

# Emociones y cultura árabe

## Emotions & Arabic culture

Cristina Casado Lumbreras\*  
Universidad Complutense de Madrid, España

(Recepción: Septiembre 2007 – Aceptación: Noviembre 2007)

### Resumen

En el presente artículo hemos tratado de sintetizar el escaso conocimiento que poseemos en Psicología sobre la concepción de las emociones en el mundo árabe. La importancia de la cultura árabe en el mundo, la relevancia e influencia de la religión musulmana con más de 250 millones de fieles en todo el planeta, y la existencia de una referencia lingüística universal, la convierten en una de las culturas más importantes e influyentes. Asimismo, España se ha convertido en los últimos años en un receptor de población inmigrante procedente de diversos países y regiones árabes que conviven con nosotros. Un conocimiento psicológico, psicosocial y emocional de mayor calado proporcionaría una visión más cercana y fiel de una cultura cuyo conocimiento se nos presenta imprescindible. A nuestro juicio, el escaso conocimiento que poseemos sobre la cultura árabe en Psicología de la emoción se podría condensar en dos conceptos: *vergüenza* y *honor*. No obstante, trataremos de completar la descripción a través del concepto de *emoción* en árabe y de un apunte sobre el concepto de *tristeza* en dicha lengua.

**Palabras clave:** Emociones, cultura árabe-musulmana, honor, vergüenza, tristeza.

### Abstract

In the present paper we have tried to synthesizer the scanty psychological knowledge about the conception of emotions in the Arab world. The importance of this culture, the relevance and influence of the Muslim religion with more than 1000 millions of faithful in the whole planet, and the existence of an universal linguistic reference, become it in one of the most important and influential cultures. Likewise, Spain, like other European countries has turned in the last years into a recipient of immigrant population from diverse Arabic countries and regions. A deep psychological, social and emotional knowledge about Arab societies would provide a more real and trustworthy view. The scanty psychological knowledge about emotions that we possess from Arabic culture might summarize in two concepts: shame and honor. Nevertheless, we have tried to complete the description with the concept of emotion in Arabic language and with an approach to sadness concept in such language.

**Key words:** Emotions, Arab-Muslim culture, honour, shame, sadness.

---

\* Correspondencia a: Cristina Casado Lumbreras. Departamento de Psicología Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, 28223, Campus de Somosaguas, Universidad Complutense de Madrid. Teléfono: 34626173765 Fax: 34913943029. E-mail: casado.lumbreras@gmail.com

## Introducción.

A partir de la década de los '90 del siglo pasado surge un mayor interés en Psicología por la cultura árabe, así como una mayor producción psicológica desde los países árabes. Dicho interés se ha traducido en múltiples investigaciones centradas principalmente en el ámbito de la salud y el bienestar, trabajos realizados tanto por investigadores occidentales como árabes (*e.g.* Solomon, 1996; Pines, 1997; Jackson, 1997; Al-Khawaja, 1997; Chaleby, 1992). El nuevo siglo nos ha ido proporcionado nuevas aproximaciones, que sin abandonar las investigaciones sobre salud, se han introducido en objetos de estudio psicosociales, como la exploración de la identidad étnica y el proceso de aculturación de inmigrantes árabes en países occidentales como EE.UU. (*e.g.* Barry, Elliott & Evans, 2000; Barry, 2005) o el estudio de las consecuencias del conflicto árabe israelí, como la violencia (Bar-Tal, 2004) o la experiencia de pérdida y duelo (Rubin & Yasien-Esmael, 2004). Aunque se han ido publicando desde los años '70 manuales sobre el desarrollo de la Psicología como disciplina en sus diferentes especialidades en el mundo árabe (Brown & Itzkowitz, 1977; Ahmed & Gielen, 1998; Gregg, 2005), sin embargo, son escasos los estudios que versan sobre aspectos emocionales vinculados con la sociedad y cultura árabes. En cualquier caso, existen antecedentes en la literatura psicológica en torno a los años 50 del siglo anterior vinculados con el estudio de la conducta afectiva y sus consecuencias: es el caso de investigaciones sobre la hostilidad y la violencia (*e.g.* Sarhan, 1950); el recelo y la desconfianza (*e.g.* Gillespie & Allport, 1955) o el autoritarismo (*e.g.* Prothro & Melikian, 1953; Melikian, 1956; Diab, 1959). Lo más cercano que encontramos en los últimos años con respecto a las emociones, se vincula una vez más con la expresión de las mismas en el contexto de la salud y la enfermedad (Youssef, 1994), las diferencias interculturales que presenta el mundo árabe con otras culturas en aspectos relativos a la comunicación verbal y no verbal (*e.g.* Aboudan y Beattie, 1996) e incluso análisis psicolingüísticos recientes de carácter intercultural (Casado, 2003) o relativos a las metáforas que encierran las palabras que designan emoción en dialectos árabes como el Tunecino (Maalej, 2004). En lo que respecta a la literatura de la década de los '60 y '70 del siglo XX, no han sido escasos los intentos de facilitar aproximaciones generales de carácter sociocultural, antropológico o psicosocial acerca del mundo árabe. Son clásicos los estudios de Hamady (1960); Berger (1964) o Patai (1976), en los que se efectúa un análisis de la denominada "personalidad básica árabe" o "mente árabe". El propósito de estos estudios es comprender la "psicología de los árabes", las razones que subyacen a su conducta. La mayoría de estos trabajos enfatizan el uso de análisis proyectivos de la 'personalidad árabe' a través del estudio de las prácticas de crianza de los niños. Estudios como los mencionados, han recibido notables críticas debido a que, en muchos casos, se fundamentan en informaciones y datos anecdóticos o se hace uso de poblaciones no representativas. Estos aspectos han determinado conclusiones simplificadoras y estereotipadas sobre las culturas árabes (véase críticas de Moughrabi (1978) o Barakat (1993)).

Aunque la posibilidad de hallar estudios o investigaciones sobre la concepción de las emociones en las sociedades árabes es escasa, algunos autores mencionados han analizado aspectos relativos a las manifestaciones emocionales (*e.g.* Hamady, 1960; Patai, 1976). A pesar de la desafortunada escasez bibliográfica, en las próximas páginas trataremos de facilitar un breve recorrido por la literatura antropológica y psicológica sobre la cultura árabe que se ha aproximado a la concepción y manifestación de las emociones. Iniciaremos dicho recorrido analizando el concepto de *emoción* en árabe, completándolo con los conceptos de *vergüenza* y *honor*, y por último trataremos de esbozar una propuesta acerca de las posibilidades culturales de la noción de *tristeza* en lengua árabe.

### El concepto de emoción en árabe

Iniciamos nuestro análisis con la descripción de los conceptos árabes que designan la noción genérica de *emoción*. Las descripciones y características de estos conceptos proceden de una investigación intercultural en la que se abordó el estudio del concepto español *emocionado* a través de varias culturas: española, anglosajona, japonesa y árabe (Casado, 2003). En dicho estudio, se obtuvo el equivalente del concepto de *emoción* en lengua árabe clásica a través de nativos árabes oriundos de diferentes países árabes, así como expertos españoles en lengua y cultura árabes, además de la utilización de diccionarios monolingües y bilingües. En el proceso de búsqueda del equivalente árabe

de emoción, se obtuvieron varios términos que revelan aspectos interesantes de la concepción de la emoción por parte de la cultura árabe. Son dos los conceptos que fueron considerados equivalentes más cercanos de la noción emoción-emocionado en lengua árabe: *ta'attur* e *infiāl*. Ambos conceptos representan dos versiones distintas de la experiencia emocional: El concepto *ta'attur* designa la idea de estar influido o estar afectado. Describe la huella o impresión que nos imprime un acontecimiento emocional. Su raíz es *aattara* cuyo significado es *influir*. Esta influencia puede ser tanto positiva como negativa. Según los informadores, la idea de influencia que encierra *ta'attur* también equivale al concepto español *conmover*. El diccionario bilingüe Corriente (1988) traduce emoción como *infiāl* y como *ta'attur* (p. 481). Este mismo diccionario traduce *conmover* por *aattara*=influir; dejar huella (p. 315), es decir, la raíz de *ta'attur*. Por tanto, los diccionarios confirman que *ta'attur* es un equivalente de *emoción*, integrando también la noción *conmover*. En el diccionario bilingüe Árabe-Inglés Wehr (1979), también aparece mencionado el sustantivo *ta'attur* traducido como *being influenced, agitation, emotion, (...)* (p. 5), descripción que confirma la información facilitada por los nativos. Asimismo, el diccionario monolingüe de lengua árabe Almunyid Alabyadī (1989) viene a confirmar lo mencionado: *taattara* (sinónimo *infaala*) “*suceder un impacto, una influencia de la acción*”. Por su parte, el concepto *infiāl*, designa una reacción fuerte caracterizada por un estado de excitación o nerviosismo. Su raíz es *faala*, cuyo significado es hacer. A pesar de designar una respuesta que puede ser positiva y negativa, posee características preferentemente negativas, por ejemplo, se asocia con la experiencia del enfado. Como hemos señalado, el diccionario bilingüe Español-Árabe Corriente (1988) menciona como primer equivalente de *emoción*, el término *infiāl*. Asimismo, otros diccionarios como el bilingüe Inglés-Árabe Al-Mawrid (1999) y el Francés-Árabe Al-Manhal (2000) traducen *emoción* como *infiāl* y *ta'attur*. Por último, en el diccionario Wehr (1979) ya mencionado, también aparece el participio pasivo *munfail*, el cual es traducido como *excited, agitated, upset, irritable* (p. 845). Esta descripción menciona términos de características negativas, coincidiendo con la descripción de los informadores nativos que definían *infiāl* como un estado negativo en el que el individuo se siente agitado o alterado. Por su parte, el diccionario monolingüe de lengua árabe Almunyid Alabyadī (1989), redunda en la misma descripción negativa de *infiāl*: “*inestabilidad momentánea provocada por el miedo, la tristeza o el enfado*”.

Lo interesante de estos dos conceptos es que representan dos versiones opuestas de la emoción: *ta'attur* representa la versión pasiva en la que el individuo sufre una influencia o una huella emocional, se encuentra pues, afectado por la emoción. Según los informadores, *ta'attur* designa un estado menos evidente, menos expresivo que *infiāl*. Éste, por el contrario, representa la versión activa en la que el individuo reacciona intensamente, su raíz *faala* (hacer) indica precisamente su naturaleza activa, y es un estado más expresivo, menos “interno” que *ta'attur*. Por tanto, una versión pasiva, y otra activa; una versión más interna, menos expresiva frente a otra muy expresiva y evidente. *Ta'attur* es un concepto que, a pesar de ser juzgado como positivo y negativo, se utiliza preferentemente en situaciones negativas de tristeza o pena. Por su parte, *infiāl* designa una respuesta de agitación o alteración que configura un estado negativo.

Así pues, los dos conceptos de emoción en árabe constituyen versiones opuestas entre sí y relativamente alejadas de un concepto occidental de emoción que designa una experiencia intensa, muy expresiva y de naturaleza preferentemente positiva (véase Casado, 2003, 2006). Es *ta'attur* el término más cercano a la noción occidental de emocionarse-conmoverse; *infiāl* por su parte, equivale a la idea de estar agitado o alterado, más alejado de la experiencia de emocionarse, al menos, en lengua española. ¿Es, por tanto, la emoción una experiencia negativa en la cultura árabe? Si bien, nuestra exploración se ha fundamentado en establecer relaciones de equivalencia y analizar conceptos, entendemos que constituye una primera aproximación a la noción genérica de emoción en la cultura árabe que nos informa de una concepción que no se corresponde con la noción occidental.

### **El concepto de vergüenza en la cultura árabe.**

La cultura árabe ha sido tradicionalmente considerada por la literatura occidental como una cultura de la vergüenza (*jayal* o *hayae* en lengua árabe) (e.g. Ausubel, 1955; Hamady, 1960; Laffin, 1975; Patai, 1976). Patai (1976) afirma que lo que hace que el árabe se comporte de una forma

honorable no es la culpabilidad, sino la vergüenza, o más precisamente la disposición psicológica a escapar o prevenir el juicio negativo de los otros. Hamady (1960), considera que la preocupación por “el qué dirán”, es una de las razones fundamentales que favorecen la conformidad entre los árabes. Un apoyo para esta tesis se encuentra en las técnicas de crianza de los niños que fomentan la vergüenza en lo relativo a la conducta sexual: el síndrome honor-vergüenza genera agudos sentimientos de vergüenza sobre todos los aspectos relativos a la sexualidad (Barakat, 1993). Sharabi (1977) examina las prácticas de crianza de los niños entre familias musulmanas de clase media residentes en ciudades, concluyendo que la principal técnica de crianza es la vergüenza. De la misma forma, Sanua (1974) considera que las sociedades de Oriente Medio están orientadas hacia la vergüenza, frente a la cultura occidental en la que los sentimientos de culpabilidad cobrarían mayor importancia, añadiendo que el control en las sociedades árabes se fundamenta principalmente en la vergüenza y en el “miedo al descubrimiento”, y como consecuencia se produce un gran interés por “mantener las apariencias”.

Otros autores mencionan la influencia de la vergüenza en la mediación y en la resolución de conflictos. A este respecto, Glidden (1972) analiza los sentimientos de vergüenza y venganza del pueblo árabe en el contexto del conflicto árabe-israelí. El autor plantea que la hostilidad de los árabes hacia Israel es gobernada por dos emociones clave inherentes a la cultura árabe: la vergüenza y la necesidad de venganza. Su derrota ante Israel les lleva a la vergüenza, la cual sólo puede ser eliminada a través de la venganza.

La literatura psicológica reciente, a través de las dimensiones colectivismo-individualismo, corrobora la distinción cultural de ambas emociones, considerando que la vergüenza es más probable en sociedades colectivistas, ya que se considera una experiencia más pública que surge de la desaprobación de los demás y requiere la presencia real o imaginada de éstos. Por el contrario, la culpabilidad se ve favorecida en mayor medida en las sociedades individualistas, debido a que es un sentimiento más privado, surge en mayor grado de la desaprobación hacia uno mismo y no exige la presencia de los otros. En cualquier caso, la investigación psicológica a este respecto que incluye población árabe, aporta datos no concluyentes: Bierbrauer (1992) se interesó en explorar y comparar la presencia de las emociones de vergüenza y culpabilidad en la cultura árabe-musulmana y en la occidental. Comparó las respuestas a las violaciones de normas legales, religiosas y tradicionales facilitadas por individuos pertenecientes a tres culturas distintas: nativos alemanes; kurdos procedentes de Turquía y árabes libaneses. Debido a que los nativos alemanes demostraron más orientaciones individualistas que los otros grupos, se asumió que los kurdos y libaneses responderían a las violaciones normativas con más vergüenza y los alemanes mostrarían más culpabilidad. Sin embargo, los datos procedentes de las entrevistas efectuadas a los sujetos, demuestran que los individuos de las culturas colectivistas respondieron a las transgresiones con más vergüenza, pero también con más culpabilidad que los nativos alemanes.

Con respecto a la valoración o consideración de un acontecimiento como vergonzoso, Abu-Lughod (1986) describe la experiencia de la vergüenza entre los beduinos del desierto egipcio. La consideración de un acontecimiento como vergonzoso entre los Awlad<sup>4</sup>Ali, se encuentra irremediablemente vinculado con el honor: los acontecimientos vergonzosos son aquellos que amenazan o injurian el honor personal. El honor es de gran importancia en la sociedad beduina y es considerado como condición necesaria para la autonomía personal. Los acontecimientos que revelan la ausencia de autonomía de una persona son por tanto, considerados vergonzosos; signos de dependencia o debilidad entre otros aspectos. De acuerdo con Abu-Lughod (1986), los Awlad<sup>4</sup>Ali perciben los encuentros con personas más poderosas como acontecimientos vergonzosos, porque dichos encuentros revelan la propia dependencia con respecto a los que poseen mayor poder e influencia.

### **El concepto de honor en las sociedades árabes.**

En las sociedades árabes, el honor se manifiesta principalmente en la conducta sexual y en las conductas que exhiben o regulan la virilidad, como el número de hijos que engendra un hombre o el grado de hospitalidad que otorga a los demás (e.g. Khalid, 1977; Mackey, 1987). Pero en términos generales, el complejo honor-vergüenza se encuentra preferentemente vinculado a la sexualidad,

donde el honor se considera atributo del hombre, y la vergüenza de la mujer (*e.g.* Delaney, 1991; Akpınar, 2003). El honor se ha considerado tradicionalmente una característica prioritaria de las sociedades mediterráneas (*e.g.* Peristiany, 1968, 1974; Pitt-Rivers, 1979), y las investigaciones sobre distintas comunidades del norte de África así lo demuestran. Pierre Bourdieu (1968) efectuó un exhaustivo análisis de la concepción del honor en la sociedad de la Cabília argelina. El mencionado antropólogo pone de manifiesto las complicadas reglas entre ofensa y desafío implicadas en el honor; los distintos tipos de honor y la naturaleza de sus relaciones; así como los aspectos morales implicados en el honor. Son varias las máximas que rigen las relaciones entre ofensa-desafío y honor: en primer lugar, tanto la ofensa como el desafío suponen honor; quien desafía a un hombre incapaz de responder al desafío, se deshonor a sí mismo; sólo un desafío (u ofensa) lanzado por un hombre igual en honor, merece ser tenido en cuenta. Por tanto, en la sociedad de la Cabília en la que el honor es la clave del sistema de valores, una elección distinta de la que impone el código del honor es impensable, en el momento de la elección es cuando la presión del grupo se ejerce con su mayor fuerza. El orgullo o *nif* es ante todo el hecho de defender, a cualquier precio, cierta imagen de sí mismo destinada a los demás. Bourdieu hace hincapié en esa presión de grupo que invariablemente anula al individuo: “(...) precepto fundamental de la moral social que prohíbe singularizarse, que exige abolir en lo posible, la personalidad profunda, en su unicidad y particularidad, bajo un velo de pudor y discreción” (p. 190). Bourdieu concluye que el lugar eminente atribuido al honor es una característica de las sociedades primarias, en las que las relaciones con los demás por su intensidad, intimidad y continuidad, predominan sobre la relación con uno mismo.

La riqueza del vocabulario relativo al honor, ilustra la importancia del concepto. En Cabília se distingue entre *nif*, que designa el amor propio o pundonor, y *horma*, que designa el honor, el conjunto de lo que es *haram* (lo prohibido, lo sagrado). En el caso de una injuria a la *horma*, la presión de la opinión es tal, que queda excluida toda salida que no sea la venganza; si ésta no se produce, a la persona desprovista de *nif* sólo pueden esperarle el deshonor y el exilio. Así, la integridad de la *horma* es función de la del *nif*. El honor se define pues, por el *tándem* indisociable formado por *nif* y *horma*. Existe un tercer concepto que designa el honor en sentido de consideración, y se denomina a través del término *sarr*. El *sarr* es el secreto, el prestigio, la “gloria”, la “presencia”, en palabras de Bourdieu, “(...) ese no sé qué que hace al hombre respetable y honorable”.

Por último, la moral del honor en Cabília se opone a lo que podríamos considerar una moral universal o formal. En otras palabras, las normas morales varían en función de la relación de parentesco. Las reglas que regulan las relaciones entre parientes son distintas a las que regulan las relaciones con extraños. Por ejemplo, el robo no se considera condenable en sí mismo, sólo cuando se comete en el seno del grupo. Bourdieu concluye que los valores del honor constituyen el fundamento tanto del orden político como económico en Cabília.

Por su parte, Abou A. M. Zeid (1968) ha explorado las nociones de honor y vergüenza entre los beduinos del desierto occidental de Egipto. La palabra árabe *sharaf* (honor) deriva de una raíz verbal que indica altura, tanto en términos físicos como en categoría social. Por tanto, *sharaf* se puede describir como el honor adquirido mediante logros personales o mediante la pertenencia a cierto grupo familiar cuyos miembros, vivos o fallecidos, han sabido alcanzar por sí mismos y por medios honestos, un mínimo de prestigio en su comunidad. Ambos conceptos son complicados y confusos: el mismo atributo o acción puede aportar honor o vergüenza a su agente y a la familia de éste, según la situación o contexto. Por ejemplo, la sociedad beduina admira y fomenta los ataques a campamentos hostiles pertenecientes a clanes poderosos, sin embargo, considera una acción vergonzosa violar los derechos de los pobres o de los débiles. Sin embargo, no todas las malas acciones son igualmente vergonzosas y no todos los grandes hechos son igualmente honorables. Por ejemplo, si una mujer viste ropas inapropiadas su acción es denominada *ʿaib*, pero si esa mujer ha cometido adulterio, su acción se denomina *ʿar*. Las acciones de *ʿaib* no suelen requerir intervención severa por parte de la sociedad como un todo, y cualquier respuesta se dirige directamente contra la persona que ha obrado mal. Sin embargo, las acciones de *ʿar* se tratan de otra forma, porque habitualmente aportan vergüenza no sólo a su autor, sino también a su grupo familiar, así como a la víctima y a

su propia familia. Quedan así implicados distintos grupos sociales, y la acción pone en peligro el equilibrio o armonía social.

Como hemos mencionado, *sharaf* designa tanto el honor del individuo como el del grupo, pero los beduinos disponen de un término específico para designar el honor de las mujeres: *'ird*. Este concepto se utiliza en relación con la castidad, prudencia y continencia de las mujeres. En una sociedad patriarcal como la de los beduinos, el honor viene determinado principalmente por el comportamiento de los varones. Sin embargo, la mujer desempeña también una influencia decisiva en el honor de su familia y linaje, primordialmente en lo que respecta a su sexualidad. Aunque los beduinos no imponen segregación sexual, poseen normas muy severas con respecto al contacto entre sexos. La trasgresión de dichas normas, tiene como consecuencia el asesinato de los transgresores. Por ejemplo, la violación se considera una ofensa más humillante que el homicidio. Lo habitual es que el ofensor sea asesinado en compensación. No obstante, esta medida no es suficiente para borrar la vergüenza, por lo que también se suele matar a la muchacha violada. Por tanto, las ofensas sexuales, por ligeras que sean, son severamente castigadas porque dañan el *'ird* femenino. Sin embargo, autores como Antoun (1968) aseguran que son escasas las ocasiones en las que se aplica el máximo castigo: la muerte. En cualquier caso, se aplique o no la pena máxima, el concepto de *'ird* difiere del concepto de *sharaf*, en que éste puede adquirirse e incrementarse mediante una conducta correcta, por el contrario, *'ird* sólo puede perderse por la mala conducta de una mujer, y una vez perdido es irrecuperable. En su análisis sobre la virilidad y la violencia en *La dominación masculina* (2005), Bourdieu reitera que ambos componentes subyacen al entramado honor-vergüenza: el privilegio del honor atribuido al hombre le exige afirmar su virilidad en todas las circunstancias, mientras que la mujer es definida esencialmente como poseedora de un “honor negativo”, que solamente puede defenderse o perderse.

Así pues, como menciona Morocco (1983), la segregación entre los sexos y la regulación de la conducta femenina determina la protección del honor masculino. Autores como Dodd (1973) se planteaban en los años '70 del siglo pasado, si un código tan enraizado puede verse influido por procesos como la urbanización, la educación o los cambios políticos e ideológicos. En este sentido, concluye, que es la educación el valor más prometedor en la evolución o abandono de los códigos de honor. En aproximaciones más actuales a la cultura árabe-musulmana, la conducta femenina sigue siendo clave en el entramado honor-vergüenza. Por ejemplo, Delaney (1991), en su estudio sobre la sociedad rural turca, señala que el divorcio se considera una conducta desviada y por tanto, perturbadora del orden social, y como consecuencia, la mujer divorciada deja de estar “bajo la protección” de un hombre, por lo que tiene que ser especialmente cuidadosa en lo que respecta a sus actitudes y conductas, porque éstas pueden dañar tanto a su familia directa como a su comunidad étnica, en el caso de tratarse de población inmigrante. Siguiendo con el contexto de la inmigración, Akpinar (2003) describe la actitud de población musulmana de origen turco en un país occidental como Suecia: las mujeres son percibidas como las defensoras de la “comunidad étnica” o de la “familia inmigrante” de valores relacionados con el matrimonio y la sexualidad. Así pues, las mujeres tienen la capacidad de provocar “crisis” en la comunidad étnica a través de su sexualidad. Por ejemplo, las divorciadas turcas de procedencia rural que viven en suburbios suecos donde las comunidades étnicas turcas están concentradas, son vulnerables al control social y en consecuencia están estigmatizadas como mujeres que han “fracasado” (Akpinar, 1998). Asimismo, la virginidad femenina sigue siendo un componente fundamental en el honor de la mujer y su entorno: en las culturas de oriente medio la virginidad premarital de las mujeres es un activo no sólo para ellas sino también para su familia, porque es un indicador de la reputación masculina (Abu-Odeh, 2000).

En la actualidad, el honor sigue constituyendo un valor fundamental en las sociedades árabes, como lo prueba la existencia de los llamados *crímenes de honor* que se producen en el seno de las familias. Hoy en día los crímenes de honor aparecen con frecuencia en los medios de comunicación y son denunciados desde diversas instituciones (e. g. Feghali, 1997; Pervizat, 2002; Akpinar, 2003). Estos crímenes, ejecutados por los miembros masculinos de las familias, se dirigen a los miembros femeninos que han dañado el honor del grupo familiar debido a una conducta “inapropiada”. Una conducta como la de la joven Fadime, una mujer de 26 años, de origen turco y residente en Suecia,

que fue asesinada por su propio padre en el año 2002 después de haberse negado a contraer matrimonio con su primo y haberse enamorado de un joven sueco (<http://www.kwahk.org>); o el caso de Hatum de 23 años, asesinada por su hermano en febrero de 2005 en Alemania por haberse marchado de casa, vivir como una occidental o relacionarse con alemanes (<http://www.fundacionmujeres.es/violenciasporhonor/>). Con el asesinato de la esposa, la hija o la hermana se reestablece el honor perdido.

### Un apunte sobre el concepto de *tristeza* en árabe.

*La tristeza junto con la alegría, enfado y miedo, ha sido considerada tradicionalmente una emoción básica o concreta y por tanto, de naturaleza universal. Sin embargo, la investigación Etnográfica ha puesto de relieve notables diferencias entre culturas en la consideración de esta emoción. Por ejemplo, son varias las culturas e idiomas que carecen de un equivalente adecuado de la noción occidental de tristeza, es el caso de la cultura Ifaluk (Lutz, 1988), la cultura Utku (Briggs, 1970), el idioma tahitiano (Levy, 1973) o la cultura Ilongot (Rosaldo, 1984). Así pues, la investigación etnográfica ha puesto de relieve que la noción de tristeza encierra posiblemente mayor diferencia cultural de la que cabría esperar de una categoría tradicionalmente considerada universal (e.g Ekman, 1984). La necesidad de una exploración más exhaustiva de la noción de tristeza ha sido manifestada por autores que de forma explícita mencionan que “no ha sido bien estudiada” (Barr-Zisowitz, 2000, p. 607), comparada con otras categorías de emoción. Compartimos dicha aseveración y además consideramos que no es necesario acudir a representaciones culturales relativamente marginales para comprobar que la noción de tristeza encierra notables diferencias entre las culturas más importantes del mundo, es el caso de la concepción de esta emoción en árabe clásico. En dicho idioma, son varias las palabras que designan tristeza, pero poseen connotaciones que no coinciden con los términos que designan tristeza en español o en otras lenguas occidentales como el inglés: es el caso de los términos hazin; buus; asa; gam; ham o nakad. Hazin representa una tristeza más liviana, gam y ham son experiencias más intensas y poseen connotaciones de preocupación, nakad es una tristeza asociada con la mala suerte y asa representa una tristeza ligada a la rememoración de vivencias y experiencias, por lo que es un término cercano al concepto de nostalgia.*

*Entendemos que esta representación en el vocabulario afectivo encierra una concepción de la tristeza diferente con respecto a la cultura occidental. Y algunos investigadores así lo han insinuado: Hamady (1960) mantiene que la cultura árabe permite una demostración abierta de las emociones, incluso existe una “cierta obligación” de mostrar los sentimientos de tristeza por ejemplo, a través del llanto y de la exhibición del dolor. La manifestación de los sentimientos debido a una fuerte aflicción no es considerada indigna. Investigaciones posteriores efectuadas desde la Psiquiatría o Psicología de la Salud en población musulmana, defienden planteamientos similares. Good, Good y Moradi (1985) plantean la posibilidad de que en las sociedades árabe-musulmanas la tristeza sea entendida como una experiencia cotidiana que carece de la negatividad que se le atribuye en Occidente, y que por tanto, podría representar una concepción distinta de la tristeza. Estos autores, en su estudio sobre la depresión y el afecto disfórico en Irán, señalan que la disforia —tristeza, aflicción, desesperación— no equivale a la simple infelicidad en la cultura iraní, sino que tiene un profundo significado religioso y personal. Una persona triste es considerada una persona pensativa, que mantiene su puerilidad bajo control. Asimismo, la habilidad para expresar tristeza apropiadamente es una expresión de competencia social tanto como de profundidad personal (p. 385). Algunos indicios obtenidos en investigaciones desarrolladas en España (Casado, 2003), apuntan en este sentido: durante la realización del trabajo de campo que consistió entre otros aspectos en aplicar cuestionarios y realizar entrevistas a nativos árabes, en las que tenían que evaluar las características de diversas experiencias emocionales y de los conceptos que las designan, algunos participantes mencionaron que estar triste (hazin) no representaba un estado negativo: una de las informadoras, una profesora de la Universidad de Bagdad, mencionó que hazin era un sentimiento tanto negativo como positivo, añadiendo que la tristeza se consideraba una experiencia cotidiana y habitual y que no es siempre negativa. Otra informadora, una joven estudiante marroquí consideró a hazin un sentimiento positivo. La joven explicaba su respuesta diciendo que “hazin forma parte de la vida, como la alegría..., hazin no es muy negativo...”. Obviamente, el hecho de que hazin*

*simplemente represente una intensidad inferior a otros conceptos de tristeza en árabe, no significa necesariamente que la experiencia de la pena o aflicción se considere positiva en dicha cultura. Pero entendemos que la concepción global del mundo árabe-musulmán de la experiencia de la tristeza y de los acontecimientos que la determinan, posee características diferenciales con respecto a la concepción occidental. En la actualidad se ha iniciado en nuestro país un estudio intercultural sobre la concepción de la tristeza en diferentes culturas, incluyendo la cultura árabe (Casado, en preparación).*

### **Conclusiones.**

Lo que conocemos sobre la concepción de las emociones en el mundo árabe se restringe principalmente a los conceptos de vergüenza y honor, cuyos estudios e investigaciones proceden en mayor medida de la Sociología y de la Antropología. En lo que respecta a las descripciones genéricas sobre la concepción de la expresividad emocional en las sociedades árabes procedentes de las mencionadas disciplinas, presentan cuadros contradictorios. Autores como Patai (1976) afirman que uno de los contrastes más sobresalientes de los árabes se produce entre el autocontrol y la explosión descontrolada de las emociones. Según este investigador, y a diferencia de Occidente, la perspectiva árabe sobre la naturaleza humana considera que ninguna persona “puede mantener el control incesante e interrumidamente sobre sí mismo” (p. 160). Por su parte, Hamady (1960) mantiene que la cultura árabe permite una demostración abierta de las emociones, haciendo hincapié en dos experiencias negativas: la tristeza (mencionada en el epígrafe anterior) y el enfado. Estos autores no sólo describen a las sociedades árabes como especialmente inclinadas a la expresión abierta de las emociones, sino que insisten en la ausencia de control emocional que supuestamente les caracteriza. Sin embargo, otros autores efectúan descripciones de naturaleza distinta. Barakat (1993) confirma que los árabes tienden a expresarse de forma espontánea y libre en muchas facetas de la vida, particularmente en las relacionadas con las emociones y las artes. Según este autor, se percibe con facilidad dicha espontaneidad e intensidad de los sentimientos entre los árabes, particularmente en momentos de estrés y alegría fruto de las relaciones interpersonales. No obstante, la existencia de tabúes religiosos y políticos; la tendencia hacia la conformidad; la autocensura y la práctica de la *taqiyya* (fingir la negación de determinados sentimientos y creencias para evitar ciertas persecuciones), limitan la expresión emocional. Bourdieu (1968), en su análisis de la sociedad de Cabilia ya mencionado, describe la implicación del honor en la expresión de las emociones. Afirma que el pudor caracteriza la expresión de los sentimientos dentro de la propia familia, entre marido y mujer, y entre padres e hijos. Añade además que “la expresión de los sentimientos es siempre extremadamente inhibida y reservada. De una manera general, conviene disimular y acallar la intimidad, los afectos, las emociones y los sentimientos” (p. 204). Es posible que en las sociedades árabes más tradicionales la expresión de afecto, especialmente entre sexos, se vea notablemente influida por normas morales y sociales de diversa índole, sin embargo, la expresión de las emociones que podríamos considerar “más sociales” como la alegría, tal vez se vean sometidas a menos restricciones.

Así pues, podemos concluir que tanto las descripciones genéricas sobre la concepción y la expresión de las emociones, así como el análisis de conceptos como el de *emoción* o de *tristeza* proporcionan descripciones incompletas, contradictorias y desconcertantes de las sociedades árabes. Entendemos que desde las ciencias del comportamiento, es obligado contribuir a esclarecer aspectos como las concepciones emocionales de una cultura con la que no sólo hemos convivido en el pasado, sino que también forma parte de nuestro presente y futuro.

## Referencias

- Aboudan, R. y Beattie, G. (1996). Cross cultural similarities in gestures: The deep relationship between gestures and speech which transcends language barriers. *Semiotica*, 111-3/4, 269-294.
- Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled sentiments*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Odeh, L. (2000). Crimes of honor and the construction of gender in Arab societies. En P. Ilkkaracan (Ed.), *Women and sexuality in Muslim societies* (pp. 215-228). Estambul: Women for women human rights-New Ways.
- Ahmed, R. A & Gielen, U. P. (1998). *Psychology in the Arab countries*. Menoufia, Egypt: Menoufia University Press.
- Akpinar, A. (1998). *Male's honor and female's shame. Gender and ethnic identity constructions among Turkish divorcées in the migration context*. Tesis Doctoral. Universidad de Uppsala.
- Akpinar, A. (2003). The honour/shame complex revisited: violence against women in the migration context. *Women's studies international forum*, 26, 5, 425-442.
- Al-Khawaja, J. M. A. (1997). Clinical description of children's anxiety during the Gulf War. *Psychological Reports*, 80 (3, Pt 1), 733-734.
- Al-Munqid Alabyadî, 7<sup>th</sup> edition (1989). Beirut, Líbano: Dar El-Machreq Sarl Publishers.
- Antoun, R. T. (1968). On the modesty of women in Arab Muslim villages: A study in accommodation of traditions. *American Anthropologist*, 70, 671-697.
- Ausubel, D. P. (1955). Relationship between shame and guilt in the socialization process. *Psychological Review*, 62 (5): 378-390.
- Ba'albaki, M. & Ba'albaki, R. (1999). *Al-Mawrid: English-Arabic, Arabic-English Dictionary*. Beirut: Dar al-'Ilm li-al-Malayan.
- Barakat, H. (1993). *The arab world. Society, culture and state*. University of California Press.
- Barry, D. T. (2005). Measuring acculturation among male Arab Immigrants in the United States: An Exploratory Study. *Journal of Immigrant Health*, 7(3), 179-184.
- Barry, D. T.; Elliott, R. & Evans, E M. (2000). Foreigners in a strange land: Self-construal and ethnic identity in male Arabic immigrants. *Journal of Immigrant Health*, 2(3), 133-144.
- Barr-Zisowitz, C. (2000). "Sadness"-Is there such a thing? En M. Lewis & J. M. Haviland-Jones (Eds.), *Handbook of emotions* (2nd ed.) (pp. 607-621). Nueva York, NY, US: Guilford Press.
- Bar-Tal, D. (2004). The necessity of observing real life situations: Palestinian-Israeli violence as a laboratory for learning about social behaviour. *European Journal of Social Psychology*, 34(6), 677-701.
- Berger, M. (1964). *El mundo árabe actual*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Bierbrauer, G. (1992). Reactions to violation of normative standards: A cross-cultural analysis of shame and guilt. *International Journal of Psychology*, 27, 2: 181-193.
- Bourdieu, P. (1968). El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia. En J. G. Peristiany (ed.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 175-224). Barcelona: Editorial Labor.
- Bourdieu, P. (2005). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Briggs, J. L. (1970). *Never in anger: Portrait of an Eskimo family*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brown, L. C. & Itzkowitz, N. (1977). *Psychological dimensions of near eastern studies*. Princeton, Nueva Jersey: The Darwin Press.

- Casado, C. (2003). *La concepción de la emoción desde una perspectiva intercultural. El concepto de emocionado en varios idiomas y culturas*. Universidad Autónoma de Madrid. Tesis Doctoral.
- Casado, C. (2006). El concepto de emoción español emocionado. *Revista de Psicología Social*, 21 (1), 75-94.
- Casado, C. (in progress). The concept of *sadness*: A cross cultural study.
- Chaleby, K. (1992). Psychotherapy with Arab patients, toward a culturally oriented technique. *Arab Journal of Psychiatry*, 3 (1), 16-27
- Comás, J. (2006, 14 de abril). *Nueve años de cárcel para el turco que mató a su hermana en Berlín "por honor"*. El País. <http://www.fundacionmujeres.es/violenciasporhonor/informacion.asp?id=640>
- Corriente, F. (1988). *Nuevo diccionario español-árabe*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Delaney, C. (1991). *The seed and the soil. Gender and cosmology in Turkish village society*. California: University of California Press.
- Diab, L. N. (1959). Authoritarianism and prejudice in near-eastern students attending American universities. *Journal of Social Psychology*, 50, 175-187.
- Dodd, P.C. (1973). Family honor and the forces of change in Arab society. *International Journal of Middle East Studies*, 4, 40-54.
- Ekman, P. (1984). *Expression and the nature of emotion*. En K. Scherer & P. Ekman (eds.), *Approaches to emotion*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Feghali, E. (1997). Arab cultural communication patterns. *International Journal of Intercultural Relations*, 21, (3): 345-378.
- Gillespie, J. M. & Allport, G. W. (1955). Youth's outlook on the future. *Doubleday papers in Psychology*, 15. Nueva York: Doubleday.
- Glidden, H. W. (1972). The Arab world. *American Journal of Psychiatry*, 128 (8): 984-988.
- Good, B. J., Good, M. D., & Moradi, R. (1985). The interpretation of Iranian depressive illness and dysphoric affect. En A. Kleinman & B. Good (Eds.), *Culture and depression: Studies in the anthropology and cross-cultural psychiatry of affect and disorder* (pp. 369-428). Berkeley: University of California Press.
- Gregg, G. S. (2005). *The Middle East: A cultural psychology. Series in culture, cognition, and behavior*. Nueva York, US: Oxford University Press.
- Hamady, S. (1960). *Temperament and character of the arabs*. Nueva York: Twayne.
- Jackson, M. L. (1997). Counseling Arab Americans. In C. C. Lee (Ed), *Multicultural issues in counseling: New approaches to diversity (2nd ed.)* (pp. 333-349). Alejandría, VA, US: American Counseling Association.
- Khalid, M. (1977). The sociocultural determinants of Arab diplomacy. En G. N. Atiyeh (ed.), *Arab and American cultures*. Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research.
- Kurdish Women Action Against Honour Killing (KWAHK) (2002). *In Memory of Fadime Sahindal: Thoughts on the Struggle Against "Honour Killing"*. <http://www.kwahk.org/index.asp>
- Laffin, J. (1975). *The arab mind: a need for understanding*. Londres: Cassell.
- Levy, R. I. (1973). *Tahitians*. Chicago: University of Chicago Press.

- Lutz, C. (1988). Ethnographic perspectives on the emotion lexicon. En V. Hamilton, G. H. Bower & N. H. Frijda (Eds.), *Cognitive perspective on emotion and motivation* (pp. 399-419). Norwell, MA: Kluwer Academic.
- Maalej, Z. (2004). Figurative language in anger expressions in Tunisian Arabic: An extended view of embodiment. *Metaphor and Symbol, 19*(1), 51-75
- Mackey, S. (1987). *Saudis: Inside the desert kingdom*. Nueva York: Signet.
- Melikian, L. (1956). Some correlates of authoritarianism in two cultural groups. *Journal of Psychology, 42*, 237-248.
- Morocco, J. (1983). Some correlates of the Arab character. *Psychology, A Quarterly Journal of Human Behavior, 20*, N° 3-4.
- Moughrabi, F. M. (1978). The Arab basic personality: A critical survey of the literature. *International Journal of Middle East Studies, 9*, 99-112.
- Patai, R. (1976). *The arab mind*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Pervizat, L. (2002). "Honour" killings in Turkey: Stories of extra-judicial executions. *International Children's Rights Monitor, 15*(1), 18– 21.
- Peristiany, J. G. (1968). *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 175-224). Barcelona: Editorial Labor.
- Peristiany, J. G. (1974). *Honour and shame: the values of Mediterranean society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pines, A. M. (1997). Gender differences in burnout: Israelis' responses to the Intifada. *European Psychologist, 2*, 1, 28-34.
- Pitt-Rivers, J. A. (1979). *Antropología del honor o política de los sexos: La influencia del honor y el sexo en la vida de los pueblos mediterráneos*. Barcelona: Crítica.
- Prothro, E. T. & Melikian, L. H. (1953). The California Public Opinion Scale in an authoritarian culture. *Public Opinion Quarterly, 17*, 353-62.
- Rosaldo, R. I. (1984). Grief and a headhunter's rage: On the cultural force of emotions. En S. Plattner & E. M. Bruner (Eds.), *Text, play and story: The construction and reconstruction of self and society* (pp. 178-195). Washington, DC: American Ethnological Society.
- Rubin, S. S. & Yasien-Esmael, H. (2004). Loss and bereavement among Israel's Muslims: Acceptance of God's will, grief, and the relationship to the deceased. *Omega: Journal of Death and Dying, 49*(2), 149-162
- Sanua, V. D. (1974). The Psychology of the arab peasantry an its implications for the arab-israeli conflict. *Middle East Review, 2*, 48-62.
- Sarhan, E-D. A-M (1950). Interests and culture. *Contributions to education, n° 959, Teachers College*. Nueva York: Columbia University.
- Sharabi, H. (1977). Impact of class and culture on social behavior: The feudal bourgeois family in Arab society. En L. C. Brown & N. Itzhowitz (eds.), *Psychological dimensions of Near Eastern studies*. Princeton, NJ: The Darwin Press.
- Solomon, Z. (1996). Responses of mental health professionals to man-made trauma: The Israeli experience. *Social Science & Medicine, 43*(5), 769-774
- Souheil, I. & Jabbour, A-N. (2000). *Al-Manhal Dictionnaire: Français-Arabe*. Beirut, Líbano: Dar Aladab.
- Wehr, H. (1979). A dictionary of modern written arabic. (Arabic-English). Editado por J. Milton Cowan, 4<sup>th</sup> edition. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Youssef, H. (1994). Arabic expression of emotion. *British Journal of Psychiatry*, 165(3), 407

Zeid, A. A. M. (1968). Honor y vergüenza entre los beduinos de Egipto. En J. G. Peristiany (ed.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 225-239). Barcelona: Editorial Labor.