. Disponible en <http://cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=8134&ext=pdf>.
156. Geertz, Clifford (1973): *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New Cork, citado por Luque Nadal, Lucía (2010): *Fundamentos teóricos de los diccionarios lingüístico-culturales*. Granada: Granada Lingvistica.
157. Geertz, Clifford (2003): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. (Traducción del original *The Interpretation of Cultures*, 1973, Nueva York: Basic Books, Inc.)
158. George Lakoff, G; Johnson, M (1988): *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
159. Georges, Matoré (1953): *La méthode en lexicologie domaine français*. Paris: Didier.
160. Ghiles, Francis (2007): "La información sobre el mundo árabe musulmán en los medios de comunicación occidentales." *Cuadernos del mediterráneo*. 8. 45-56.
161. Gilmore, David D. (1994): *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.
162. Giner, Josepa Cucó. (1995): la amistad. *Perspectiva antropológica*. Barcelona: Icaria.
163. Giraud, Pierre. (1983): *La semiología*. México: Siglo XXI).
164. Gómez García, Luz. (2009): *Diccionario de Islam e islamismo*. Madrid: Espasa.
165. Gomes, M. J. (1974=1986): "Nova Recolha de Provérbios Portugueses e Outros Lugares Comuns". Fernando Ribeiro de Mello. Lisboa Edição Afrodita. (2ª Edição) 53-54.
166. González Ruiz, R. (2006): "De la lingüística intuitiva a la lingüística reflexiva: alcances y límites de la cultura lingüística implícita en la lengua española", R. González Ruiz, M. Casado Velarde y M. Á. Esparza Torres (eds.), *Discurso, lengua y metalenguaje. Balance y perspectivas*, Hamburgo: Buske, anejo 15 de *Romanistik in Geschichte und Gegenwart*: 121-137.
167. Göhring, Heinz. (1978): *Interkulturelle Kommunikation Die Überwindung der Trennung von Fremdsprachen- und Landeskundeunterricht durch einen integrierten Fremdverhaltensunterricht*. Stuttgart: Klett, citado en Wotjak, Berd. (2007): "Algunas reflexiones acerca de lengua y cultura" en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*, págs. 201-212, Granada, Método.

168. Goodenough, Wards. (1964): "Cultural Anthropology and Linguistics", in Hymes, Dell (ed.) *Language in Culture and Society*, New York: Routledge.
169. Granqvist, Hilma, (1931-1935): *Marriage conditions in a palestinian village*, 2 vols. Helsinki, pp. 208-217.
170. Granqvist, Hilma (1947): *Birth and Childhood among the Arabs. Studies in a Muhammadan Village Palestine*, Söderstöm: Helsinki.
171. Granqvist, Hilma (1959): *Child Problems Among the Arabs. Studies in Muhammadan Village Palestine*, Söderstöm: Helsinki , pp. 164 y ss.
172. Gulick, J (1968): "Culture, change and psychological adjustment in Arab Society and the Middle East " (Paper presented at the 8th Congress of Anthropological and Ethnological Sciences) Tokyo, Kyoto, September 3-10 19.
173. Gumperz, John J. (1981): *Lenguaje y cultura*. Barcelona: Anagrama.
174. Gumperz, John y Levinson, Stephen (eds.) (1996): *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
175. Gutmann, M. C. (1993): "Los hombres cambiantes, los machos impenitentes y las relaciones de género en México de los noventa". *Estudios Sociológicos* 11 (33) 725-740.
176. Gwynne, Rosalind Ward. (2004): *Logic, rhetoric, and legal reasoning in the Qur'ān: God's arguments*. London: RoutledgeCurzon.
177. H. H. Spoer y E. Nasrallah Haddad. (1909): *Manual of palästinian Arabia*. [s.e] Jerusalén.
178. H, Nahmad y C. Rabin, (1951): *Everyday Arabic conversations in Sirian and Palestinian Arabic*. Londres: J. M. Dent and sons Lts.
179. Haak, Martine; De Jong, Rudolf & Versteegh, Kees. (2004): *Approaches to Arabic dialects. A Collection of Articles presented to Manfred Woidich on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Boston: Brill Leiden.
180. Haddad, Elias N. (1909): *Manual of Palestinian Arabic*. Jerusalem: Syrisches Weisenhaus.
181. Haggag, L. Y Beinin, J (1988). "Palestine for Beginners", *Middle East Report* 154: 17-20.
182. Haim Blanc (1953): "Studies in North Palestinian Arabic: linguistic inquiries among the Druzes of Western Galilee and Mt. Carmel". *Oriental notes and studies*, no. 4. Jerusalem: Typ. Central Press;
183. Hakim Bearcat. (1993): *The Arab World Society, Culture, and the State*. Berkeley University of California Press. Pág. 21.

184. Halim Barakat. (1993): *The Arab World Society, Culture, and the State* . Berkeley University of California Press) p. 21.
185. Halloun, Moin. (2000): *A Practical Dictionary of the Standard Dialect Spoken in Palestine*. Bethlehem University.
186. Halloun, Moin (2003): *Spoken Arabic for Foreigners. An Introduction to the Palestinian Dialect*. Vol. 1 & 2. Jerusalem.
187. Ḥaḥīq, Muḥammad (1978) *Al-amathāl aš-ša3bey-ya fi Libya* (Los refranes populares libios) Trípoli: Al-Šarika al- ‘āmma li-l-Tawzi‘wa-l-I‘lān.
188. Hall, E. T. (1976): *Beyond culture*. Garden City, NY: Anchor Press
189. Hamamy, Hanan (2003): “Consanguineous Marriages in the Arab World,” *National Centre for Diabetes, Endocrinology and Genetics*, Amman, Jordan, The Ambassadors, July 2003, <<http://www.ambassadors.net>>.
190. Hatim, Basil and Mason, Ian. (1990): *Discourse and the Translator*. London & New York Longman.
191. Heffner, Elaine (1978), *La nuova madre* .Nueva York: Ed. Double y Co. p. 170.
192. Hemsí, Simon (1986): *Mil quinientos refranes populares*. Damasco: Dār Tal-lās.
193. Henderson, G.; Milhouse, V. y Cao, L. (1993): “Crossing the gap: An analysis of Chinese students’ culture shock in an American university”. En *College Student Journal*, 27, 380–389.
194. Hickson, J. (1994): “Re-entry shock: Coming “home” again”. En W.J.Lonner and R. Malpass (eds.): *Psychology and culture* (pp. 253–257). Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
195. Hiltermann, Joost R. (1991): *Behind the intifada: labour and women's movements in the occupied territories*. Princeton: Princeton University Press.
196. Holes, Clive. (2004): *Modern Arabic Structures, functions and varieties*. Washington: Georgetown University Press.
197. Holes, Clive. (2005):" Dialect, Culture, and Society", *Eastern Arabia*, Volume 2 Leiden-Boston: Brill Academic Publishers.
198. Hoosain, R. (1991): *Psycholinguistic Implications for Linguistic Relativity: A case study of Chinese*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

199. House, Juliane (2002): "Universality versus Culture Specificity in Translation". En A. Riccardi (ed.): *Translation Studies: Perspectives on an Emerging Discipline*, Cambridge University Press, págs. 92-110.
200. Hroub, Khaled. (2007): "¿Odiar los árabes a Occidente? Cruzar las calles árabes jugando la vida." *Cuadernos del mediterráneo*. 8. 57-60.
201. Hurtado Albir, Amparo (2007): *Traducción y Traductología. Introducción a la Traductología*. 3º ed., Madrid, Ed. Cátedra.
202. Hymes, D. H. (2003): Models of the Interaction of Language and Social Life. In: Paulston, B. - Trucker, G. P. (eds): *The Essential Readings*. Oxford, Blackwell, pp. 30-47
203. Ibrahim Atie, Yaser Ismail. (2003): *La cuestión Palestina en la escena internacional. Especial referencia a las relaciones Euro-Palestinas*. Tesis doctoral. Universidad de Granada: [s.n.]
204. Ibrahim Wade, Ata; (1984): "Impact of westernizing and other factors on the changing status of Moslem Women", *Eastern Anthropologist* Vol. 37, (2), (pp. 95-126).
205. Ibrahim Wade, Ata (1986): *The west bank Palestinian family*. Londres: KPI.
206. Ignacio Álvarez-Ossorio. (2003): *Informe sobre el conflicto de Palestina: de los acuerdos de Oslo a la Hoja de Ruta*. Guadarrama (Madrid): Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
207. Ignacio Álvarez-Ossorio (2001): El miedo a la paz: de la guerra de los seis días a la segunda intifada. Madrid: Libros de la Catarata
208. Íkala. (1997) *Íkala: revista de lenguaje y cultura*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia, Escuela de Idiomas.
209. Ingham, Bruce. (1997): *Arabian diversions: studies on the dialects of Arabia*. Londres : Ithaca Press , 1997,
210. Intifada, the Palestinian uprising against Israeli occupation London: I. B. Tauris. 1990.
211. Irigaray, Luce (1985): *El cuerpo a cuerpo con la madre, el otro género de la naturaleza, otro modo de sentir*, Barcelona: Ed. La Sal (Ediciones de las dondes). (pp. 5-17).
212. Isabel Alijo y Nader Al Jallad (2007): "Los conceptos árabes zawash, durrah, mutallaqa, hamma y kinneh a través de la fraseología. Una perspectiva sobre la mujer" en Luque y Pamies (eds.), *Interculturalidad Y lenguaj. El significado como corolario cultural Vol. I*, págs. 1-14, Granada: Granada Lingvistica.

213. Isabel Alijo y Nader Al Jallad (2005): "Colocaciones comparativas árabes", en Luque, J de D & Palies, A. (eds.): *La creatividad en el lenguaje: colocaciones idiomáticas y fraseología*, Granada: Método, 309-408.
214. Iscla Rovira, (1989): *Los refranero de la vida humana*. Madrid: Taurus, P. 20.
215. J. L. Fuentes. (1991): *Gramática moderna de la lengua española*, 1991, pág. 49.
216. Jamal, Salah. (2007): *Palestina, ocupación y resistencia: breve historia sobre el conflicto de Oriente Medio a la luz de la primera guerra del siglo XXI*. Barcelona: Flor del viento.
217. Jawad, Saleh y Mustafa, Walid (1987): *Pelestine. The Collective Destruction of Palestinian Villages and Zionist Colonization 1882-1982*. Londres: Jerusalem Center for Development Studies.
218. John J. Gumperz Y Adrian Bennett. (1981): *Lenguaje y Cultura*. Editorial Anagrama. Barcelona 1981.
219. Juan Maestre, Alonso. (1983): *Introducción a la antropología social*. Akal Ed., Pág. 107.
220. Juliano, Dolores (1992): *Cultura popular*. Barcelona: Anthropos.
221. Juliano, Dolores (1992): *El Juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Madrid: Horas y horas.
222. Junceda, Luís (1998): *Diccionario de refranes. Prologo de Gonzalo Torrente Ballestar*. Madrid: Espasa Calpe, S. A.
223. Kahn, J.S. (comp.) (1975): *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona, Anagrama
224. Kaminer, Reuven. (1996): *The politics of protest: the israeli peace movement and the Palestinian Intifada* / Reuven Kaminer. Brighton, U.K.: Sussex Academic Press.
225. Kapeliouk, Amnon. (2005): *Arafat*. Madrid: Espasa, 2005
226. Karl Wossler. (1941): " Algunos caracteres de la cultura Española". Colección austral, Espasa-Calpe, S.A. p. 64-65.
227. Karmi, Ghada, (2002): *In Search of Fatima, a Palestinian Story*. London: Verso.
228. Kassem M. Wahba, Zeinab A. Taha (2006): *Handbook for Arabic language teaching professionals in the 21st century*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2006.

229. Katan, D. (1999): *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. Manchester: St. Jerome Publishing.
230. Keesing, R.M. (1979): "A Linguistic Knowledge and Cultural Knowledge". *American Anthropologist* 81 14-36.
231. Khalíl, Ahmad Khalíl (1979): *Nahwa susiulujiya lil-thaqāfa al-ša'biya* (Hacia una sociología de la cultura popular). Beirut: Dār al-Ḥadātha.
232. Kitzinger, Sheila. (1980): *Donne come madri*. Milán: Bompiani. (título original: women as mothers, 1978)
233. Kluckhohn, Clyde (1944): *Mirror for Man*. New York: Fawcett.
234. Kramer, Martin. (1991): "Sacrifice and "self-martyrdom" in Shiite Lebanon, Terrorism and Political Violence", vol. 3 p. 30–40.
235. Kramer, Martin (1996): *Arab Awakening and Islamic Revival*, Transaction Publishers, New Brunswick, pp. 231–43.
236. Kramsch, Claire (2002): *Language and culture*. Oxford: Oxford University Press,
237. Kroeber, Alfred y Cluckhohn, Clyde. (1963): *Culture A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Vitage Books.
238. Leppihalme, Ritva (1997): *Culture Bumps An Empirical Approach to the Translation of Allusions*. Multilingual Matters Ltd. Clevedon.
239. L. Stein, Rebecca and Ted Swedenburg (2005): *Palestine, Israel, and the politics of popular culture*. Durham: Duke University Press, 2005.
240. Lamas, Marta (1986): "La antropología feminista y la categoría género", *Nueva Antropología* (México), núm. 30.
241. Lamas, Marta (1993): "*Algunas dificultades en el uso de la categoría género*", Ponencia, Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México.
242. Landar, Herbert (1966): *Language and culture*. Nueva York: Oxford University Press, 1966
243. Larousse. (1995): *Diccionario general Español-Francés, Français-Espagnol*. Barcelona: Larousse.
244. Latifa, Marta y Escudero, Uribe (2003): *La cocina halal: 50 recetas selectas*. Córdoba: Instituto Halal, 2003
245. Learner, D. (1958): *The Passing of Traditional Society Modernizing the Middle East*. New York: the Free Press.

246. Lesch, Ann M. and Lustick, Ian S. (2005): *Exile and return: predicaments of Palestinians and Jews*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005
247. Lévi-Strauss, Claude. (1964): *El pensamiento salvaje*. México: Fondo Económico de Cultura.
248. Locke, D. C. y Parker, L. D. (1994): "Improving the multicultural competence of educators". En P. Pedersen y J. C. Carey (eds.): *Multicultural counseling in schools* (pp. 39–58). Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
249. Lombardi Satriani, L.M. (1978): *Apropiación y destrucción de las culturas populares de las clases subalternas*. México: Nueva Imagen.
250. Lotman, J. M. et al. (1975): *Theses on the Semiotic Study of Cultures (as applied to Slavic Texts)*., in *The Tell-Tale Sign A Survey of Semiotics*, Lisse de Ridder Press, pp. 57-84.
251. Lucy, J.A. (1992a): *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
252. Lucy, J.A. (1992b): *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press
253. Luque Durán, J.D. (2001): *Aspectos universales y particulares del léxico de las lenguas del mundo*. Granada, Método.
254. Luque Durán, J. D. (2005): "Las colocaciones de cuantificaron por comparación: tradición e innovación en las comparaciones proverbiales", en en Luque, J de D & Palies, A. (eds.): *La creatividad en el lenguaje: colocaciones idiomáticas y fraseología*, Granada: Método, 409-456
255. Luque Durán, J.D. (2007): *La codificación de la información lingüístico-cultural en los diccionarios (inter)culturales*. En Luque Durán, Juan de Dios & Bertrán, Antonio Pamies. *La creatividad del lenguaje*, Granada Lingvistica Serie Collectae. Págs. 329-374.
256. Luque Durán, J. D. & Manjón Pozas, F. J. (2002): "Claves culturales del diseño de las lenguas fundamentos de tipología fraseológica", en *Estudios de Lingüística del Español* 16 1-13.
257. Luque Durán, Juan de Dios (2009a): "Claves culturales e imaginológicas de los textos argumentativos". Ponencia presentada a la *III Conferencia Internacional de Hispanistas de Rusia*. Moscú, 19-21 de mayo de 2009.
258. Luque Durán, Juan de Dios (2009b): "El diccionario intercultural e interlingüístico y su aplicación a la traducción de culturemas". Ponencia presentada a las *III Jornadas Internacionais da Tradução da Universidade da Evora*. Evora, 6 -11 octubre 2009.

259. Luque Durán, Juan de Dios (2009c): “Intertextualidad, argumentación y juegos del lenguaje: la explotación lexicográfica de los fraseologismos y elementos lingüístico-culturales del español en el Diccionario Lingüístico Cultural”. Ponencia presentada al *Coloquio Internacional de Fraseografía*, Universidad de Santiago de Compostela, 22-23 mayo de 2009.
260. Luque Durán, Juan de Dios (2009d): “Alusión, intertextualidad y juegos de lenguaje: la explotación de fraseologismos y otros elementos lingüístico-culturales en la creación de textos argumentativos”. Ponencia presentada al *Coloquio Internacional de Fraseografía*. Santiago de Compostela, 22 y 23 de mayo de 2009.
261. Luque Durán, Juan de Dios y Luque Nadal, Lucía (2009): “Cómo las metáforas recurren a conocimientos ontológicos y culturales. Fundamentos teóricos del Diccionario Intercultural e Interlingüístico”. En Jarmo Korhonen, Wolfgang Mieder, Elisabeth Piirainen y Rosa Piñel (eds.), *Phraseologie global -- areal -- regional. Akten der Konferenz EUROPHRAS 2008 vom 13.-16.8.2008 in Helsinki*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, pp. 259-366.
262. Luque Nadal, Lucía (2005): "Las comparaciones proverbiales en inglés. Una aproximación tipológica y traductológica", en Luque, J de D & Palies, A. (eds.): *La creatividad en el lenguaje: colocaciones idiomáticas y fraseología*, Granada: Método, 381-397.
263. Luque Nadal, Lucía (2007): “Sobre la traducción de las palabras clave alemanas al español y al inglés”. En Santana, Roiss y Recio (eds.): *Puente entre dos mundos: Últimas tendencias en la investigación traductológica alemán-español*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca
264. Luque Nadal, Lucía (2008): “Sobre los límites de la fraseología. Dichos y locuciones pragmático-conversacionales de carácter burlesco en español”. *Language Design* 10, 2008, pp. 87-106.
265. Luque Nadal, Lucía (2010): Fundamentos teóricos de los diccionarios lingüístico-culturales. Granada: Granada Lingvistica
266. Luque Toro, Luis (2007): “Parámetros socio-culturales en la equivalencia léxica: limitaciones en la afinidad italiano-español”. En Luque Durán, J.D. y Pamies Bertrán, A. (eds.) (2007), pp. 193-200
267. Maalouf, Amin (2000): Las cruzadas vistas por los árabes. Madrid: Alianza Editorial. Tercera reimpresión
268. Mahdi Jasim, Reyadh. (2006): *El refranero iraquí Aspectos semánticos y socio culturales*. Tesis doctoral. La Universidad de Granada.
269. Maja-Lat At-Turāth Aš-Ša‘Bi, 2, 1981. Citado en Ryadh, Mahdi Jasim. (2006): *El Refranero iraquí: Aspectos semánticas y socioculturales*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, Departamento de Lingüística y Teoría de la Literatura.

270. Malinowski, B. (1931): Culture. Encyclopedia of the Social Sciences 4. London: Routledge.
271. Marguán Gümez, Marina. (1994): *El refranero andalusí de Ibn 'Āsim al-Ghirmāṭīi. Estudio lingüístico, transcripción, traducción y glosario*. Libros Hiperión, 153. Madrid: Hiperión.
272. Márkus, György (1993): "Culture – The making and the make-up of a concept. An essay in historical semantics". *Dialectical Anthropology* 18 (1), pp. 3–29.
273. Marín, F. Rodríguez: (1926): "Más de 21000 refranes castellanos no contenidos en la copiosa colección del maestro Gonzalo Correas", Madrid, p. XVIII-XIX.
274. Mariño Ferro, Xosé Ramón. (1985): *Cultura popular*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego.
275. Martínez Casanova, Manuel. Islas. (2001): Una reflexión sobre cultura popular e identidad. Ciudad de La Habana: Editorial Universitaria.
276. Martínez Kleiser, Luís. (1989): *Refranero general ideológico español*. Madrid, Editorial Hernando.
277. Marx, E (1967): *Bedouin of the Negev*, New York, Praeger
278. Masalha, Nur (2008): *La expulsión del los palestinos. El concepto de "transferencia" en el pensamiento político sionista*. Madrid: Bósforo Libros.
279. Mayoral Asensio, Roberto (1999): "La Traducción de Referencias Culturales". *Sendeban* 10/11, pp. 67-88.
280. Mbayyid, Muḥammad (1986): *Al-Hikam wal –amthāl al-ša3biy-ya fi al-diyār aš-šāmiy-ya*. (Las máximas y los refranes populares en las tierras del Šām). Doha, Qatar: Dār al-Thaqāfa.
281. Mellado Blanco, C., (2004): Fraseologismos somáticos del alemán. Un estudio léxicosemántico, Frankfurt am Main: Peter Lang.
282. Mernissi, Fátima (1982): *The Virginity and Patriarchy* (ed.), Women and Islam, Pergamon Press, Oxford, pp- 183-191.
283. Michaelosn, E. And Goldschmidt, W. (1971): "Female roles and male dominance amongst peasant". *South Western Journal of Anthropology*, Vol. 27, (330-352).
284. Mina Paz, Álvaro. (2004): *Lenguaje, identidad y cultura una aproximación desde sus usos y funciones*. Lima: Ilustrados.com.
285. Ministerio de Educación Programa MECE Rural, 1992, Desarrollo Curricular, Escuelas Uni, Bi Y Tri-Docentes. Santiago p. 22.

286. Mitchell, Timothy J. (1988): *Violence and Piety in Spanish Folklore*. Filadelfia University of Pennsylvania Press.
287. Mitchell, T. F. (1985): *Colloquial Arabic*. New York: Hodder and Stoughton; De Leacy O'leary, D.D. (1986): *Colloquial Arabic*. London: Routledge & Keagan Paul.
288. Molina Martínez, Lucía (2006): *El otoño del pingüino: análisis descriptivo de la traducción de los culturemas*. Castellón de la Plana: Publicaciones de la Universitat Jaume I.
289. Montávez, Pedro Martínez. (2003): "La cultura Palestina". *La Vanguardia Dossier*. Número 8, 2003.
290. Montávez, Pedro Martínez (2004): *Mundo árabe y cambio de siglo*. Granada. Universidad de Granada. Fundación El Legado Andalusi.
291. Morató, Arturo Rodríguez. (2007): *La sociedad de la cultura*. Barcelona: Ariel.
292. Moss, W. W. (1988): "Oral History". En Stricklin, D & Sharpless, R. (comp.) *The past meet the present essays on oral history*. Boston. University Press America.
293. Mosterín, Jesús. (2009): *La cultura humana*. Madrid: Espasa Calpe
294. Muhawi, Ibrahim Y Sharif Kanaana. (1989): *Speak Bird Again. Palestinian Arab Folktales*. Los Ángeles: University of California Press.
295. Muhsin Ismail, Lawin (2007): "Los refranes kurdos como reflejo de la sociedad". En Luque Durán, J.D. y Pamies Bertrán, A. (eds.) (2007), pp. 431- 438
296. Mu'nis, Husayn (1963): *Los árabes; La lengua árabe; El nacionalismo árabe: tres ensayos*. Madrid: Instituto de estudios islámicos.
297. Murado, Miguel Anxo, (2006): *La segunda Intifada: historia de la revuelta palestina*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
298. Murtād, 'Abd al-Malik (1982): *Al-amathāl Aš-ša3bey-ya 'biya al-Jaza'iriy-ya* (Los refranes populares argelinos). Beirut: Dār al-Karmel.
299. Muslim, Abu Al-husein ben Hajjaj. *Sahih Muslim*. (compendio de los hadithes del profeta del Imán Muslim) , Dār Ar-rušd. Riyad, Arabia Saudí. (2008).
300. NEHO (Núcleo de estudos em Historia Oral). Sobre historia oral. Disponible en www.caronausp.com.br/neho.

301. Nicholson, Joyce, (1987): *Las angustias de la maternidad*, Barcelona, Plaza y Janés, p.126.
302. Nord, Christiane (1997): *Translating as a purposeful activity: Functionalist approaches explained*. Manchester: St. Jerome.
303. Nord, Christiane (2000): “What do we know about the target-text receiver?” In: Allison Beeby, Doris Ensinger & Marisa Presas, eds. *Investigating Translation*. Amsterdam: Benjamins.
304. Nydell, Margaret. K. (2006): *Understanding Arabs. A guide for modern times*. London: Intercultural Press, Inc.
305. Oberg, K. (1960): “Cultural shock: Adjustment to new cultural environments”. En *Practical Anthropology*, 7, 177–182
306. Oliver, A. M. Y Steinberg Paul. F. (2005): *The road to martyrs' square: a journey into the world of the suicide bomber*. New York: Oxford University Press.
307. Olza Moreno, I. (2006a) “Las partes del cuerpo humano como bases metonímicas en la fraseología metalingüística del español”, *Actes del VII Congrès de Lingüística General*, Barcelona: Universitat, edición en CD-ROM: 1-18.
308. Olza Moreno, I (2006b) “Metáfora y conocimiento del lenguaje: fraseología somática metalingüística en español y francés actuales”, R. González Ruiz, M. Casado Velarde y M. Á. Esparza Torres (eds.), *Discurso, lengua y metalenguaje. Balance y perspectivas*, Hamburgo: Buske, anejo 15 de *Romanistik in Geschichte und Gegenwart*: 155-174.
309. Olza Moreno, I (2006c) *Fraseología, idiomaticidad y metáfora. Aproximación a los somatismos metalingüísticos del español actual*, Trabajo de Investigación, Universidad de Navarra.
310. Olza Moreno, I (2007) “¿cómo conceptualizan el lenguaje los hablantes de español? El caso de los somatismos metalingüísticos basados en boca” en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*. Págs. 213-234, Granada, Método.
311. Omar, Ahmad y ʿAbd al-ʿAzīz Ibrāhīm (1989): *Majmaʿ Al-Amthāl al-ʿArabīyya Al-Felastīniyya* (Compendio de refranes populares palestinos) Amán: Dār al-Jalīl de publicaciones.
312. Ong, W. J., (1987): *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
313. Oksaar, Els (1988): *Kulturemtheorie. Ein Beitrag zur Sprachverwendungsforschung*. Hamburg: Göttingen.

314. Othman, A. and Redfield, R. (1952): "An Arab view of point IV". The University of Chicago Round Table No. 749, August 3rd.
315. P. Singer, publicado (1913): *Los refranes del Vulgo en Egipto, Sudan y Šam*. El Cairo. S. S.
316. Palma, Milagros (1998): *Nicaragua Once mil vírgenes, Bogotá*. Tercer mundo Editores.
317. Pamies, A. (2005): "Comparación estereotipada y colocación en español y en francés", en Luque, J de D & Pamies, A. (eds.): *La creatividad en el lenguaje: colocaciones idiomáticas y fraseología*, Granada: Método
318. Pamies, Bertrán Antonio (2007): "El lenguaje de la lechuza (Apuntes para un diccionario intercultural)" en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*. 375-404, Granada: Método.
319. Pamies Bertrán, Antonio (2009): "El simbolismo cultural en el lenguaje". Ponencia presentada a la III Conferencia Internacional de Hispanistas de Rusia. Moscú, 19-21 de mayo de 2008.
320. Panizo, Luliana (1999): *Refranero temático castellano. Valladolid*: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid.
321. Papa, Juan Pablo II (1984): *Salvifici Doloris. El Sufrimiento Humano. Carta Apostólica De Su Santidad*. Madrid, Ediciones Paulinas
322. Parry, A. (1971): *The making of Homeric verse. The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford Clarendon Press.
323. Patai, Raphael. (1973): "*The Arab Mind*". Nueva York: The Hatherleigh Press,
324. Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez (1974): *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
325. Pazos Breña, José Manuel (2007a): "Aspectos culturales de algunos somatismos alemanes". En Luque Durán, J.D. y Pamies Bertrán, A. (eds.) (2007), pp. 439- 443.
326. Pedersen, P. (1994): *A handbook for developing multicultural awareness* (2nd ed.). Alexandria, VA: American Counseling Association
327. Penadés Martínez, I. (2006) "La motivación lingüística y la motivación fraseológica", *Actes del VII Congrés de Lingüística General*, Barcelona: Universitat, edición en CD-ROM: 1-20.

328. Pelegrin, Ana (1982): *La aventura de oír. Cuentos y memorias de tradición oral*. Cincel, Madrid, 1982, pp. 12-13.
329. Peretz, D. (1990): *Intifada: The Palestinian Uprising*. Boulder: Westview Press
330. Peristiany, J. G. (1996): *Honour and shame, the Values of Mediterranean Society*. Chicago, University.
331. Peteet, Julie (1991): *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. Nueva York: Columbia University Press. Págs. 105-107.
332. Peteet, Julie (2005): "Masculinidad y rituales de resistencia en la intifada palestina. La política cultural de la violencia". En Francisco Ferrániz y Carles Feixa. *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos. 35-59.
333. Peters, E (1966): "Consequences of the segregation of the sexes among the Arabs" (unpublished paper delivered at the Mediterranean Social Science Council Conference), Athens.
334. Pisa, Silvana, (1984): "Identitá personale e ruole materno, documento mecanografiado", Seminario Maternitá tra immaginario e realtá, Perdenode, p. 8.
335. Pisano, Isabel. (2005): *Yasir Arafat: la pasión de un líder*. Barcelona: Ediciones B , 2005.
336. Pitt- Rivers, Julian. (1965): "*Honour and social status. Honour and Shame*", comp. J.-G. Peristiany, págs. 19-77. Londres Weidenfeld and Nicolson.
337. Pitt- Rivers, Julian (1977). "*The Fate of shame*". Cambridge Cambridge University Press.
338. Poncela, Fernández. (2002): "*Estereotipos y roles de género en el refranero popular*". Barcelona Anthropos: Editorial.
339. Pryce, Johns (1991): *The Closed Circle: An Interpretation of the Arabs*. New York: HarperCollins.
340. Pütz, Martín & Marjolijn H. Verspoor (2000): *Explorations in linguistic relativity*. Amsterdam: Philadelphia
341. Qušaqji, Yuusuf (1977): *Al-amathāl al-ša'biya al-Halabiyya*. (Los refranes populares de Alepo) Alepo: Editorial al-Iḥsān. Dos volúmenes.
342. Rafeel, Echevarría. (1994): *Ontología del lenguaje*, Santiago: Dolmen Ver pág. 30-36.
343. Rafael Miralles. "Islam y Mundo Árabe en la Escuela y Medios de Comunicación". http://www.mundoarabe.org/estudio_sobre_el_islam_y_mundo_%C3%A1rabe.htm,

344. Rebollo Avalos, María José (2007): *Revista Al-Ma'arifa: Cultura e ideología en el mundo árabe contemporáneo*. Granada: Universidad de Granada, 2007.
345. Reinhart, Tanya (2004): *Israel-Palestina: cómo acabar con el conflicto*. Barcelona: RBA.
346. Ricci Bitti, Pío E. y Zani, Bruna. (1990): *La comunicación como proceso social*. México Grijalbo- CONACULTA.
347. Rich, Adriene (1976), *Nato di Donna* (1976, W. W. Norton and company, Inc.) Italia: Fonzanti.
348. R. L. Cleveland. (1967): "Notes on an Arabic Dialect of Southern Palestine", en: *Bulletin of the American Society of Oriental Research* 185 (1967), pp. 43-57
349. Rojas, María Polonio: "*Visión del mundo árabe-islámico en los medios de comunicación occidentales*". <http://www.hojaderuta.org/imagenes/polonio20.pdf>
350. Rowey, William y Schelling, Vivian. (1991): *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*. México Grijalbo-CONACULTA.
351. Rubin, Gayle (1986): "*El tráfico de mujeres notas sobre la Economía política del sexo*", *Nueva Antropología*, núm 30.
352. Ruiz Bravo Villasante, Carmen (1976): *La controversia ideológica nacionalismo árabe / nacionalismos locales: Oriente 1918-1952, estudio y textos*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1976
353. Ruiz Moreno, Rosa María (1998): *Refranes egipcios de la vida familiar comentados y comparados con refranes españoles*. Dpto. de Estudios Semíticos, Estudios Árabes Contemporáneos. Universidad de Granada. Granada-España.
354. Ruiz Moreno, Rosa María: (2000): "El refrán árabe y su forma de expresión" en *Paremia*. Número 9. 125.132
355. Sa'ad-Ghorayeb. (2002): *Politics and Religion*. Londres: Pluto Press. p. 67.
356. Sacco, Joe (2007): *Palestina en la Franja de Gaza*. Barcelona: Planeta De Agostini.
357. Safa, Helen. 1994 *The Myth of the males as breadwinner*. Westview Press, Colorado.
358. Safwat Kamāl y Ahmad Al- Bašir al-Rúmí (1978): *Al-amathāl al-kuwaytiyyah al-muqārana*. (Los proverbios Kuwaitíes comparados) Kuwait: Centro de Atención de Artes populares.
359. Sagrado Qur'an, (1986): *Comentarios de maulana Muhammad Ali*. México: Tierra Firme, azora IV 3, m. 5 y 6, pp. 210-211.

360. Sakarna, Ahmad Khalaf y Kanakri Mahmud: (2005): "Arabic Wasta from a Sociolinguistic Perspective". *Acta Orientalia .Akademiae Scientiarum Hungaricae*. Volume: 58, No: 4 pp. 391-407
361. Saleh, Jawad y Walid Mustafa, Pelestine. (1987): *The Collective Destruction of Palestinian Villages and Zionist Colonization 1882-1982*. London: Jerusalem Center for Development Studies.
362. Salloum, Habeeb and Peters, James. (1996): *Arabic Contributions to the English*. Lubrairie Du Liban Beirut.
363. Salzman, Z. (1993): *Language, culture and society: an introduction to linguistic anthropology*. Colorado. Westview.
364. Sau, Victoria (1986): *Ser mujer, el fin de una imagen tradicional*. Barcelona: Icaria.
365. Saussure, Ferdinand de. (1980): *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal.
366. Savranski, I. (1983): *La cultura y sus funciones*. Editorial Progreso. Moscú – URSS.
367. Sbarbi Y Osuna, J. M. {1891} (1980): *Monografía de refranes, adagios y proverbios*. Madrid: Linotipias Monserrat.
368. Scott, Joan W. (1990): "El género una categoría útil para el análisis histórico", En Amelany y Nash (comp.) *Historia y género las mujeres en la Europa Moderna*, València: Alfons el Magnánim.
369. Serrano, Sebastián. (1980): *Signos, lengua y cultura*. Barcelona: Anagrama.
370. Sevilla Muñoz, J & Cantera Ortiz de Urbina (2001): *1001 refranes españoles con su correspondencia en ocho lenguas (alemana, árabe, francesa, inglesa, italiana, polaca, provenzal y rusa)*. Madrid: Eunsa.
371. Shahin, Kimary N. (2000): *Palestinian Rural Arabic (Abu Shusha dialect)*. 2nd ed. University of British Columbia. LINCOM Europa.
372. Shbaan, Buthayna (2003): *Mujeres árabes hablan de sus vidas*. Granada: Fundación el Legado Andalusi.
373. Sharabi, Hisham, and Mukhtár Ani. (1977) "Impact of Class and Culture on Social Behavior the Feudal-Bourgeois Family in Arab Society." In *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, edited by L. Carl Brown a.
374. Sharif Kanaana y Nabil Alqam (2008): *¿Por qué ash-shattuh se divorció de Aziza. estudio de los chistes políticos, las leyendas urbanas y los rumores*. Sharif Kanaana y Nabil Alqam.

375. Sherzer, Joel (1984): *Language in use: readings in sociolinguistics*. New Jersey: Prentice-Hall.
376. Shihab A. Ash-shabīb. (1981): "Al'Kenna wa al-hama fi al-mathurat ash-sha3biyah, (la suegra y la nuera en las paremiología popular), *At-turath ash-shabi*, núm.8, pp. 75-84.
377. Sindi, Abdullah. (2002): "Arab Civilization and Its Impact on the West". Available online at <http://www.radioislam.org/sindiarab.htm> [Accessed May 2006].
378. Skorepova Koudelkova, Andrea (2007): ““Flaco como un francés”: reflejo de la visión de las demás nacionalidades, razas y religiones en la fraseología checa”. En Luque Durán, J.D. y Pamies Bertrán, A. (eds.) (2007), pp. 265- 272.
379. Soha, Abboud-Haggar. (2003): *Introducción a la dialectología de la lengua árabe*. Granada: Fundación El legado andalusí.
380. Stein, Leonard (1961). *The Balfour Declaration*. New York: Simon and Schuster
381. Storey, John. (2002): *Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona: Octaedro, 2002
382. Sweet, L. E., (1970): *People and Cultures of the Middle East*. Vol, II, New York: the Natural History Press.
383. Tamayo Acosta, Juan José. (2009): *Islam: cultura, religión y política*. Madrid: Trotta, 2009.
384. Taymúr, Ahmad (1986): *Al -amathāl al-‘ammiyya, mašrúha wa murattaba hasb al-harf al-aw-wal min al-mathāl* (Refranes populares, explicados y ordenados por la primera letra del refrán). El Cairo. *Markaz al- Ahrām li-l-Tarjama wa-l-našr*.
385. Téboul – Wiart, Héléne (1977): " Madre e maternità", *Reivisita di Psicologia Analítica*, Monográfico Esistere como donna, núm. 16, Venecia: Marsilio Editore.
386. Thawabteh, Mohammad Ahmad (2007): *Translating Arabic cultural signs into English. A discourse perspective*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
387. Ting-Toomey, S. (1989): “Intergroup communication and simulation in low- and highcontext cultures”. En D. Crockall & D. Saunders (eds.): *Communication and simulation: From two fields to one theme* (pp. 169–176). Philadelphia: Multilingual Matters, Ltd.
388. Tirado Zarco, Miguel (1988): *Refranero*. Ciudad Real: Parea Ediciones.
389. Tylor, Edward B. ([1871]1995): "La ciencia de la cultura". En Kahn, J. S. (comp.): *El concepto de cultura*. Anagrama. Barcelona.

390. Ullmann, ST. (1968): "Semantic Universals" en *Universals of Language* ed. por J. H. Greenberg, segunda edición, The Massachusetts Institute of Technology, 217-262. citado en Véselka, Ángelova Nénkova (2007), "Factores socioculturales para la formación de las unidades fraseológicas" en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*, Págs. 165-172, Granada, Método.
391. V. Christoph Reuter, (2004): *My Life is a Weapon A Modern History of Suicide Bombing*, traducido del alemán por Helena Ragg-Kirkby, Princeton University Press, Princeton N.J. y Oxford, repr. Manas Publications Del.
392. Velázquez, Susana, (1987): "Hacia una maternidad participativa". *Estudios sobre la subjetividad femenina*. (CX Burin, Mabel), Argentina: Grupo Editor Latinoamericano. (pp. 323.347).
393. Velloso, Agustín (2005): "Los 'hombres - bomba' y los derechos humanos en Palestina". *Claves de razón*. V.154. 72-77
394. Vermeer, Hans J. (1983): "Translation theory and linguistics". In: P. Roinila, R. Orfanos & S. Tirkkonen-Condit, eds. *Häkökohtia kääntämisen tutkimuksesta*. Joensuu: University, pp. 1-10.
395. Vermeer, Hans J. (1986): voraus-setzungen für eine translationstheorie. einige kapitel kultur- und sprachtheorie, Heidelberg: Vermeer. [Requisitos para una teoría de la traducción. Consideraciones teóricas sobre cultura y lenguaje.
396. Vermeer, Hans J. y Heidrun Witte (1990): *Mögen Sie Zistrosen? Scenes & frames & channels im translatorischen Handeln*, Heidelberg: Groos. [*¿Le gustan las cistrosas? Escenas, marcos y canales en la actuación traslativa.*]
397. Vermeer, Hans J. (1996): *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*. traducción de Sandra García Reina y Celia Martín de León; coordinación de Heidrun Witte Torrejón de Ardoz, Madrid : Akal , 1996
398. Vermeer, Hans J. (1996): A skopos theory of translation: (Some arguments for and against). Heidelberg: Textcontext.
399. Versteegh, Kees. (1997): *The Arabic Language*. New York: Columbia University Press.
400. Versteegh, Kees (2004): the Arabic language. Edinburgh: Edinburgh University Press,
401. Versteegh, Kees (2005): *Encyclopedia of Arabic language and linguistics*. Leiden; Boston: Brill, 2005-
402. Violi, Patricia (1991): *El infinito singular*. Madrid: Cátedra.
403. Walker, Tony y Gowers, Andrew. (2005): *Arafat: la biografía*. Madrid: Folio.
404. Walker, Tony. (2004): *Arafat: la biografía* .Madrid: Jaguar.

405. Ward, Colleen; Bochner, Stephen y Furnham, Adrian (2001): *The Psychology of Culture Shock*. Philadelphia: Routledge. Warren, H. (ed.) (1994): *Oxford Learner's Dictionary of English Idioms*. Oxford University Press, Oxford
406. Warnock, Kitty Land (1990): *Honour Land before Honour. Palestinian Women in occupied territories*, Monthly Review Press, Nueva York, p.19-34.
407. Wehr, H. (1980): *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut Librairie du Liban.
408. White, Leslie A. (2002): *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*. Barcelona: Paidós.
409. Whorf, B. L. (1956): *Language, Thought and Reality Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. [J. B. Carroll (ed.)]. Cambridge MIT Press.
410. Wierzbicka, Anna (1990a): "Duša ('soul'), toska ('yearning'), sud'ba ('fate'): three key concepts in Russian language and Russian culture". En Zygmunt Saloni (ed.): *Metody formalne w opisie jezyków słowian'skich*. Białystok.
411. Wierzbicka, A. (1992): *Semantics, Culture and Cognition Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*. New York: Oxford University Press.
412. Wierzbicka, Anna (1994): "Semantics and Epistemology: The Meaning of "Evidentials" in a Cross-Linguistic Perspective". *Language Sciences*, v16 n1 pp. 81-137, enero 1994.
413. Wierzbicka, Anna (1997): *Understanding cultures through their keywords*. New York. Oxford: Oxford University Press.
414. Wightwick, Jane and Gaafar, Mahmoud. (1990): *Mastering Arabic*: Houndmills: Macmillan.
415. Wilson, C. (1806): *Peasant Life in the Holy Land*. London.
416. Wittgenstein, L. (1998): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
417. Witty, Catherine J. (1980): *Mediation and Society: Conflict Management in Lebanon*. Academic Publishers.
418. Wossler, Karl. (1941): "Algunos caracteres de la cultura española". Colección Austral, Espasa-Calpe, S.A. p. 64-65. Wotjak, Gerd (2007), "Algunas reflexiones acerca de lengua y cultura" en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*, págs. 201-212, Granada, Método.
419. Wotjak, Gerd (2007): "Lengua y cultura: fraseologismos que definen la actitud de los alemanes ante la alimentación". En Luque y Pamies (eds.): *Interculturalidad y lenguaje II*, págs. 213-234. Granada, Método.

420. Wotjak, Berd. (2007): Algunas reflexiones acerca de lengua y cultura, en Luque y Pamies (eds.), *La creatividad en el lenguaje*, págs. 201-212, Granada, Método.
421. Yasir, Suleiman (2003): *The Arabic Language and. National Identity. A Study in Ideology*. Edinburgh University Press.
422. Ya3qúb, Badí3, (1984): *Al –amathāl al-ša‘biya al-lubnaniyya*. (Los refranes populares libaneses), Trípoli: Publicaciones Jruus Press
423. Yusuf al-Qardawi, “*Shari‘yia al-‘Amaliyat al-Istishhadiya fi Filastin al-Muhtalla*” [Legalidad de las operaciones de martirio en la Palestina Ocupada], *Al-Islah*, vol. 375 (15–18 agosto de 1997), p. 42.
424. Yusuf, Ismá3íl (2002): *El compendio de los refranes coloquiales palestinos*. Amán: Al-Ahley-ya.
425. Zheng Quang, Zhang (2007): “Distinción de palabras en la comprensión del chino”. *Language Design* 9, pp. 61-92.
426. Zojer, Hans. (2001): *Der Interkulturalität auf der Spur. Folgt der Interkulturellen Kommunikation und der Interkulturellen Germanistik nun die Interkulturelle Übersetzung in Lebende Sprachen*, H. 2, S. 49-53.

- **PÁGINAS WEB.**

1. www.abc.es/emeroteca/historico-07-11-2006/abc/Internacional/una-terrorista-palestina-se-inmola-en-gaza-hiriendo-a-un-soldado-israeli_1524128646075.html. (Consultada el 4 de mayo de 2009)
2. www.elmundo.es/elmundo/2003/09/09/internacional/1063120131.html. Miércoles, 10 de septiembre de 2003. (Consultada el 12 de mayo de 2009)
3. www.elpais.com/articulo/internacional/kamikazepalestinocausa49heridoscafeIsrael/elpais/2003/03/31/elpais/22Tes. (Consultada el 4 de mayo de 2009)
4. www.elpais.com/articulo/internacional/policiapalestinomataisraeliesatentadosuicidaJerusalen/elpais/2004/01/30/elpais/2Tes. (Consultada el 4 de mayo de 2009)
5. www.islamselect.com/mat34696. (Consultada el 11 de mayo de 2009)