

LA AUTOPERCEPCIÓN DE LOS MUNDOS CRISTIANO Y MUSULMÁN Y SU CONFLICTO. ESTUDIO A TRAVÉS DEL CINE



Autor: Luis Prieto Fernández

Tutor: Florentino Moreno Martín

Trabajo Fin de Máster

Máster Universitario en Psicología Social

Universidad Complutense de Madrid

Curso 2013/2014

ÍNDICE

1 RESUMEN Y ABSTRACT	4
2 INTRODUCCIÓN	5
2.1 Planteamiento	5
2.2 Antecedentes teóricos	6
2.2.1 El aprendizaje social a través del cine	6
2.2.1.1 El aprendizaje social	6
2.2.1.2 La cultura de masas y el cine	8
2.2.2 El concepto de religión, el sentimiento religioso, y su influencia en la psicología del individuo	11
2.2.3 El mundo cristiano-occidental y el mundo islámico en la actualidad	16
2.2.3.1 El mundo cristiano-occidental.	16
2.2.3.2 El mundo musulmán	19
2.2.4 El conflicto entre los mundos cristiano-occidental y musulmán	22
2.2.4.1 El conflicto	22
2.2.4.2 El conflicto desde el mundo cristiano-occidental	24
2.2.4.3 El conflicto desde el mundo musulmán	25
2.2.4.4 La pertenencia al grupo: su relación con el sentimiento religioso	26
3 MÉTODO	28
3.1 Muestra	28
3.2 Instrumentos	29
3.3 Procedimiento	29
4 RESULTADOS	32
4.1 Industria de influencia cristiana: Análisis del discurso y las actitudes hacia las religiones cristiana y musulmana	33
4.1.1 Industria americana	33
4.1.2 Industria europea	38
4.2 Industria de influencia musulmana: Análisis del discurso y las actitudes hacia las religiones cristiana y musulmana	41
4.3 Conclusiones	44
5 DISCUSIÓN	45
6 ANEXOS	47

7 BIBLIOGRAFÍA Y FILMOGRAFÍA	50
7.1 Bibliografía	50
7.2 Filmografía	53

1 RESUMEN

Basándose en los conceptos de endogrupalismo y relaciones intergrupales, en la definición de conflicto y en obras que retratan el conflicto existente entre el mundo cristiano-occidental y el mundo islámico, se ha realizado un estudio psicosocial acerca del discurso difundido a través del cine, y en el cual cada una de estas dos culturas se retrata a sí misma, y retrata a la otra.

La religión ha supuesto históricamente un eje de identificación endogrupal, además de ser la causa de numerosos conflictos. El conflicto entre las sociedades cristiano-occidental y musulmana, y los prejuicios que cada una transmite acerca de la otra, es una realidad que afecta al día a día del mundo político y económico (a nivel macro), y que repercute en los niveles mesosocial y microsociales en las relaciones personales entre miembros de dichas culturas y religiones, así como en la integración social.

Por otro lado, el cine se ha convertido en un amplísimo reforzador de actitudes en la sociedad a lo largo del último siglo, y por ello, el mensaje que en él se emplea supone un gran factor de influencia en las actitudes de la sociedad.

El estudio realizado consiste en el análisis del discurso acerca de la religión propia y de la ajena de cien películas de las dos principales industrias cinematográficas de influencia cristiana (americana y europea) y de la industria de influencia musulmana, a través de la codificación de las ideas principales y las actitudes hacia el endogrupo y hacia el exogrupo promovidas por cada película. El objetivo del estudio es establecer una estructuración teórica del discurso y una identificación de los mensajes principales para abrir la posibilidad de poder crear en el futuro, a partir de este estudio, un programa de integración cultural basado en el cine.

Palabras clave: Religión, cine, conflicto, psicología social, cristianismo, occidente, musulmanes, Islam, fundamentalismo, relaciones intergrupales, cultura de masas, película, interculturalidad, integración.

ABSTRACT

Taking into account the concepts of endogroupalism and intergroupal relationships, the definition of the conflict and papers that picture the conflict that lays between the Christian-occidental world and the Islamic world, a psychosocial study about how this topic is

disseminated through films has been made. Each one of these two cultures portrays itself and the other.

Historically, religion has been one of the key elements in endogroupal identification and the cause of several conflicts. Nowadays, the conflict between the Christian and Muslim societies, and the prejudices that each culture has passed on about the other, are facts that affect the political and economic world daily (macro level), and which affects the micro and mesosocial levels and personal relationships between members and supporters of these cultures and religions, as well as the social integration levels.

On the other hand, movies have become a big attitude intensifier in society over the last century, that is why the message used is influencing the society.

This study consists of the discourse analysis about the own and the other religion in a hundred films of the Christian and Muslim cinematographic industry, by the codification of the main ideas and the broadcasted attitudes promoted by each film. The objective of the study is to establish a theoretical structure of the discourse and an identification of the main messages transmitted to open the possibility of creating in the future an intercultural integration program based on the films.

Keywords: Religion, cinema, conflict, social psychology, Christianity, Muslims, Islam, fundamentalism, intergroup relations, mass media culture, film, interculturalism,, integration.

2 INTRODUCCIÓN

2.1 Planteamiento

Teniendo en cuenta que actualmente el cine es uno de los medios de difusión cultural más representativos a escala mundial, ¿cómo se retratan a través de él las sociedades cristiana-occidental y musulmana a sí mismas, y cómo retratan a la otra, tomando la religión como punto de referencia?

La hipótesis general que surge ante esta pregunta es que ambas sociedades ofrecen a través del cine una visión, en la que se es muy tolerante con la propia cultura (endogrupo) y la propia religión, la cual se ensalza, y se difunden numerosos prejuicios hacia la otra cultura (exogrupo).

No obstante, y al margen de que ésta sea la idea principal, se parte también de la idea previa de que la visión y el discurso ofrecido han ido cambiando a lo largo de las décadas, y varían

según la industria cinematográfica. De acuerdo con la idea de Gubern (1973), la industria americana, con mayor tendencia al cine comercial de entretenimiento, frivoliza con frecuencia el conflicto ofreciendo una visión que carece de autocrítica, y que sitúa a aquél con el que tiene discrepancias políticas como “el malo”, en un sentido absolutista. La industria europea y la musulmana, por contra, están dotadas de un contenido más social, por lo que su discurso es por un lado más autoreflexivo, y por otro, más centrado en cómo se vive en los niveles micro y mesosocial la percepción de la propia religión, y la percepción de la otra.

Para llevar a cabo el estudio, se cuenta con la siguiente hipótesis operativa: Si se selecciona una cantidad amplia de películas procedentes de las industrias americana y europea (cristiano-occidental) y musulmana, entonces se podrá realizar un análisis del discurso que permitirá detallar cómo cada uno de estos mundos se define a sí mismo de forma tolerante y autocomplaciente, y cómo define al otro con prejuicios y crítica, tomando la religión como punto de referencia.

De forma complementaria, se desglosará la estructura longitudinal, y la evolución que en función de la época ha seguido el cine.

2.2 Antecedentes teóricos

Para facilitar su lectura y comprensión, esta revisión se halla estructurada de forma que en cada uno de los puntos que se proponen a continuación se detalla cada uno de los temas y antecedentes más importantes que dan forma previa al estudio.

2.2.1 El aprendizaje social a través del cine

2.2.1.1 El aprendizaje social

Para realizar este estudio, se ha considerado fundamental el papel que desempeñan el aprendizaje y el refuerzo o cambio de actitudes. Al hablar tanto del aprendizaje y la interiorización del sentimiento religioso (del que se hablará más tarde), como de la importancia de la difusión de los mensajes en la cultura de masas (centrado en este estudio en la industria cinematográfica), una de las teorías que dan sentido y forma al contexto que lo envuelve es la del aprendizaje social. Bandura (1987) propone un paradigma de aprendizaje social por modelado, en el que dice que al observar las acciones y las conductas de los demás, nos hacemos una idea de cómo se llevan a cabo las conductas nuevas, y así, más tarde, la

información codificada nos sirve como guía de la acción. Dicho proceso se produce y estructura en cuatro fases:

- **Fase de atención:** Se atiende a los rasgos significativos de la conducta de las personas con las que nos asociamos, por gusto o imposición. Así, según el entorno con el que un individuo interactúe más, tiene más posibilidades de desarrollar unas conductas u otras. Se considera la llegada de la televisión como un momento clave de multiplicación de modelos con los que identificarse y a los que seguir. Este hecho se puede extrapolar al cine (ya que es el elemento central de este estudio), que puede actuar de modelo, a veces incluso de forma masiva (a lo largo de la historia del cine se ha imitado e incluso impuesto el rol de personajes significativos de producciones muy famosas.) Por poner un ejemplo clásico, el modelo de hombre apasionado y elegante, pero frío, se extendió gracias al papel de Humphrey Bogart en *Casablanca* (1942).
- **Procesos de retención:** Las pautas de la conducta que se han observado se consolidan en la memoria mediante la capacidad simbólica, representadas mediante imágenes y de forma verbal. Como paso previo a la representación simbólica, se puede dar la repetición mental. La imitación inmediata no requiere un funcionamiento cognoscitivo complejo, ya que la reproducción está regida por la acción completa del modelo (cabe recordar el experimento en el que un grupo de niños ven a una mujer adulta golpear a un muñeco con un matillo, lanzarlo, darle golpes... Después se mete en una habitación a cada niño con un muñeco exactamente igual, y la conducta de la mujer-modelo se reproduce). Sin embargo, la conducta en diferido sí requiere de esta representación simbólica previamente mencionada, a veces guiada por ayudas mnemotécnicas.
- **Procesos de reproducción motora:** Después de interiorizar cognitivamente la respuesta, se produce la función ejecutiva. Una vez asimiladas, pueden mejorarse mediante modelos o procesos auto-correctivos.
- **Procesos motivacionales:** Este proceso es transversal a los anteriores, ya que el modelado y ejecución de una conducta requiere una motivación que justifique su práctica.

El proceso del aprendizaje por modelado es circular, ya que la conducta o actitud se asienta con mayor facilidad si se produce un reforzamiento externo posterior, o un reforzamiento vicario (es decir, la visión de cómo otros son recompensados por ejecutar dicha conducta o actitud). El cine, como máximo exponente junto a la televisión de la cultura de masas, se ha convertido a lo largo del último siglo según Puyal (2006) en uno de los reforzadores de actitudes más importantes, asentando algunas conductas y modificando otras. Es por ello, que

el cine desempeña un papel primordial en la educación, en las actitudes, y en el establecimiento de estereotipos y prejuicios de la sociedad actual, lo cual puede repercutir en el surgimiento, permanencia o desaparición de conflictos, en función de los mensajes preponderantes a los que una sociedad se exponga.

2.2.1.2 La cultura de masas y el cine

A finales del Siglo XIX y principios del XX aparece el cine, la última gran evolución de un instrumento inventado por el hombre para difundir la cultura; un camino que había comenzado siglos atrás con la imprenta de Gutenberg. Según Gubern (1973) va a ser importante para los comienzos del cine que en el momento histórico en que aparece, las corrientes realista y romántica se sitúan en el epicentro de la creación cultural. Será el realismo, por ser más cercano a la burguesía, el que comience preponderando en las primeras obras. Sin embargo, el brote y la multiplicación de infinitas formas de entender el cine no se hizo esperar, y tan sólo unos pocos años después de su aparición se publicó la obra que dio un vuelco al concepto de cine: **Viaje a la luna (Voyage dans la lune, 1902)**, siendo la primera vez que el género de la ciencia ficción aparecía en la gran pantalla. Según Menezes (1958) los imitadores de Méliès fueron incontables, ya que éste influenció a toda una generación que encontró en el sensacionalismo la forma de cautivar a la gente. La masificación de la cultura se puede explicar desde diferentes perspectivas. La cultura de una sociedad capitalista está asociada a la expansión consumista, y se desarrolla en una contabilidad racional en términos del capital (De Souza y Miró, 2009). En la cultura, y en consecuencia en el cine, el interés por el lucro será primordial en la mayoría de productos resultantes. Este hecho va a ser la semilla para que el cine se destine en su mayoría a aquel público que más consume, situándose en una línea ideológica de retroalimentación, que refuerza aquellas direcciones culturales y actitudinales previamente acomodadas. Por tanto, el cine es el producto de una relación circular entre producción y consumo que va a despertar deseos, necesidades, costumbres, gustos, creencias... situándose en una posición central del lenguaje, la dialéctica y la retórica de la sociedad, y adquiriendo un papel determinante según Jowett y Linton (1980) como agente social, como reflector y moldeador y medio de reafirmación de sistemas de creencias y actitudes. Según Moreno y Muiño (2003) el cine puede llevar a una persona a direccionar sus actitudes de diferente modo. Se sabe que una imagen de una duración de 0,03 segundos pasa por la mente pero no es procesada por la consciencia. El conocimiento de este hecho dio lugar a la formación de mensajes subliminales en el cine en los años 50 con objetivos catárticos o publicitarios. Sin embargo, se ha demostrado que ese mismo proceso se da también si el

espectador cree que el mensaje está aunque no esté, por lo que la sugestión previa es mucho más importante que el mensaje en sí, dando lugar a un efecto placebo, y a la posibilidad de generar o transformar una actitud de manera mucho más burda y nada rebuscada.

Las actitudes hacia el grupo propio y hacia el ajeno van a reflejarse a través del discurso. Foucault (1999) va a decir que el discurso, y la forma que los sujetos tienen de manejar el lenguaje no se establecen respecto a unas predisposiciones rígidas en función del papel que adquieran los sujetos dentro de una relación social, sino que el análisis del discurso debe hacerse desde un punto alejado de la conciencia y la continuidad, siendo sus nociones fundamentales la regularidad, el azar, la discontinuidad, la dependencia y la transformación. De esta forma, se puede decir que aquellos parámetros de la cultura con los que el sujeto tiene una relación más estrecha (relación con los iguales, medios de masas, publicidad, literatura, cine...) van a poder moldear la estructura discursiva del individuo según el contexto concreto. Con perspectivas más sociológicas como la de Foucault se va a permitir el estudio de los contenidos y aspectos de la cultura que pueden modificar la psique del individuo adulto de forma más intensa que para los estructuralistas más puros, quienes como Lacan (1992) ven en la personalidad y la conducta una estructura rígida asentada en la infancia, y que define unas características muy concretas en función de los procesos y el éxito de las funciones paterna y materna recibidas en los primeros años de vida.

De acuerdo con esta perspectiva sociológica, que ve los recursos de la cultura como medio de generación y cambio de creencias y actitudes en los individuos, la facilidad para comprender una historia a través del cine hace de él según Gubern (1974) uno de los elementos de la cultura más cercanos al consumidor, puesto que la mezcla de los lenguajes verbal y no verbal ofrece al espectador un simbolismo cercano que supone una influencia directa. Esta cercanía también es conseguida gracias a la segmentación narrativa, que consigue, según Gubern (1974), que ante una historia que engancha a la persona, el cerebro no llegue a acomodarse, y tenga que adaptarse al cambio continuo de unos planos y una acción que se acortan y aceleran respectivamente, ofreciendo un clima de suspense que culmina en un final en el que se permite la relajación definitiva (lo que se conoce como técnica narrativa del salvamento en el último minuto). Este tipo de técnica puede entenderse desde las últimas corrientes del psicoanálisis. En ellas, la última fase de la constitución psicológicamente sana, o neurótica, se encontraría la formación de la identidad simbólica. Dentro de ella, el sujeto alcanza una posición sexual en la que aprende a limitar un goce legible fronterizo con el placer (Marugán, 2012). Para el psicoanálisis, este goce, análogo del placer fálico del sexo, va *in*

crescendo hasta llegar a un punto máximo (el orgasmo), tras el cual el sujeto se encuentra satisfecho, para volver a su normalidad instantes después, cuando ese goce irremediamente desciende. Lo mismo ocurre, haciendo un desplazamiento, con la técnica del salvamento en el último minuto (Gubern, 1973). Los planos se van acortando, la trama se va acelerando, hasta producirse un momento final de goce máximo. De esta forma se favorece dentro del cine que el sistema cognitivo del espectador permanezca absorto por la suma de información icónica que se le ofrece, y la conexión con las emociones del individuo. “El arte es tanto más importante cuanto más capaz es de conmover el alma” (Tarkovsky, 2000, p. 192). Esta conmoción del alma que trastoca las emociones del individuo favorece a largo plazo para Gubern (1973) la consolidación de las actitudes, o el cambio de las mismas, al partir de un punto que se sitúa más allá de lo racional.

Para Puyal (2006), el cine, como en todo acto comunicativo, engloba a un autor, un mensaje u obra y un destinatario. Al igual que en el lenguaje oral, la sintaxis se encarga de dar forma y sentido al conjunto de sonidos emitidos, adecuándolos a un referente y a un sistema establecido y transmitido culturalmente, el cine se nutre de la imagen y por tanto, en gran parte, del lenguaje no verbal, al que a veces no se da importancia que tiene, pero que desempeña un papel fundamental en la transmisión de información a través de otro tipo de sintaxis, que organiza y da sentido a la semiótica, para ser recogida por nuestro consciente o nuestro inconsciente. La organización y la interpretación de los símbolos pertenece a una parte de la identidad tan interna que a menudo no somos conscientes de sus frutos. Hall (2004) se posiciona en cuanto a la recepción del lenguaje semiótico y audiovisual. Distingue tres posiciones a través de las cuales la audiencia descodifica un mensaje:

1. El código dominante, que provoca en la audiencia puntos de vista hegemónicos ante contenidos que se muestran naturales y legítimos. Son coherentes con el sentir común y el interés general de un determinado orden social (se produce una pasivación del sujeto de interés, personalizando el orden social como un ente propio). En el espectador se obtiene el consentimiento y la conformidad.
2. La postura negociada concilia elementos de adaptación del código hegemónico y elementos de confrontación. El individuo sopesa el mensaje con las experiencias vividas y extrae conclusiones propias.
3. El espectador entiende el punto de vista ofrecido, pero descifra el mensaje de forma contraria. Suele darse en grupos contrarios o muy críticos con el sistema y el orden social.

Queda claro, por tanto, que un gran número de autores coinciden en la importancia que el cine ha desarrollado en la formación, el mantenimiento y el cambio de actitudes, por lo que la psicología social debe prestar especial atención a su impacto. Para Puyal (2006) el acto comunicativo que se da en el cine forma parte de un proceso en el cual el individuo y las sociedades tienen una tendencia a crear una imagen del mundo, bien reflejándolo o bien construyéndolo. “Los grandes autores de cine podrían ser comparados no sólo con pintores, arquitectos, músicos, sino también con pensadores. Ellos piensan con imágenes-movimiento, en lugar de conceptos” (Deleuze, 1985, p. 12). De esta forma, y a través de todo lo desglosado anteriormente, se puede llegar a la pregunta de cómo el cine influye en la sociedad en el retrato endogrupal y exogrupal de las sociedades cristiana y musulmana, al ser éste uno de los pilares de la construcción social de actitudes y creencias de nuestra era.

2.2.2 El concepto de religión, el sentimiento religioso, y su influencia en la psicología del individuo.

La Real Academia de la Lengua (2001) define religión como el conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto.

Según Berger (2004) en una cultura cada vez más globalizada, la religión sigue teniendo un papel primordial en la vida cotidiana de las personas. Defendida por unos, atacada por otros, la religión en el mundo de la globalización ha ejercido de motivación y núcleo ideológico para comprender la vida, y de razón para desarrollarse como persona. Sin embargo, también ha sido un pretexto para ejercer la violencia y cometer atrocidades en su nombre; en el nombre de una salvación y un bien relativos y subjetivos, únicamente formados por una idea preconcebida y una definición puramente cultural. Sin embargo, como todo aspecto de la cultura que se transmite a través de los procesos de socialización, es interiorizado por el individuo haciéndolo propio. “La religión no es sólo un fenómeno sociológico o histórico, sino también un importante asunto personal para un crecido número de individuos” (Jüng, 1981, p. 19).

Durante el último siglo, uno de los temas más recurrentes de debate en la psicología y la sociología de la religión ha sido su importancia y su renovación en el mundo actual. Las

posturas acerca de este hecho son diversas. En la primera mitad del mismo, la tendencia fundamental se enmarcaba en un contexto que valoraba y difundía la constante y aparentemente irremediable defunción de la religión como elemento básico en la psique del ciudadano del mundo del siglo XX. Según Cox (1993) hubo un momento (entre los años 60 y 70) en que se consideró que allí donde la religión era un elemento dominante no podía haber modernización. Le Bon (1986) iba más allá y hablaba de la destrucción de los elementos religiosos en la sociedad.

La época actual constituye uno de los momentos más críticos en los que el pensamiento humano está en vías de transformación. En la base de esta última se hallan dos factores fundamentales. El primero es la destrucción de las ciencias religiosas, políticas y sociales de las que derivan todos los elementos de nuestra civilización. El segundo, la creación de condiciones de existencia y de pensamiento nuevas, engendradas por los modernos descubrimientos de las ciencias y la industria. (Le Bon, 1986, p. 12).

Sin embargo, recientemente el discurso ha cambiado. Cox (1993) dirá que tras el paso de las décadas se ha demostrado que hubo una crisis religiosa, pero actualmente la religión ha vuelto a estar enraizada en los lugares más industrializados. Un gran ejemplo de ello puede ser Japón, el país quizá más moderno e industrializado del mundo, y con una profunda tradición religiosa. En relación con esto, aunque a menudo se pretende hablar de un mundo actual secularizado, los datos empíricos demuestran que esto está muy lejos de la realidad. El mundo a nivel global sigue siendo tan religioso como lo ha sido siempre. Donde los datos sí reflejan una aguda secularización- y un destacado descenso en las actividades religiosas- y en las creencias de la gente joven es en la Europa Central. Es, para Berger (2004) un sesgo endogrupal o geográfico, que con frecuencia lleva a situar a Europa y Estados Unidos como el corazón del mundo, el que provoca que se caiga en esta visión errónea de un mundo moderno secularizado. La realidad, según la Teoría del Último Aliento de Berger (1993), es que a lo largo de la segunda mitad del Siglo XX han surgido movimientos de revitalización de la religión, que ha crecido en número de adeptos por Asia, Latinoamérica, África... Sin embargo, Europa es la excepción, y es allí donde la secularización de la población ha resultado progresivamente más notoria. En el mundo político, la religión ha renovado su influencia y su forma de llevarla a cabo, y sigue estando muy presente en los gobiernos que mueven el mundo. Según Shah y Duffy (2006) numerosos grupos políticos han acogido las ideas de aquellos que sitúan la religión y la fe por encima de todo. La publicación de unas

caricaturas de Mahoma en Dinamarca generó la rebelión de numerosos países musulmanes hacia Occidente. Victorias como la de Hamas en Palestina, los talibán en Afganistán (musulmanes) o la influencia de los evangelistas en el gobierno de Estados Unidos (cristianos) demuestran la importancia de la religión en la política moderna. La situación, por tanto, ha variado enormemente desde los años 60, cuando según Shah y Duffy (2006) la revista Time emulaba a Nietzsche lanzando la pregunta: ¿Dios ha muerto?

El periodo en que la modernización económica y política ha sido más intensa, es decir, los últimos 30 o 40 años, ha sido testigo del aumento de la fe en todo el mundo. Las mayores religiones se han expandido a un ritmo que supera el crecimiento de la población global. Considérense las dos fes cristianas, el catolicismo y el protestantismo, y las otras dos mayores religiones, el Islam y el hinduismo. Según la Enciclopedia Cristiana Mundial, a comienzos de 1900 apenas un 50% de la población eran católicos, protestantes, musulmanes o hindúes. A principios del siglo XXI, casi el 64% pertenecía a estos cuatro grupos religiosos, y la proporción podría estar próxima al 70% para el año 2025. (Shah y Duffy, 2006, p. 25).

Se puede decir, atendiendo a estos hechos y previsiones, que la religión vuelve a ser a día de hoy, uno de los pilares básicos que mueven y empujan a obrar de una u otra forma a la sociedad contemporánea.

Como se ha anticipado previamente, aun tomando la religión como una construcción social, es fundamental la parte individual que lleva al sujeto a asumir una doctrina y a incluirse en una masa homogénea que se sitúa en torno a ella. Por ello, un concepto esencial es el de sentimiento religioso.

El sentimiento religioso tiene unas características muy simples: adoración a un ser al que se supone superior, temor al poder que se le atribuye, sumisión ciega a sus mandamientos, imposibilidad de discutir sus dogmas, deseo de difundirlos, tendencia a considerar como enemigos a todos los que rechazan el admitirlos...” (Le Bon, 1986, p. 58).

El dogma constituye una expresión del alma más completa que una teoría científica, pues esta última sólo es formulada por la conciencia. Una teoría científica pronto es superada por otra; el dogma perdura siglos incontables. El Hombre-Dios que sufre

tiene, por lo menos, cinco mil años; y la Trinidad acaso sea aún más vieja. (Jüing, 1981, p. 79).

El sentimiento religioso individualizado alimenta y se retroalimenta de la cultura y las normas morales de una masa, y como cualquier otro sentimiento o creencia, está sujeto a las variabilidades que desencadene el contexto en el que el sujeto se halla inmerso. Por ello, al ser la religión un elemento de identificación endogrupal con una masa, la inclusión de un individuo en ella puede llevar a éste a caer en numerosos procesos propios de las masas. Le Bon (1986) dirá que las opiniones y los sentimientos de las masas son móviles, como se han encargado de demostrar situaciones tanto reales como experimentales a lo largo de la historia, y están sujetas a la sugestión y el contagio esporádico. Así, hablando de religiones, una persona previamente laica, introducida en un nuevo contexto fundamentalista, podría integrar, desarrollar y poner en práctica los aspectos religiosos del nuevo contexto haciéndolos propios, e incluso recuperar su “personalidad laica” tras un nuevo cambio de contexto. Este hecho se produce por la enorme presión e influencia que sobre la persona puede ejercer un contexto (más o menos coercitivo), que puede transformar en obsesión determinados preceptos de su homogeneidad. “Una idea obsesiva puede crecer al ritmo de un verdadero carcinoma” (Jüing, 1981, p. 31).

En una masa, la personalidad individual tiende a diluirse en el sentimiento grupal, por lo que es relativamente frecuente que se produzcan procesos de polarización, orientándose las ideas y creencias hacia polos y direcciones concretas (en ocasiones, opuestas). Según la tesis de Stoner (1962) la norma general es robustecer y hacer más extrema la creencia del grupo dominante. Además, el individuo, al estar sometido al pensamiento grupal, puede llevar a cabo acciones que jamás habría llevado por sí solo, o legitimar actos que su racionalidad habría frenado de no encontrarse respaldado por el endogrupo (por ejemplo la Inquisición, o las torturas en nombre de la religión).

El individuo integrado en una masa adquiere, por el mero hecho del número, un sentimiento de potencia invencible que le permite ceder a instintos que, por sí solo, habría frenado forzosamente. La masa al ser anónima y, en consecuencia irresponsable, hace que desaparezca el sentimiento de responsabilidad que detiene siempre a los individuos. (Le Bon, 1986, p. 31).

Resulta, por tanto, pertinente el decir que todo lo que envuelve el sentimiento religioso es la aceptación, modificación y adecuación individual de una construcción social que se afianza en los procesos y sentimientos grupales y en la difusión de la cultura.

“La gran mayoría de las religiones ha reglamentado los lazos de piedad intramundana. Pero, cuanto más interior y absoluto se ha entendido el objetivo de la salvación, tanto más evidente se ha considerado que al creyente ha de importarle más el salvador, el profeta, el sacerdote, el confesor, y el hermano en la fe que el parentesco natural y la comunidad matrimonial” (Weber, 1983, p. 442).

En relación con esto, Yela, Ayllón, Calderón, Fernández, Piñuela y Saiz (2013) ofrece una descripción de las funciones positivas y negativas que la religión tiene en la sociedad del Siglo XXI. Por un lado, en cuanto a los apartados positivos, ofrece un sentido a la vida y a la muerte, respondiendo a las preguntas más profundas del hombre sobre el sentido de su existencia, y proporcionando una esperanza ante la propia vida, y ante la pérdida de seres queridos; ofrece unos ritos sociales para la integración en grupo, cubre necesidades de seguridad reales o percibidas, y aporta un papel de peso en actividades sociales y humanitarias de apoyo a personas desfavorecidas, excluidas, o simplemente necesitadas en un momento dado.

La necesidad de salvación, cultivada conscientemente como contenido de una religiosidad, ha surgido siempre y en todas partes como resultado del intento de una específica racionalización práctica de las realidades de la vida; solo que la claridad de esta interdependencia se ha decantado con más o menos intensidad. Dicho en otros términos: es el resultado de la pretensión de que el acontecer del mundo, al menos en la medida en que roza los intereses de los hombres, es un proceso con sentido (Weber, 1983, p. 461).

En cuanto a lo negativo, las religiones suponen la asunción de normas que no siempre se ajustan a la voluntad del individuo, pudiendo actuar el dogma de fuente de coacción. Además, facilitan el control de unos pocos hacia la masa, dificultan las relaciones interculturales al achacarse estas a razones divinas a veces incompatibles, o catalogadas como tal, contribuyen a la sumisión, y al pensamiento de que un orden determinado es fruto de la voluntad de Dios, promueven la dicotomización de la realidad entre la moral absoluta (el bien) y el pecado (el mal), y puede actuar como motor de prejuicios ante grupos externos. Dentro de los aspectos negativos, y relacionando esto último con los procesos grupales, con la forma de actuación del

individuo en la masa, y con los procesos de polarización definidos previamente, puede encontrarse la realidad de que determinados contextos son favorables al surgimiento de fundamentalismos. Según Casanova (2004), los fundamentalismos o integristas, definidos como la defensa de la inalterabilidad de las doctrinas, son más lógicos desde un punto de vista sociopolítico en aquellos lugares que se ven forzados a renunciar a parte de su cultura, a favor de otra dominante externa. Garaudy (1991) expone que su máxima característica es creer que se posee una verdad absoluta e intentar imponerla. Para Yela, Ayllón, Calderón, Fernández, Piñuela y Saiz (2013) entre sus consecuencias se encuentran las represiones psicológica y física, el control absoluto del individuo (que construye su identidad a partir de la religión), la intolerancia y el prejuicio contra todo aquel que se oponga a la doctrina, el sexismo, el desprecio por los derechos humanos, la justificación de la violencia como medio para asegurarse la vida eterna, y los atentados contra los denominados infieles (en algunos casos suicidas).

“¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que ha hecho.” (De Unamuno, 1979, p. 123).

2.2.3 El mundo cristiano-occidental y el mundo islámico en la actualidad.

2.2.3.1 El mundo cristiano-occidental.

En el mundo cristiano, durante los últimos dos siglos, el elemento en torno al cual se ha reconstruido la identidad y la autopercepción de los individuos, y con ello la identidad y la percepción social, es el trabajo. Conviene aquí en relación con esto hacer una distinción entre católicos y protestantes. Durante el desarrollo industrial en el mundo occidental cristiano en el siglo XIX, un hecho que llama la atención es la creación de un mercado más amplio y moderno en aquellos lugares en los que las ramas religiosas mayoritarias son las protestantes. Los católicos por el contrario, tendían a un estilo de vida y una visión del mundo laboral más conservadora y menos reformista.

Por el lado protestante se utiliza esta concepción para criticar los ideales ascéticos de la vida católica, a lo que contestan los católicos con el reproche de “materialismo”, que sería la consecuencia de la laicización de todo el repertorio vital llevada a cabo por el protestantismo. (Weber, 1969, p. 33).

Para Weber (1969) será por tanto la rama protestante la que cree una nueva concepción del trabajo, en la que todo sujeto puede embarcarse en el mundo de las oportunidades, regido por la selección económica de los sujetos. Será el progreso económico de las clases burguesas capitalistas norteamericanas el que lleve a la implantación de un modelo de mercado moderno en Europa, expandiéndose de norte a sur, y afianzándose tras la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, el capitalismo, sustentado en la expansión constante de los beneficios, es un sistema satisfactorio hasta el momento en que la expansión se ve ahogada por unos límites lógicos dado que el dinero es una representación simbólica de unos recursos que no son infinitos. En estos momentos, el sistema se ve necesitado o bien de la expansión a otros mercados (esto se relacionará con la entrada al capitalismo y al mercado global de los países árabes del petróleo y de una de las bases del conflicto entre los mundos occidental e islámico), o bien de una crisis del mercado que tendrá que reinventarse para generar nuevas vías de crecimiento.

Uno de los cambios del mundo moderno respecto a la religión es que mientras que antiguamente el mercado se adaptaba a las creencias religiosas, hoy en día son las creencias las que se adaptan a los prolegómenos del capitalismo. Uno de los aspectos en los que las religiones cristianas se han adaptado al sistema capitalista liberal es la aceptación de los préstamos con interés, que como describe Weber (1969) hasta la llegada del capitalismo, de entre las principales religiones mundiales, sólo eran aceptados por la comunidad judía, algo que fomentó la formación del estereotipo del judío usurero. Si se analiza este hecho, se puede comprobar cómo en diversos países en los que se llevaron a cabo revoluciones islámicas, los bancos fueron tomados por el Estado, y los préstamos con interés fueron prohibidos por contradecir una norma del Corán.

Dentro del cristianismo, las sucesivas reformas son las que han ido dando pie paulatinamente a una aceptación del mundo capitalista, siendo la rama calvinista la primera en aceptar sus técnicas y su filosofía. Sin embargo, el calvinismo, en un principio, se mostraba como una corriente férrea. El individuo llevaba a cabo su vida como un todo, en el que debía satisfacer a Dios. Para ello, dice Weber (1969) que debía poner orden a su conducta y terminar con el goce despreocupado de la espontaneidad vital. El pietismo, movimiento surgido en Leipzig de la mano de Spener, e importado a los Países Bajos, orienta la religión por las vías del goce mundano, apartándolo del ascetismo sobrio. Así, se creó un nuevo modelo de protestante, ya no tan preocupado por racionalizar sus afectos y deseos. Este nuevo sentimentalismo trajo consigo una reforma en la ética y la moral racionalista, empezando a conformarse lo que sería la ética capitalista. Las ideas calvinistas que legitiman y en las que se sostiene el capitalismo

según García-Alonso (2008) son las siguientes: “la gloria se aumenta por el obrar”, “el trabajo es un medio para comer a través de la riqueza obtenida; quien tenga riqueza suficiente no está obligado a trabajar”, “la vida de quien carece de profesión, carece de la metodización que exige el modo ascético de vida”, “como la profesión es una llamada de Dios, cuando un cristiano ve una posibilidad de lucro, es porque Dios lo ha dispuesto así”, “la riqueza es aceptada en un principio como medio de honrar a Dios (colaborar con las disposiciones eclesiásticas)”. Así, con estas premisas, se empieza a transformar la educación burguesa, que se situará en un punto de vista económico en Inglaterra, los países del centro de Europa, y los países anglosajones. El postulado de Calvino de que el pueblo sólo obedece a Dios cuando vive en la pobreza, transformado en Holanda por el de que el hombre sólo trabaja cuando la necesidad le impulsa a hacerlo, condujo a construir la teoría capitalista del salario bajo.

Así, como se ha explicado, en un mundo que avanzaba hacia el modelo capitalista e industrializado, en el que el cristianismo ha adaptado poco a poco su código moral a las exigencias del modelo económico, político y social dominante en el mundo occidental, el calvinismo fue la primera rama cristiana en legitimar dicho modelo. “El calvinismo pone al individuo a solas consigo mismo en cuestiones religiosas. Ahí radica la fuente del carácter utilitarista de la ética calvinista y de los más característicos aspectos de la concepción profesional del calvinismo” (Weber, 1969, p. 133).

Como ya se ha adelantado previamente, hay una realidad europea que transcurre por un camino diferente al del resto del globo. Según Berger (1993) en el norte y occidente de Europa, desde la Revolución Industrial, y especialmente desde la Segunda Guerra Mundial, la secularización ha ido implantándose paulatinamente en la sociedad. Sin embargo, en los países del sur (Italia, España, Grecia o Portugal) el proceso ha sido más repentino, ya que se ha dado vertiginosamente cuando estos países han entrado en una economía de mercado capitalista occidental plena (mediados de los setenta). Un caso que pone esto de manifiesto es el del Opus Dei, creado en España, y que apoyaba al régimen de Franco y al aislamiento de la economía mundial en un inicio, y que tras la llegada de la democracia cambió radicalmente de discurso económico (que no religioso), convirtiéndose en uno de los movimientos con mayor influencia para que España se orientase hacia la economía de mercado en las décadas de los sesenta y los setenta.

Lo que sí es cierto, es que dentro del cristianismo se ha producido un cambio en las últimas décadas. El mundo moderno ha traído la multiplicidad religiosa. Las ramas protestantes han

crecido, y aunque el catolicismo sigue siendo la rama con más seguimiento del cristianismo, ve como las otras opciones cristianas mayoritarias se le acercan cada vez más. Las nuevas direcciones de las ramas protestantes manifiestan en gran medida lo que Weber (1969) llamaba la ética protestante, y estos valores, expandidos desde Estados Unidos, han dado lugar a la implantación del espíritu del capitalismo en el mundo occidental. Además de Estados Unidos, otro ejemplo de sociedades en las que el sentimiento religioso ha renacido, son las de los países del este de Europa. Según Casanova (2004) este hecho se debe a que el vacío que había quedado en los países de la Europa del este por la prohibición de la fe, fue saciado a partir de la caída del Telón De Acero con un regreso a las iglesias nacionales de estos países. Se puede decir que el caso de la influencia del cine de Hollywood es el mismo. Su prohibición hasta 1991 hizo que su expansión y su influencia a partir de este momento fuesen especialmente destacables. Podría compararse este regreso masivo con la represión freudiana: un deseo prohibido y reprimido (en este caso, la manifestación de la fe, o el consumo de cine americano) puede convertirse en obsesión, y si éste es más adelante legitimado pueden darse circunstancias de necesidad de saciar lo que no se tuvo. En toda la línea analizada de películas procedentes de países del este (Kieslowski, Tarkovski, Tanovic...) se pueden observar alusiones a la obsesión religiosa de los personajes, fruto de la prohibición que en sus naciones imperaba. En las últimas tres décadas, el tratamiento de la religión en Europa ha sido otro de los factores de la globalización y el universalismo europeo, si bien este sentimiento pretendido por organismos como la Unión Europea no ha llegado a afianzarse en la población. Resumiendo, la religión cristiana vive un buen momento, y gana adeptos a la par que crece la expansión de sus dogmas más minoritarios, a excepción de Europa, donde sufre una crisis sin precedentes, inexistente en el resto del mundo, y que afecta a la doctrina católica al haber sido la históricamente mayoritaria en esta zona geográfica.

2.2.3.2 El mundo musulmán

El Islam también ha tenido un potente crecimiento en la segunda mitad del siglo XX. En una sociedad en la que la religión siempre ha sido importante, las revoluciones sucesivas en diferentes países han llevado a un renacimiento islámico, en muchos casos situado en movimientos fundamentalistas. En sus vertientes más moderadas, el renacimiento islámico representa una alternativa a la cultura global cristiana emergente, y que supone una desaparición del sentimiento religioso clásico, y una adecuación de la moral a la economía y al mercado. Sin embargo, la violencia de los grupos fundamentalistas ha llevado a una visión distorsionada del islamismo en Occidente, que ve este renacer como una amenaza, ahondando

en un conflicto que para Berger (2004) desde Estados Unidos se afrontará bajo el lema de “o ellos o nosotros”.

Para entender la situación del Islam actual hay que remontarse a la mitad del siglo XX. Con numerosos países situados bajo el protectorado y el mando de potencias occidentales, empieza a surgir un movimiento liderado por intelectuales islamistas que consideran al infiel (centralizado en la figura del cristiano occidental) el enemigo. A partir de los años 60 comienzan a producirse revueltas, pero será en 1973 cuando tras la guerra árabe-israelí, ganada por los magnates árabes del petróleo se dé el punto de inicio de la era islamista según Kepel (2000). No obstante, antes ya se habían dado precedentes, como la fundación de los Hermanos Musulmanes (1928), su posterior prohibición (1954), y su liberación (1971), la declaración del Estado de Pakistán (1947) o la independencia de Malasia (1957). Tras la victoria árabe, se restringió la oferta de hidrocarburos, lo que provocó un movimiento al alza del precio del petróleo, y conllevó a su vez según Kepel (2000) una migración masiva a los países del petróleo, que acabó con el desempleo entre los diplomados, pero que aumentó la desigualdad social en los países musulmanes. Aunque en 1975 estalló la guerra en Líbano, la que terminaría por involucrar a la sociedad islámica en una verdadera crisis sería la Revolución Iraní (1979), con el ascenso al poder de Jomeini, en detrimento del Sha, aliado de Estados Unidos. Cuando un año después estalló la guerra entre Irán e Irak, Estados Unidos apoyó al Irak de Sadam Hussein. Ese mismo año, en 1980, se empieza a dar un movimiento yihadista en el Afganistán ocupado por el Ejército Rojo. A pesar de que Jomeini, desde Irán, proclamaba el odio contra occidente en general, y los americanos en concreto, la ocupación afgana hizo que en este país, la Yihad se focalizase contra los soviéticos, por lo que contó con el beneplácito y el apoyo de Estados Unidos, cuyo gobierno consideraba que los movimientos yihadistas estaban controlados, y que no existía peligro alguno en su progresiva radicalización. Dice Kepel (2000) que dentro de la yihad afgana había grupos muy diversos, cuyo nexo de unión era el rechazo al régimen comunista por el intento de eliminación de la religión, y de deculturización emprendido por éste, lo cual confluyó en una exaltación de la religión por parte de la sociedad, que dio su apoyo mayoritario a los yihadistas islamistas para que fueran estos quienes lideraran la rebelión. Se crearon las *madrassas* (escuelas para educar para la Yihad), algo que explica que una década más tarde, cuando estos jóvenes fueron adultos, surgieran el movimiento Talibán en Afganistán y los militantes sunitas extremistas paquistaníes. Una vez caído el imperio soviético, los americanos ya no tenían razones para apoyar a los Talibán. Los yihadistas comenzaron entonces a proclamarse contra la economía

petrolera árabe, y se nacionalizaron los bancos en diversos países (Irán, Pakistán, Sudán...) ya que como se ha explicado en el apartado anterior, la usura está prohibida por el Corán. Los años siguientes serían para Kepel (2000) unos años de cambio constante en el mundo islámico con la proclamación de la República Islámica del Líbano (1982) y su posterior ocupación israelí hasta 1983, los disturbios en la Gran Mezquita, que dejaron centenares de muertos, la creación en 1987 de Hamas para combatir la ocupación del pueblo israelí en Palestina, el asesinato en 1987 del dictador pakistaní Zia, la revuelta de Argelia en 1988, donde los islamistas se hicieron con el poder, después de que décadas atrás el Frente de Liberación Nacional hubiera proclamado la liberación del país en el nombre de Alá, y el golpe de Estado islamista de Sudán.

Todo cambiará con la retirada del Ejército Rojo de Afganistán y la caída del Muro de Berlín en 1989. La Yihad empezó a ser vista como una amenaza en el mundo occidental, y Estados Unidos retiró su apoyo a los yihadistas, oponiéndose a Irak en la Guerra del Golfo (1990-1991) y atacándolo directamente en 1991 con el apoyo de Arabia Saudí. Así, la comunidad islámica se dividió en diferentes países como Jordania, Afganistán, Pakistán... entre pro irakíes antioccidentales, y partidarios de Arabia Saudí y la apertura del mundo musulmán al mercado occidental.

A lo largo de las décadas de los 90, se producen sucesivos cambios de gobierno en países como Argelia, Indonesia, Irán, Turquía... con una mayor apertura a los acuerdos con la clase media laica. No será así, sin embargo, en países como Afganistán, Pakistán, Yemen, Irak, o Sudán. Otro momento determinante, es la Guerra de los Bosnia (1992). Según Kepel (2000), una parte del movimiento islamista siempre ha hablado de recuperar los territorios de los que el Islam ha sido expulsado en el pasado (Andalucía, Bosnia, Chechenia...) La Guerra de Bosnia fue vista como la posibilidad de entrar en Europa, y recuperar un territorio que se tenía olvidado. Sin embargo, a pesar de que en Bosnia hay una mayoría musulmana, herencia de su antigua pertenencia al Imperio Otomano, el yihadismo no triunfó, y acabó por imponerse un Estado de Derecho Civil. La guerra en Egipto (1995) y la definitiva llegada al poder de los talibán en Afganistán (1996) junto con el hecho de que había ya toda una gran generación que había sido desde la infancia sometida al mensaje integrista propagado en las madrassas confluyó en una ola de violencia para la liberación, dando lugar a los atentados del World Trade Center (1993), los de París (1995), y los ataques del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, que según Carbonell (2008) supone un antes y un después, ya que a partir de ese momento el movimiento yihadista perdió gran parte del apoyo que tenía de las clases

medias (no así de los gobiernos) en numerosos países musulmanes (algo que se acentuó con los atentados de Madrid en 2004, y de Londres en 2005), y cambió la concepción de guerra, ya que el formato de guerra proclamada por Estados Unidos contra las células de Al Qaeda rompe los tratados internacionales acordados tras la Segunda Guerra Mundial.

La situación, por tanto, ha dado un vuelco. Carbonell (2008) ha considerado que en Estados Unidos se ha dado lo que Bauman (2007) llama mercantilización del miedo. En la actualidad, esta pérdida de apoyo de las clases medias ha dado lugar a la promulgación académica y periodística de que el islamismo radical se erosiona poco a poco dirigiéndose a su fin. Así, Kepel (2011) dice que el fundamentalismo musulmán ya no logra imponer su retórica, y que pierde la partida irremediabilmente ante la democracia, Roy (2011) opina que el mundo islámico empieza a observar que sólo existen dos realidades: la democracia y la dictadura (algo que podría ser criticado como la visión dicotómica universalista de un autor occidental), o Díaz-Salazar (2011) quien habla de una población que cada vez está más en desacuerdo con las políticas acerca de la religión, la mujer... de los países musulmanes. Por el contrario, Valenzuela (2011) dice que la reislamización de las últimas décadas ha funcionado, y que se ha conseguido unir conceptos como laicismo con vicio o inmoralidad entre la población. Es, por tanto, una sensación general que el pueblo islámico no apoya ya en gran medida el integrismo. Sin embargo, según Nair (2012), la caída de Mubarak en Egipto, y la llegada al poder de los islamistas, ha roto el gran apoyo de Occidente en el mundo islámico, lo cual deja un futuro incierto, como se está pudiendo comprobar con los últimos conflictos en Sudán, Siria o Irak. Que gran parte del pueblo busca una apertura de sus derechos dentro de la fe y del dogma del Islam parece una realidad, pero que el poder lo siguen acaparando los integristas en determinados países es un hecho en un mundo que lleva décadas de cambios constantes, y al que todavía parece quedarle un tiempo de transición para que la sociedad defina unas líneas gubernamentales que permitan asentar una directriz social, política y económica.

2.2.4 El conflicto entre los mundos cristiano-occidental y musulmán.

2.2.4.1 El conflicto

“Un conflicto es una situación en la que dos o más instancias se perciben o expresan como incompatibles, o son catalogadas como tal por un observador exterior” (Moreno, 1991 a, p. 31). El conflicto ha sido observado desde diferentes tradiciones a lo largo de la historia. Dahrendorf (1966) realizó una división dicotómica de la posición ante el conflicto entre dos

corrientes: una que observa el conflicto como oportunidad y necesidad constante (tradicción del conflicto), y una más conservadora en apariencia (tradicción del consenso o funcionalista). La tradición del consenso se sustenta según la sistematización de Dahrendorf en las tesis de estabilidad, equilibrio y funcionalismo, siendo la sociedad un continuo, con un orden establecido que avanza a base de pequeños cambios. Entre sus grandes soportes, Parsons (1951 y 1961) postula que lo que en una sociedad se normatiza se convierte en hábito. Además, recoge el conflicto como una anomalía, que supone un proceso de transición para recuperar posteriormente el equilibrio. Su discípulo Merton (1964) aporta la definición de anomia como la diferencia entre aquello que tenemos y aquello que deseamos, dando lugar a cinco posibles modos de adaptación: conformidad (aceptando las metas socialmente aceptadas, y los medios otorgados para lograrlas), innovación (aceptando las metas, pero no los medios), ritualismo (aceptando y siguiendo los medios por educación, rutina y costumbre, aunque las metas no estén claras o no interesen personalmente), rechazo (no seguimiento de medios ni de búsqueda de las metas definidas), y rebelión (similar al rechazo, pero sustituyendo los medios y las metas por otros nuevos). Podría situarse dentro del ritualismo definido por Merton a todos aquellos individuos que de forma consciente sitúan la adaptación y la aceptación de los iguales, sin plantearse las metas ni los medios que su sociedad les propone. De esta forma, numerosos individuos pueden no compartir los medios ni las metas de su sociedad de pertenencia, y sin embargo seguir los medios establecidos en la forma de llevar el conflicto y de tratar al exogrupo por el mero hecho de que es lo “normal”, y que, como dice Coser (1961), refuerza la cohesión con los miembros del propio grupo, satisfaciendo la necesidad afectiva de relación e inclusión.

Como se verá más adelante, una parte representativa del cine y de la cultura van a hacer hincapié en la crítica a este ritualismo establecido en las sociedades en el tratamiento dado al exogrupo, focalizándola a menudo en la función ejecutiva de los ejércitos, y de los abusos a presos que pasan a ser tratados como objetos.

Por otro lado, dentro de la tradición del conflicto se encuentran las líneas más modernas, en las que el conflicto es definido como una oportunidad de cambiar la sociedad para bien, y en la que el componente subjetivo, tan propio de la postmodernidad, rige sobre cualquier tipo de objetividad abstracta, caída en desgracia por su innegable falta de soporte científico empírico. La tradición del conflicto define una sociedad que se mantiene por la coacción que unos ejercen sobre otros, y debido a ello, el conflicto es una oportunidad al cambio, que ha de darse de forma continua. El conflicto debe ser el motor social ante una ideología funcionalista que

se presenta racionalizada y legitimada desde los ámbitos más conservadores. Por tanto, para autores como Marx, Marcuse o Fromm, el conflicto es una realidad positiva que contribuye a la constante modernización de la sociedad. Sin embargo, tan importante como el surgimiento de conflictos, es la capacidad para resolverlos, ya que el hecho de que estos perduren en el tiempo, hace del conflicto una situación establecida, asentada y estándar (lo que podría definirse como el funcionalismo del conflicto), reforzando la identidad a grupos de pertenencia y la fobia a grupos externos.

La relación entre las sociedades cristiana e islámica se han encontrado en conflicto desde tiempos remotos, y el gran problema, es que al margen de algunos gobiernos pro-occidentales enriquecidos por recursos como el petróleo o el gas natural (Jordania, Arabia Saudí...) que no representan al conjunto de la población, el conflicto parece hallarse sumido en un funcionalismo conflictivo en el cual el cisma entre ambos mundos se ha normalizado, perjudicando e impidiendo la integración y la cooperación, tanto a nivel microsocial, como a nivel macrosocial y económico. Podría definirse este **funcionalismo del conflicto** como el paradigma contextual surgido cuando el conflicto se convierte en norma, cuando lo que debería ser una situación transitoria de unos grupos o generaciones concretas acaba por transmitirse de padres a hijos, cuando determinados grupos sociales necesitan el conflicto para lucrarse y dar estabilidad a unos sectores económicos (venta de armas, mercantilización del miedo...), políticos e ideológicos (prevalencia de los fundamentalismos religiosos, políticas de defensa que se sobreponen a otras más sociales...). Es decir, que nos encontramos ante un paradigma en el que el funcionalismo y la estabilidad de determinados sectores con poder e influencia en el gobierno de la sociedad se ha acomodado a la normalización del conflicto.

2.2.4.2 El conflicto desde el mundo cristiano-occidental

Respecto a este funcionalismo del conflicto, y en relación con lo que se ha dicho antes, en Estados Unidos, como líder del bloque cristiano-occidental, se da un cambio en la concepción de guerra después de los atentados del 11-S: no se lucha contra un ejército; no se sabe exactamente contra quien se está luchando, algo que se puede comparar con el denominado por Lacan (1992) discurso del amo. Según Carbonell (2008) tampoco el trato a los presos se corresponde con el patrón aceptado por la comunidad internacional (se producen torturas, ingreso de presos en cárceles ilegales, privación de los derechos fundamentales a los enemigos...). Todo esto comienza a justificarse y legitimarse con una mercantilización del miedo, y una llamada a la prevención de nuevos atentados. “Para estar más seguras, las

personas corren el riesgo de ser menos libres” (Hamilton, 1787, p. 40). Para Bauman (2007) el capital miedo se ha convertido en un ente líquido capaz de transformarse en todo tipo de recursos y estrategias de mercadotecnia. Los medios de comunicación y el *efecto primming* contribuyen a la propagación de un ideal de mundo en que el rebaño ha de ser protegido por los lobos de los pastores. Paralelamente, afirma que la semilla que germina un miedo que se expande a través de la población y contribuye según Holmes (2001) a la militarización y el sustento de la arquitectura de la economía mundial en torno a la defensa. Las armas ligeras, cuya venta se incrementa con la guerra al terror, son, según ONGs como Intermón Oxfam, las verdaderas armas de destrucción masiva, puesto que causan medio millón de muertes cada año.

Se pueden relacionar estas ideas con las guerras preventivas, y el espionaje llevado a cabo por organismos como la CIA, y sin embargo, con estas prácticas, no se ha conseguido sino agravar el conflicto, al desestabilizar todo Oriente Medio, reforzando el odio a Occidente por parte de sectores que se situaban en contra del fundamentalismo islamista. Otro de los puntos que ahondaron en el conflicto según cuenta Noam Chomsky en **Noam Chomsky: Rebel Without A Pause (2003)** es el hecho de que en 2002, el presidente Bush autorizara el espionaje a grupos religiosos aun no habiendo evidencia de que estuviesen involucrados en actividades ilícitas, relacionando de forma casi directa al Islam con el terrorismo, y metiendo el dedo en la llaga del conflicto entre el mundo islámico y el cristiano. En otro plano según Carbonell (2008) se sitúan las respuestas de los gobiernos de España y Reino Unido tras los atentados del 11 de marzo de 2004 y el 7 de julio de 2005 respectivamente, ya que en ambos casos, se organizó una investigación policial y judicial para dismantelar células terroristas y perseguir a los culpables, de forma coordinada con la inteligencia de otros países, una respuesta que nada tiene que ver con la declaración de guerra, las torturas, o el empleo de cárceles con condiciones inhumanas.

2.2.4.3 El conflicto desde el mundo musulmán

Como ya se ha adelantado previamente, el mundo musulmán ha vivido numerosas revueltas durante el último siglo. Una de las consecuencias de estas revueltas ha sido la recuperación de los integristas, y su victoria en determinados países. Los discursos de determinados intelectuales y la creación de las *madrassas* han contribuido a la recuperación de la lucha contra el infiel de parte de la sociedad. Según Elorza (2002), si el otro, ya sea el pagano del siglo VII, el bizantino, o el hombre occidental del siglo XXI, supone una amenaza para la

aspiración hegemónica musulmana, la única salida posible es la Yihad, como guerra sagrada en el nombre de Alá. De esta forma, los integristas respaldan con versos del Corán sus acciones violentas. Un ejemplo se puede encontrar en la lucha contra los dirigentes occidentales o árabes laicos, respaldada por la cita de El Corán (63, 8) que dice que “el poder pertenece a Alá, a su Enviado y a sus creyentes.” De esta forma, alguien que no sea creyente siempre será un gobernador ilegítimo. Para Elorza (2002) tanto el fundamentalismo como el integrismo coinciden en su repulsa y aversión a todo cambio. En el caso del Islam, el fundamentalismo y el integrismo repudian cualquier cambio que tenga que ver con la aplicación literal del Corán y de las tradiciones árabes milenarias. Qutb (2000) recurre a una concepción científica del mundo regido por leyes que garantizan su autonomía y su evolución a lo largo de miles de años, solo que estas leyes y esa aparente autonomía son fruto de la voluntad inequívoca de Alá. Su mensaje radica fundamentalmente en derribar todo aquel poder que proceda del hombre, y no de Alá. Una de las fórmulas que propone es la demostración de superioridad del equilibrio social alcanzado mediante la sharía (ley islámica) frente a los dos modelos políticos occidentales predominantes contemporáneos a su obra (el capitalismo y el comunismo), que para él son dos visiones del mundo inspiradas en el materialismo, alejadas del Islam y emparentadas con la injusticia, y por consiguiente erróneas. No obstante, la injusticia social permitida por el capitalismo y el comunismo queda en un segundo plano ante la secularización universal que promueven dichos sistemas, y el peligro que podrían suponer para el Islam. De esta forma, el único sistema gubernamental legítimo sería la teocracia, liderada por la palabra del imán como única autoridad posible entre los hombres. Este mensaje integrista, unido a los abusos occidentales que se produjeron en territorios musulmanes durante gran parte del siglo XX, y a la pobreza de gran parte de la población favoreció que se afianzase un mensaje de odio hacia Occidente, cerrando la otra parte del círculo del conflicto y la confrontación entre ambos mundos.

2.2.4.4 La pertenencia al grupo: su relación con el sentimiento religioso

Dentro de la psicología social del conflicto y de los grupos, diferentes autores han definido, bien de forma analítica o de forma experimental, las tendencias sociales de pertenencia, de identidad, de adscripción a un grupo... Estas tendencias son fundamentales a la hora de generar una autopercepción en relación con la religión preponderante en la sociedad propia, y también al verse reflejado en la cultura de masas. Para que este sentimiento de pertenencia se dé no es necesario que haya una vinculación fuerte inicial, pues ésta puede darse por un hecho aleatorio, como se ha explicado dentro del paradigma psicosociológico. Uno de los estudios

que más hincapié hace en esto es el de la Gruta de los Ladrones de Ocklahoma llevado a cabo en 1951. Sherif y Sherif (1975) dividieron en dos subgrupos a un grupo de niños de características similares (de clase media, de etnia blanca, sin problemas de adaptación social...) y provocaron situaciones de cooperación con su subgrupo (conseguir alimentos, construir un puente...) y de competencia directa con el exogrupo (torneos, refuerzos a los ganadores, batallas de basura...) durante la primera semana. Tras esa semana las actividades competitivas se anularon, pero la división en dos grupos, el sentimiento de pertenencia al endogrupo, y la hostilidad hacia el exogrupo se mantuvieron.

Tajfel y Turner (1979) fueron más allá, y concluyeron en la Teoría de la Identidad Social, que ni siquiera es necesario que una situación sea real para que se dé la pertenencia a un grupo. Incluso en una situación de anonimato, ausencia de beneficios personales, asignación aleatoria... los individuos actúan a favor del grupo al que se les ha asignado, pudiendo incluso llegar al conflicto.

Otros estudios experimentales, como el de Zimbardo (2009), han reforzado la idea de cómo la conducta y las actitudes interpersonales de un individuo pueden variar en función del papel que se le asigne dentro de la sociedad, o de la dirección ideológica, social, cultural o política que tome dicha sociedad. En el Experimento de la Cárcel de Stanford en 1971, llevado también al cine en **El Experimento (Das Experiment, 2001)**, aunque con un final ficticio, Zimbardo dividió aleatoriamente a un grupo de estudiantes en dos roles: carceleros y presidiarios. La obligación de los carceleros era hacer cumplir las normas a los presidiarios como fuera. El experimento tuvo que ser cortado a los seis días de su inicio, por los abusos que comenzaron a darse por parte de quienes tenían el poder.

Por tanto, si estas evidencias se dan en grupos aleatorios, ¿cómo no va a ocurrir lo mismo cuando tras la formación de los grupos hay un sentimiento de pertenencia, de país, de raza, de religión? Según Moreno (1991 b), y relacionándolo con los conflictos armados, cuando es nuestra nación, nuestra etnia, nuestro grupo religioso... el que se encuentra en un enfrentamiento o conflicto, sentimos la necesidad de colaborar en él y de ayudar a nuestro grupo de referencia, creándose un efecto por el cual los lazos con el endogrupo se estrechan, y la hostilidad hacia el exogrupo no cesa de crecer. Dado que el estudio se centra en el cine; se pueden encontrar ejemplos en el séptimo arte sobre este hecho en cintas como **La Ola (Die Welle, 2008)** o **Freedom's Fury (2006)**. En este ambiente se puede situar el conflicto entre las sociedades cristiana (preponderante en el mundo llamado Occidental) e islámica, que en

los últimos cincuenta años se ha convertido en una espiral de violencia que ha afectado a centenares de miles de civiles.

La yuxtaposición de catolicismo e Islam muestra que el problema no sólo reside en representaciones simplistas de un Islam fundamentalista uniforme, que no sabe reconocer la extraordinaria diversidad de las sociedades musulmanas pasadas y presentes. Igual de problemática y engañosa es la interpretación esencialista de un Occidente moderno, incapaz de ver la cristiandad católica como parte integral del pasado y el presente de la modernidad occidental. La mayoría de las características del islam político contemporáneo que los observadores occidentales encuentran tan censurables –incluidos los métodos terroristas y la justificación de la violencia revolucionaria como un instrumento adecuado para alcanzar el poder político- se pueden encontrar en el pasado en muchos países occidentales y en movimientos seculares modernos (Casanova, 2004, p. 89).

Uno de los puntos clave del conflicto, es que a la hora de definirse a sí mismo y de valorar al exogrupo, se parte de una perspectiva absolutista, que según Berry (1999) asume que extrapola los principios de la cultura propia para interpretar a las demás, produciéndose una disonancia o incompatibilidad cuando determinados aspectos de la otra cultura difieren en aspectos fundamentales de la propia. Situando a la religión como clave del conflicto, parece necesario partir de una pila de preguntas relacionadas y que van en la misma dirección: ¿cómo se percibe a sí mismo el mundo cristiano-occidental? ¿Cómo se percibe a sí mismo el mundo islámico? ¿Cómo se perciben el uno al otro? ¿Cómo se dan esa autopercepción, y esa percepción del otro en el cine?

3 MÉTODO

3.1 Muestra

El objeto de estudio han sido las cien películas seleccionadas. Para tomar la muestra, se hizo una investigación exhaustiva acerca de la filmografía que tuviera las siguientes temáticas:

- Autorretrato de la sociedad occidental en torno a la religión cristiana en sus diferentes ramas o vertientes.
- Autorretrato de la sociedad musulmana en torno al Islam.
- Retrato que en la sociedad occidental se hace de la sociedad musulmana y de las costumbres y valores procedentes del Islam.

- Retrato que en la sociedad musulmana se hace de la sociedad occidental y las costumbres y valores procedentes del cristianismo.
- Prácticas llevadas a cabo por las instituciones y las autoridades religiosas cristianas y musulmanas.
- Retrato de los regímenes sociopolíticos de las sociedades estudiadas.
- Conflicto social entre las sociedades occidental-cristiana y musulmana.
- Conflicto político entre las sociedades occidental-cristiana y musulmana.
- Conflicto bélico entre las sociedades occidental-cristiana y musulmana.

La filmografía que forma parte de la muestra se ha seleccionado a partir de la investigación en páginas web como Filmaffinity.com e IMDB.com, y pertenece a diferentes industrias cinematográficas de los siguientes países englobados en ambas sociedades y religiones:

- Países cristiano-occidental: Industria americana (Canadá, Estados Unidos y México) e industria europea (Alemania, Dinamarca, España, Francia, Italia, Países Bajos, Polonia, Reino Unido, Serbia, Suecia, URSS.)
- Países musulmanes: Afganistán, Arabia Saudí, Argelia, Bosnia y Herzegovina, Egipto, Irak, Irán, Líbano, Libia.

3.2 Instrumentos

El material utilizado ha sido material cinematográfico, y el método empleado ha sido análisis del discurso, por lo que los instrumentos utilizados han sido los reproductores de DVD y de formatos de vídeo físicos y digitales, y los programas de edición de video Format Factory 3.3.5, y de análisis cualitativo Atlas.ti.

3.3 Procedimiento

A través de la muestra de películas seleccionadas, se ha realizado un análisis del discurso con el objetivo de estructurar el enfoque global transmitido en relación con los temas previamente mencionados según las diferentes épocas recogiendo tanto las ideas principales de las cintas analizadas, como fragmentos concretos de las mismas en las que se recogen planteamientos, creencias o actitudes relacionados estrechamente con el contenido del estudio. Para ello, se han creado tres documentos en Atlas.ti, estructurando el contenido en tres análisis:

- a) Análisis de nacionalidad: Se han creado códigos para recoger la nacionalidad de las películas utilizadas en el estudio.

b) Análisis por época: Se han creado códigos para estructurar las películas utilizadas por décadas (salvo el de Siglo XXI, que recoge las cintas comprendidas entre 2000 y 2014).

c) Análisis por temática: Se ha recogido una amplia variedad de códigos que hacen referencia a los grandes temas que en relación con el estudio abarca cada película. A continuación se adjunta la lista de códigos agrupados en los temas centrales del estudio, así como la explicación de los contenidos que incluyen aquellos cuyo título no resulte lo suficientemente claro como para ser entendido sin una breve reseña.

I. Autopercepción grupal y social de los cristianos:

- i. **Cristianismo desde sí mismo:** Personajes cristianos que retratan su propia cultura.
- ii. **Crítica a las instituciones eclesiásticas cristianas.**
- iii. **Crítica al celibato.**
- iv. **Defensa de los valores clásicos del cristianismo:** Se defiende la virtud de la ética básica cristiana desde el respeto.
- v. **Enalzamiento acérrimo de las instituciones eclesiásticas cristianas:** Se les confiere o se les desea conferir pleno poder.
- vi. **Mandamientos de Dios como valores básicos.**
- vii. **Valores cristianos incuestionables:** Sólo la ética cristiana es la correcta.

II. Autopercepción grupal y social de los musulmanes:

- i. **Crítica a la opresión integrista:** Se refiere a la opresión social por parte del propio pueblo.
- ii. **Crítica a los regímenes integristas:** Se critica el sistema político.
- iii. **Defensa de los valores del Islam:** Se defiende la virtud de la ética básica musulmana desde el respeto.
- iv. **Sociedad islámica desde sí misma:** Personajes musulmanes que retratan su propia cultura.

III. Tratamiento de los elementos religiosos y su influencia social:

- i. **Crítica a la discriminación legitimada por la religión de la mujer.**
- ii. **Crítica a la fe ciega:** Se critica la creencia literal del dogma.
- iii. **Crítica a la incuestionabilidad de los valores religiosos:** Se critica la absolutización de los valores religiosos profesados por ambas culturas.
- iv. **Crítica a la mercantilización de la religión:** Se critica la venta de imagen, la venta de los valores, la adaptación de la religión al capitalismo en detrimento de algunos de sus valores ético-morales...
- v. **Crítica a la negación y prohibición de los placeres mundanos.**

- vi. **Crítica a la negación del descanso eterno a quienes se suicidan.**
 - vii. **Crítica a la privación de libertad individual.**
 - viii. **Crítica a las torturas permitidas y legitimadas por los organismos religiosos.**
 - ix. **Crítica a los conflictos humanos por asuntos religiosos.**
 - x. **Crítica al aburguesamiento de los líderes religiosos:** Se critica el afán por vivir bien en detrimento del de ayudar y sacrificarse por el pueblo.
 - xi. **Crítica al achacar los problemas personales a un ser superior:** Se critica a aquellos que se resignan ante sus problemas por su procedencia divina.
 - xii. **Crítica al no creyente/practicante de otra religión:** Se critica a quien no profesa una determinada religión.
 - xiii. **Crítica a la influencia de la religión en los gobiernos.**
 - xiv. **Crítica a la pleitesía a un dios en la vida humana:** Se critica que las acciones se supediten más a la supuesta voluntad y ética de un ser divino que a la propia.
 - xv. **Defensa de una religión cercana al pueblo:** Se defiende una práctica religiosa destinada a la ayuda del pueblo y a su bienestar, más que a la mística.
 - xvi. **Defensa del relativismo cultural.**
 - xvii. **Defensa incuestionable de los valores familiares dictados por la religión:** Sólo los valores familiares difundidos por el dogma son adecuados y válidos.
 - xviii. **Enalzamiento de la importancia de la fe.**
 - xix. **Enalzamiento de los valores religiosos como medio para la paz personal.**
 - xx. **La religión y el dogma se adaptan a las necesidades de quienes la profesan:** Los altos mandos seculares adaptan el dogma a su voluntad.
 - xxi. **Religión como vencimiento del miedo a la muerte.**
 - xxii. **Religión y fe como salvación:** La práctica de la religión es necesaria para la paz y la salvación eternas.
 - xxiii. **Ser superior vengativo:** Dios/Alá es vengativo si el individuo no se humilla y somete a su voluntad.
 - xxiv. **Sólo Dios/Alá sabe qué va a ocurrir.**
 - xxv. **Todo se consigue mediante la fe.**
 - xxvi. **Visión positiva de los religiosos humildes:** Se alaba el papel de sacerdotes, curas, imanes... dedicados al pueblo.
- IV. Conflicto entre ambos mundos (aspectos generales):
- i. **Conflicto político-bélico entre los dos mundos:** Se refiere al conflicto a nivel macrosocial.

- ii. **Conflicto social entre los dos mundos:** Se refiere al conflicto a nivel microsocioal.
 - iii. **Conservación de la cultura propia en el mundo ajeno:** Se refiere a la necesidad o voluntad personal y a la facilidad o dificultad que una persona de uno de los dos mundos tiene para conservar su cultura en el otro.
 - iv. **El fin justifica los medios.**
 - v. **El fin no justifica los medios.**
 - vi. **En el hombre imperan el egoísmo y el instinto de supervivencia.**
- V. Conflicto entre ambos mundos (visión cristiana):
- i. **Americanos presentados como “los buenos”:**
 - ii. **Denuncia de la cultura del miedo post 11-S.**
 - iii. **Cultura musulmana presentada como oposición a la democracia.**
 - iv. **EEUU presentado como la defensa de los valores democráticos.**
 - v. **Islámicos presentados como “los malos”.**
 - vi. **Visión de los musulmanes desde el mundo cristiano.**
- VI. Conflicto entre ambos mundos (visión musulmana):
- i. **Cristianos ven a los musulmanes como terroristas:** Ciudadanos de la cultura occidental generalizan a través del sesgo tasa-base, y no aceptan a los musulmanes por miedo a su “tendencia terrorista”.
 - ii. **Crítica a la intervención de EE.UU:** Se critica la intervención militar que Estados Unidos realiza en los países árabes y musulmanes.
 - iii. **Crítica a los medios empleados por Occidente:** Critica la actuación de los países occidentales en Oriente Medio y los países musulmanes. Se ha separado de un código anterior, ya que en algunas cintas se critica el papel de Occidente en general, pero en muchas de ellas sólo el de Estados Unidos.
 - iv. **Crítica al trato que los americanos dan a los musulmanes:** Se refiere al trato microsocioal en cualquier zona geográfica.
 - v. **Discriminación de los cristianos a los musulmanes.**
 - vi. **Occidental: opresor del Islam.**
 - vii. **Visión de los cristianos desde el mundo musulmán.**

4 RESULTADOS

En el apartado de anexos se adjuntan las tablas extraídas del Atlas.ti. A continuación se va a explicar el análisis del discurso realizado a partir de la cuantificación de los códigos obtenidos.

4.1 Industria de influencia cristiana: Análisis del discurso y las actitudes hacia las religiones cristiana y musulmana.

4.1.1 Industria americana

Se ha entendido por industria americana, la industria del mundo cristiano-occidental que engloba a las películas estadounidenses, canadienses y mexicanas. Se ha observado que el contenido de su cine se dirige en mayor medida al entretenimiento de las masas, por lo que consecuentemente, el mensaje que propaga es recibido por un mayor número de espectadores a nivel mundial. Como se había previsto a través de la hipótesis general, el cine americano incluye una tendencia absolutista que lleva a situar la cultura cristiana y occidental como el reflejo del desarrollo máximo, y la oposición o la proposición de una alternativa a la misma como un peligro propio y una amenaza a la que hay que enfrentarse. Dicho de otro modo, el cine americano cae con frecuencia en la utopía de presentar a su propia sociedad, a sus propios personajes, a su propio gobierno y a sus objetivos como “los buenos”, a Estados Unidos como el gran símbolo de la democracia, y a todo sistema que difiera al americano como una amenaza a la misma. En la actualidad, ese peso recae especialmente sobre el mundo musulmán, pero desde el final de la Segunda Guerra Mundial se pueden diferenciar varias grandes etapas como se detalla a continuación:

- **Hasta 1945:** La figura de “el malo” recae sobre los alemanes. Los efectos de la amenaza alemana y de la Segunda Guerra Mundial introducen la figura del malo malísimo nazi en una época en la que el western empezaba a dejar paso a la comedia de marca hollywoodiense como género dominante en la escena norteamericana. Algunos de los ejemplos que dan fe de este hecho son **El Gran Dictador (The Great Dictator, 1940)**, **Casablanca (1942)**, **Ser O No Ser (To Be Or Not To Be, 1942)**, **Esta Tierra Es Mía (This Land Is Mine, 1943)**, o **Los Verdugos También Mueren (Hangmen Also Die!, 1943)**
- **1945-1991:** La figura de “el malo” recae generalmente sobre el mundo soviético. En plena Guerra Fría, los rusos representan una amenaza para el mundo americano y todo lo que representa. Se puede dividir en dos esta etapa. Entre 1945 y 1991, los soviéticos acaparan toda la atención, aunque entre 1979 (tras la revolución iraní, el ascenso de Jomeini al poder, y la ruptura con cierta parte del mundo islámico) y 1991 se empiezan a dar visiones peyorativas acerca del Islam y el mundo que lo rodea. Algunas de las cintas analizadas, como **Punto Límite (Fail Safe, 1964)** se limitan a describir el conflicto y a retratar su problemática. Sin embargo, al igual que ocurre en la actualidad con el mundo islámico,

este mensaje se encuentra en minoría ante el que proclama la superioridad moral y democrática del mundo americano, y la presentación del ruso como el villano. Por poner algunos ejemplos, se puede hablar de **Rojos (Reds, 1981)** en la que se relata la historia de un periodista americano que había apoyado al régimen comunista soviético, pero que fue desencantándose poco a poco del mismo debido a las atrocidades que en nombre del sistema se cometían, de **Noches De Sol (White Nights, 1985)** en la que un bailarín ruso que había desertado tiene que realizar un aterrizaje de emergencia en la URSS y es reconocido y forzado a bailar para el gobierno. Durante la acción, coincide con un bailarín afroamericano que había desertado de Estados Unidos, y mediante sus razones le abre los ojos, haciéndole comprender que no quiere que sus hijos crezcan en la Unión Soviética, tras lo cual huirán los dos al consulado americano. También de **Amanecer Rojo (Red Dawn, 1984)**, en la que un ejército formado por soviéticos y cubanos destruye una localidad ficticia de Colorado llamada Calumet desencadenando la Tercera Guerra Mundial, de **Correo Diplomático (Diplomatic Courier, 1952)**, **Cortina Rasgada (Torn Curtain, 1966)**, **Gorky Park (1983)** o **La Caza Del Octubre Rojo (The Hunt Of Red October, 1990)**, en las que de forma incuestionable se presenta a los personajes americanos como buenos, íntegros, que luchan por sus principios, y a los soviéticos como soldados que luchan contra el bien... Un caso que llama la atención es el de **Rocky IV (1985)**, una película aparentemente sin mensaje, pero de la que se ha dicho que representa una metáfora de la “verdadera voluntad de los rusos”: que los americanos los liberen. El razonamiento para este desplazamiento es simple. Rocky es retado por un boxeador ruso (Drago) que se presenta como el más fuerte del mundo. Tras un duro entrenamiento, se enfrenta a él en tierras rusas. El público, que en principio apoya a su compatriota, acaba poniéndose del lado del americano y empujándole a la victoria para vitorearlo después. Esta trama, aparentemente simple, y fruto de un cine de consumo rápido y sin preguntas, puede ser vista como uno de los máximos exponentes del egocentrismo americano. En el otro lado de la moneda, también se pueden poner ejemplos de la industria americana que retratan el conflicto de la Guerra Fría de un modo más neutral, sin hacer absolutizaciones entre buenos y malos. En este bloque se puede hablar de **No Hay Salida (No Way Out, 1987)**, o de **¡Qué Vienen Los Rusos! (The Russians Are Coming, 1966)**, en las que el prejuicio ante todas las personas soviéticas es reducido al producirse el contacto entre personas, y romper lo macrosocial para situarse en un ambiente de relación directa.

Como se ha dicho previamente, a partir de 1979, con la Revolución Iraní, comienzan a aparecer referencias y críticas al mundo musulmán, focalizadas en el Irán de Jomeini. La mayoría de los casos que se han encontrado se corresponden con telefilmes como **Las Alas Del Águila (On Wings Of Eagles)**, pero también a largometrajes como **Ferestadeh (1983)** que se corresponde con el tópico de islámicos como “los malos” (comenzando a tomar el relevo de los soviéticos) o **No Sin Mi Hija (No Without My Daughter, 1990)** en la que una madre americana, casada con un hombre iraní, se verá atrapada junto a su hija en Irán, pues su marido quiere quedarse a vivir allí, y ella no se puede llevar a su hija sin el permiso de éste. La película, que contiene una crítica a la rígida legislatura iraní en la que el hombre se sitúa sobre la mujer, también supone un ensalzamiento heroico de lo americano, algo que comenzará a ser norma en el conflicto con el mundo musulmán a partir de 2001.

- **1991-2001:** Con la caída definitiva del Telón de Acero, y la ruptura con el mundo yihadista (al que se había apoyado en países como Afganistán para hacer frente a los soviéticos) el mensaje empieza a dejar de lado a los rusos, y a condenar al ostracismo al mundo islámico. Sin embargo, durante esta década sólo se producen referencias suaves y esporádicas, y no hay un mensaje continuo por el que se pueda decir que el islámico empieza a ser “el malo”. Por ello, se puede catalogar esta época, como la única desde los años 30 en la que el cine americano no tiene definido un demonio particular. Incluso, en relación con el mundo musulmán, hay lugar para la autocrítica, como se puede ver en **Tres Reyes (Three Kings, 1999)** en la que se da una visión humana y social de la vida del pueblo iraquí, y se realiza una crítica a la expansión americanista.
- **2001- Actualidad:** Tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, se empieza a ofrecer una visión extremista de los países y el pueblo musulmán, que en el cine americano acoge definitivamente el papel de “los malos”. A partir de este punto de inflexión, el cine americano empieza a relacionar todo lo que tiene que ver con el mundo musulmán con el yihadismo, el integrismo, y la amenaza para la libertad de Estados Unidos y sus países aliados. De forma paralela, los estadounidenses recuperan ese papel de héroes, buenos y defensores de la democracia que en realidad nunca perdieron. Aunque se puedan encontrar críticas a este hecho, como es el caso de **Leones Por Corderos (Lions For Lambs, 2007)** en la que un congresista, un idealista profesor de universidad y dos soldados relatan sus historias que convergen en la crítica a la actuación americana post 11-S, o de **Fahrenheit 9/11 (2004)**, que documenta sobre el ascenso de George Bush al poder y sobre las

actuaciones del ejército estadounidense, esta crítica no es la norma. Por el contrario, sí lo será el heroísmo americano, y el terror islámico, como se puede ver en **United 93 (2006)**, que relata la historia del avión secuestrado en el 11-S y que no llegó a su objetivo (se estrelló en un campo de Pennsylvania) debido a la heroica actuación de la tripulación y los pasajeros, de **En El Valle De Elah (In The Valley Of Ellah, 2007)**, en la que un padre investiga las razones de la muerte de su hijo, y a su vez relata las pesadumbres del ejército americano en Irak, **La Sombra Del Reino (The Kingdom, 2007)**, en la que los americanos buscan desarticular una célula terrorista legitimada por los gobiernos yihadistas, **Red De Mentiras (Body Of Lies, 2008)** en la que un agente de la CIA persigue a un terrorista islámico, **En Tierra Hostil (The Hurt Locker, 2008)** que retrata la vida de unos soldados americanos en Irak, y en la que llama la atención que todos los iraquíes representan el papel de “el malo”, excepto un niño, del que se puede decir que es puro ya que aún no está corrompido por lo inevitable, **Argo (2012)** que retrata la liberación de unos diplomáticos norteamericanos atrapados en Irán, **La Noche Más Oscura (Zero Dark Thirty, 2012)** que relata la historia de la captura y ejecución de Osama Ben Laden... También se pueden encontrar ejemplos como **Territorio Prohibido (Crossing Over, 2009)** en los que el ciudadano musulmán quiere americanizarse y demostrar lo importante que es ser americano.

Para conectar con el espectador, se suele presentar al americano como defensor de la democracia. Su personaje suele encajar con lo que psicológicamente entendemos como una persona corriente y deseable desde el punto de vista occidental. Suele tener una familia ejemplar, una bella esposa por la que se preocupa, unos hijos y unos padres a los que adora, defiende a su país y a sus conciudadanos por los valores que representa... Por el contrario, “el malo” es presentado como una amenaza a esta vida ejemplar, haciendo así que el espectador comprenda y se sitúe en el lugar del americano. Si el americano en algún momento tuviese que cometer un crimen o una acción poco honrosa, ésta se legitima bajo la premisa de que el fin justifica los medios. Creo que es conveniente cerrar este apartado con uno de los ejemplos más representativos que he encontrado. Pertenece a **En El Valle De Elah (In The Valley Of Elah, 2007)** y es una conversación entre Hank (padre de Mike, el soldado fallecido) y uno de los compañeros de éste en Irak.

Hank: ¿Mike lo hacía bien?

Soldado: Era un soldado de primera. Y ya lo sabe, adoraba el ejército. Se moría de ganas de salvar a los buenos y matar a los malos. No deberían enviar héroes a lugares como Irak. Aquello es muy

jodido. Antes de ir jamás lo habría dicho, pero, ahora diría que lo bombardearan y lo redujeran a polvo.

En segundo lugar, hay que hablar de cómo se percibe la religión propia en esta industria. Aunque la autoreflexión sobre la religión en el mundo cristiano sea más propia de la industria cinematográfica europea (como se ha comprobado en el estudio), se pueden encontrar casos en el cine americano en los que se lleva a cabo una introspección religiosa. La línea seguida en este sentido parece remarcar más la importancia de la fe y la exaltación de la religión en décadas pasadas, mientras que en el cine más actual se acerca más a un mensaje crítico con las instituciones eclesásticas y las directrices que éstas siguen. Películas como **Ángeles Con Caras Sucias (Angels With Dirty Faces, 1938)** o **El Fuego Y La Palabra (Elmer Gantry, 1960)** hacen gala de la importancia de la religión para la salvación de la fe, y como medio para que las personas crean en una vida en la que la ética y la moral son esenciales. En la primera, un sacerdote se reencuentra con un amigo de la infancia y la adolescencia. Ambos habían sido dos delincuentes juveniles, pero tras cometer un delito a uno lo pillan y al otro no. Uno (Rocky) va al correccional, donde empezará a labrarse una vida de delincuencia, mientras que el otro (Connelly) reconduce su vida y acaba siendo sacerdote. Cuando Rocky es liberado, empieza a causar una gran influencia en los jóvenes de su antiguo barrio, que quieren seguir sus pasos. Por ello, cuando por un delito posterior es condenado a muerte, Connelly le pide que se muestre cobarde y suplicante para terminar su vida con una buena acción, ya que así los jóvenes dejarán de idolatrarle y podrán cambiar de camino. En la segunda, se presenta a la religión como un medio para reconducir una vida de pecado y maldad.

A esta importancia de la fe y de la salvación mundana y espiritual se le suma la presentación de curas humildes que luchan por un pueblo desfavorecido como en el caso de la mencionada **Ángeles Con Caras Sucias (Angels With Dirty Faces, 1938)** o de **El Fugitivo (The Fugitive, 1947)** que presenta una utopía donde la religión ha sido prohibida, pero a pesar de lo cual un párroco sigue ejerciendo sus labores para ayudar al pueblo terrenal y espiritualmente. En el apartado de la crítica, se pueden encontrar ejemplos como **Algo En Que Creer (Mass Appeal, 1984)** que vuelve a ensalzar la figura del cura humilde y la necesidad humana de la fe, pero que ataca vorazmente el aburguesamiento de determinados sectores eclesásticos que han olvidado su labor humana, y el conservadurismo rancio de las esferas seculares más importantes. Se pueden destacar también críticas encontradas en grandes “taquillazos” como **Drácula De Bram Stoker**

(Bram Stoker's Dracula, 1992) donde entre la historia se entremezclan críticas a la rigidez de los valores clásicos cristianos, como la negación de descanso eterno y de camposanto a aquellos que se suicidan. Grandes éxitos comerciales más actuales, y que a priori no parecen buscar más que el entretenimiento, incluyen mensajes de críticos a la mercantilización de la religión y su adaptación forzada al universo capitalista, olvidando valores morales y sociales, al sexismo propagado históricamente por la religión, o a la costumbre social de recurrir al locus de causa externa culpando a la divinidad de los problemas propios, o de rechazar el libre albedrío. Tal es el caso de **Dogma (1999)** o **Como Dios (Bruce Almighty, 2003)**.

En resumen, se puede afirmar que en el cine americano se exaltan la importancia de la fe y los valores cristianos como refuerzo a la ética y a la convivencia, pero se critica la rigidez del pensamiento de las instituciones eclesiásticas (algo que se acentúa, como se verá más adelante, en la industria europea).

A mitad de camino entre las industrias americana y europea, se han incluido en este apartado por pertenecer a este continente las cintas mexicanas y canadienses, que quedan en cierto modo en tierra de nadie, por lo que se ha preferido hablar sobre ellas al final del apartado. A pesar de que el número de películas no es suficiente para establecer una categorización, se ha observado una directriz más social, y centrada en las vivencias personales en casos como el de **Amerrika (Amreeka, 2009)** o **Incendies (2010)**, y críticas al aburguesamiento de la Iglesia, al mantenimiento del celibato, a la rigidez de unos valores que necesitan ser revisados, pero ensalzamiento de la fe, del papel de los religiosos que se emplean al pueblo más humilde, y de la importancia de la religión como medio para el vencimiento del miedo a la muerte, como en **El Crimen Del Padre Amaro (2002)**, o **Nazarín (1959)**. En el caso de esta última, se critica ferozmente la radicalización de la religión, y la imposibilidad de su protagonista para hacer el bien en nombre de la fe que le llevará a acabar en la cárcel, humillado y despojado de su dignidad en un mundo construido en el nombre del bien, de la moral y de los valores, pero en el que se ha olvidado el verdadero objetivo y significado de estos.

4.1.2 Industria europea

El cine europeo, con un contenido generalmente más social, tiende más a la introspección que el americano. No es abundante el contenido en el que se retrata la sociedad musulmana, y varios de los casos en los que esto se hace, pertenecen a directores de países como Irán o

Marruecos exiliados en el viejo continente. Sin embargo, en los casos analizados, el mensaje se aleja potencialmente del americano. La sociedad musulmana no es presentada como un complejo terrorista, ni como “los malos”. Por el contrario, se narran historias a un nivel más personal, más social, más comprensivo. En **Sumisión (Submission: Part 1, 2004)**, corto por el que su director fue asesinado, se denuncia la desconsideración de la mujer en los países musulmanes (una línea, como se verá después, muy seguida por el cine autóctono). Con una trama al margen de la temática, **La Trampa (Klopka, 2007)** retrata el empobrecimiento de una región salpicada por una guerra. **Cuscús (Le Graine Et Le Mulet, 2007)** retrata la importancia de la conservación de la cultura propia (la musulmana) en una familia marroquí inmigrante en Francia. Por último, **Camino A Guantánamo (Road To Guantanamo, 2006)**, que relata la historia de unos jóvenes británicos de origen pakistaní detenidos por error en Afganistán, y recluidos en cárceles de condiciones inhumanas durante años, supone una dura crítica contra las torturas legitimadas, contra el modo de intervención de Occidente, y contra la cultura del miedo, algo que por ejemplo se legitimaba en la americana **La Noche Más Oscura (Zero Dark Thirty, 2012)** con la premisa de que el fin justifica los medios. **Hermanos (Brøde, 2004)** supone una crítica feroz a los regímenes integristas islamistas, a las torturas, a la intervención militar occidental, al conflicto religioso entre ambos mundos...

Como se puede ver, el cine que retrata el mundo musulmán no es significativo en Europa como sí lo es en América. Sin embargo, hay una infinidad de cine introspectivo sobre el cristianismo y su evolución. Al margen de una pequeña línea solamente seguida hace décadas por países que profesaban el nacionalcatolicismo, y que son propaganda que difunde la incuestionabilidad del dogma, de la fe cristiana, de los valores familiares clásicos, y la crítica al no creyente o al miembro de otra religión, como **Balarrasa (1950)** o **Canción De Cuna (1961)**, la línea europea tiende al relativismo cultural y a la crítica. En líneas generales tiende a difundirse un mensaje central que ensalza la fe y los valores cristianos como directriz para la moral, para el apoyo social, para la convivencia, y para la autorrealización, a la vez que una crítica profunda a las instituciones eclesiásticas, a su apoyo a regímenes totalitarios, a su legitimación de torturas, al aburguesamiento y acomodación de unos líderes que dejaron de ayudar a su pueblo para llevar una vida de placeres y gozo a veces contraria al dogma que difunden, a la rigidez secular y a la fe ciega. Se corresponden con esta definición cintas que se refieren a la época medieval como **La Pasión de Juana De Arco (La Passion De Jeanne D’Arc, 1928)**, **Dies Irae (Vredens Dag, 1943)** o **Andrei Rublev (1966)**, u otras que se refieren a épocas más recientes como **La Religiosa (Suzanne Simonin, La Religieuse De**

Diderot, 1966), El Cielo Sobre Berlín (Der Himmel Über Berlin, 1987), El Festín De Babette (Babettes Gaestebud, 1987), Así En El Cielo Como En La Tierra (1995), La Doble Vida Del Faquir (2005) o Camino (2008).

Este mensaje central también se repite en otras películas que ensalzan la figura del cura humilde dedicado a su parroquia o a su pueblo como **Diario De Un Curar Rural (Journal D'Un Cure De Campagne, 1951)** donde un sacerdote se emplea a su pueblo enfrentándose a una crisis de fe hasta la muerte, **La Guerra De Dios (1953)** en la que un sacerdote a través de su fe y su labor consigue poner paz y mejorar la vida en un pequeño pueblo minero dividido entre los corruptos patronos, y los humildes trabajadores, **La Misión (The Mission, 1986)** en la que un misionero se emplea por los habitantes de la zona y se enfrenta a quienes quieren esclavizar a los nativos, o **Flores De Luna (2008)** que desgrana el importante papel de los párrocos de los barrios humildes españoles en los años 80, a través de la historia del madrileño barrio de El Pozo, donde los párrocos ayudaron a un gran número de jóvenes a evitar o a salir del mundo de las drogas.

También aparece este mensaje central en películas que a su vez critican el celibato como **Narciso Negro (Black Narcissus, 1947)** o **Viridiana (1961)**, o en otras que se centran en el papel de la religión como vencimiento del miedo a la muerte en el ser humano como **El Séptimo Sello (Det Sjunde Inseglet, 1957)**, **Los Comulgantes (Nattvaardsgästerna, 1963)**, o **Sonata De Otoño (Höstsonaten, 1978)**. Una línea únicamente crítica, pero en minoría respecto al mensaje central europeo, se puede encontrar en algunos cineastas como Pedro Almodóvar con filmes como **Entre Tinieblas (1983)** o **La Mala Educación (2004)** y una línea pesimista acerca de un ser humano deshumanizado y sin moral se encuentra en **Dogville (2003)**. Mención aparte merece la obra de **El Decálogo (Dekalog, 1990)** que consta de diez películas en las que se abarca la religión desde diferentes puntos de vista, desde la defensa de los valores cristianos básicos, el ensalzamiento de los mandamientos como valores principales en el ser humano, hasta la crítica de su rigidez, la crítica a la fe ciega, o la presentación de un Dios vengativo con aquellos que no se humillan ante él.

En resumen, la industria europea se nutre principalmente de un mensaje que difunde la importancia de la fe en el ser humano, pero la dura crítica a las directrices seguidas por las instituciones eclesiásticas, y a la rigidez y la incuestionabilidad de determinados valores que impiden el relativismo y la comprensión intercultural. Para cerrar este apartado, se va a emplear un fragmento de **El Séptimo Sello (Det Sjunde Inseglet, 1957)**, que pertenece a una

conversación entre el caballero y la muerte, y en el que se reflexiona sobre la religión, y el sentido de la vida y la muerte.

Caballero: ¿Por qué la cruel imposibilidad de alcanzar a Dios con nuestro sentido? ¿Por qué se nos esconde en una nebulosa oscura de promesas que no hemos oído y de milagros que no hemos visto? Si desconfiamos una y otra vez de nosotros mismos, ¿cómo vamos a fiarnos de los creyentes? ¿Qué va a ser de nosotros: los que queremos creer y no podemos? ¿Por qué no logro matar a Dios en mí? ¿Por qué sigue habitando en mi ser? ¿Por qué me acompaña humilde y sufrido a pesar de mis maldiciones que pretenden eliminarlo de mi corazón? ¿Por qué sigue siendo a pesar de todo una realidad que se burla de mí y de la cual no me puedo liberar? ¿Me oyes?

Muerte: Te oigo.

Caballero: Yo quiero entender, no creer. No debemos afirmar lo que no se puede demostrar. Quiero que Dios me tienda su mano, vuelva su rostro hacia mí y me hable.

Muerte: Él no habla.

Caballero: Clamo a él en las tinieblas, y desde las tinieblas nadie contesta mis clamores.

Muerte: Tal vez no haya nadie.

Caballero: Pero entonces la vida perdería todo su sentido. Nadie puede vivir mirando a la muerte y sabiendo que camina hacia la nada.

Muerte: La mayor parte de los hombres no piensa ni en la muerte ni en la nada.

Caballero: Pero un día llegan al borde de la vida y tienen que enfrentarse a las tinieblas.

Muerte: Sí. Y cuando llegan...

Caballero: ¡Calla! Sé lo que vas a decir. Que nos hace crear el miedo una imagen salvadora. Y esa imagen es lo que llamamos Dios.

En conclusión, la autopercepción ha sido, y continúa siendo, el elemento central en la industria europea a la hora de hablar de la temática religiosa en el cine. Esta autopercepción es en líneas generales crítica, minimalista y centrada en lo espiritual como puerta de apertura a la plenitud personal del individuo.

4.2 Industria de influencia musulmana: Análisis del discurso y las actitudes hacia las religiones cristiana y musulmana.

Lo esencial de la industria musulmana, es que a pesar de que el cine que llega a Europa contiene una visión europeísta y crítica, tiende a defender los valores del Islam, de la misma

forma que en Europa se defienden los valores cristianos. Es decir; se defienden los valores como medio para la realización personal, para la convivencia, para la creación de un código cívico, pero se atacan duramente el integrismo, la rigidez de determinados valores anticuados, la influencia de la religión en los gobiernos, y la privación de libertades en nombre de la religión.

En relación con el conflicto entre cristianos y musulmanes, Se pueden encontrar cintas que lo sitúan debido a los abusos que Occidente cometió en los países musulmanes como **La Batalla De Argel (La Battaglia Di Algeri, 1965)** que relata de forma fidedigna la liberación de Argelia de la ocupación francesa, **Persépolis (2007)** que denuncia el abuso estadounidense en suelo iraní, y cómo los americanos aprovecharon la guerra entre Irán e Irak en los 80 para obtener todo el petróleo posible a través de la venta de armas con un valor muy inferior, pero que ambos países necesitaban para vencer en la guerra y sobrevivir. Otras como **West Beirut (West Beyrouth, 1998)**, **En Tierra De Nadie (No Man's Land, 2004)** o **Las Tortugas También Vuelan (Lakposhtha Hâm Parvaz Mikonand, 2004)** retratan el conflicto, cómo lo vive la población, y la dificultad y las presiones que sufren los cristianos o los musulmanes cuando se quedan en minoría étnica en una zona que ha sufrido el conflicto y que pertenece a la otra religión. También se apuesta por el relativismo cultural, y por la necesidad de que los conflictos políticos no afecten a la población, sobre todo cuando ésta se ve forzada a convivir, como en **Y Ahora Adónde Vamos (Et Maintenant, On Va Où?, 2011)** que narra cómo las mujeres de un pueblo de Líbano mitad cristiano, mitad musulmán, logran evitar que los hombres lleguen al conflicto armado, contagiándose de lo que está ocurriendo en otras partes del país. Finalmente, **Cirkus Columbia (2010)**, situada en la Bosnia musulmana, hace una pequeña referencia a los conflictos que surgen tras la opresión de un grupo a otro.

Respecto a la visión de la propia religión y la propia cultura, la línea central, como ya se ha dicho antes, es defender los valores que se establecen en la sociedad a través de la religión y del Islam. En algunos casos, como en **Bab' Aziz, El Sabio Sufí (Bab'Aziz, 2005)** que relata la historia de un joven y un anciano que van a una reunión de derviches (miembros de una cofradía mahometana ascética, que piden dinero para dárselo a gente pobre, pero que tienen prohibido utilizarlo nunca para bienes propios), o en **Mahoma, El Mensajero De Dios (The Message, 1977)** que relata la historia de la vida del Profeta, se alaba la importancia de la fe y de los valores del Islam desde un punto de vista religioso, y ensalzador de la cultura.

Sin embargo, generalmente este ensalzamiento de los valores y de la ética suele ir acompañado de una profunda crítica. Esta crítica arremete contra la incuestionabilidad de los valores musulmanes difundida por los gobiernos, contra la influencia de la religión en los mismos, contra los fundamentalismos tanto en la política como por parte del propio pueblo, convergiendo en una reducción o privación de libertades que lleva en muchos casos a la prohibición de determinados placeres mundanos, y contra la legitimación de torturas en nombre de la religión. El mensaje pretende mostrar que la religión ha de ser la extrapolación a lo divino de un código moral, y no un elemento de represión al servicio de algunos. Algunos de los ejemplos que se pueden poner sobre este discurso son **Alhaam (2005)** en la que se retratan el panorama social y la represión en Irak antes y después de la caída del régimen de Sadam, **Media Luna (Niwemang, 2006)** y **Nadie Sabe Nada De Gatos Persas (Kasi az gorbehaye irani khabar nadareh, 2009)** que denuncian la dificultad para expresarse artísticamente en países como Irak (en el primer caso) e Irán (en el segundo) o **Z. (1969)** que denuncia el uso de la religión para dominar a las masas desde las altas esferas políticas. Esta última ha sido incluida en este apartado debido a que es de producción argelina.

Además, otro de los mensajes que se suma a todos los anteriores en otras cintas es el de la denuncia de la represión y la discriminación a la que está sometida la mujer en el nombre de la religión. Entre éstas, se pueden contar **Persépolis (2007)**, que retrata a través de los ojos de una niña que va creciendo hasta convertirse en adulta el cambio que se da en Irán tras la revolución, la represión a la que la población se ve sometida, y la discriminación de la mujer. Otros ejemplos son **El Círculo (Dayereh, 2000)** que denuncia los motivos por los que se puede castigar y torturar a una mujer, **Osama (2003)** en la que un padre de familia muere, y la única forma en que la familia tiene de sobrevivir es hacer pasar a su hija Osama de doce años por un chico para que trabaje, ya que las mujeres tienen prohibido trabajar, **El Cairo 678 (678, 2010)** donde se retrata el estigma que sufre una mujer en una sociedad de dichas características al ser violada, y la dificultad de atacar la situación, **Nader y Simin, Una Separación (Jodaeiye Nader az Simin, 2011)**, y **La Bicicleta Verde (Wadjda, 2012)**, en la que el sueño de una niña es comprar una bici, algo que está prohibido en su país para las mujeres.

En resumen, la idea central del cine musulmán en la actualidad gira en torno a la denuncia de los fundamentalismos y la represión que se sufre en las sociedades en las que el integrista religioso ejerce de elemento dominante de la sociedad, así como la discriminación de la mujer. Al igual que los anteriores, este apartado se va a cerrar con un fragmento de una

película. El fragmento pertenece a Osama (2003), y representa el momento clave en el que la familia decide hacer pasar a la niña por un niño.

Madre: Ojalá tuviera un hijo en vez de una hija. Me ayudaría con su trabajo. Ojalá Alá no hubiera creado a las mujeres.

Abuela: Hija mía, ¿por qué dices eso? Los hombres y las mujeres son iguales, te lo aseguro. Mira, mi pelo puede hablar. Se ha vuelto blanco, tengo muchos años. No hay diferencia entre nosotros. El hombre y la mujer trabajan igual de duro, y ambos son igual de desgraciados. Un hombre afeitado bajo un burka parece una mujer. Una mujer con el pelo corto, sombrero y pantalones parece un hombre. Le cortaré el pelo. No te desesperes. Trae la ropa de su padre. La arreglaremos, y mañana será un chico.

Osama: ¡Abuela! ¿Qué dices? ¡Si los talibanes me reconocen seguro que me matarán!

Abuela: No temas. Si tienes cuidado serás un chico. No sospecharán que no lo eres. La gente siempre cree lo que ven sus ojos. Moriremos de hambre si no lo haces.

4.3 Conclusiones

En relación con la hipótesis general, se puede concluir mediante el discurso difundido en el cine lo siguiente:

- I. Se verifica que en ambas sociedades se ensalzan las costumbres y los dogmas propios como medio para la autorrealización, la moral y la fe.
- II. Se comprueba cómo ha ido evolucionando el discurso. En ambas sociedades actualmente se es muy crítico con las instituciones seculares a nivel macrosocial, mientras que se ensalza el papel de los sacerdotes humildes empleados al pueblo llano por vocación.
- III. Se verifica que el islámico acoge actualmente el papel de “el malo” en el cine americano.
- IV. Se verifica que dentro de la industria cristiano-occidental (focalizada en la americana, que es donde más se abarca el tema de ambas sociedades) se difunden prejuicios y estereotipos sobre la sociedad musulmana.
- V. Se verifica que en la industria musulmana se difunde una crítica hacia la expansión occidental, y el control que Occidente pretende tener en los países musulmanes. No obstante determinadas libertades que se tienen en Occidente se ensalzan en esta industria, crítica con los integristas propios.
- VI. Se verifica que el cine musulmán y el europeo (cristiano) se centran más en los aspectos microsociales, mientras que el americano (cristiano) se centra en lo macro.

5 DISCUSIÓN

El presente estudio ha investigado cuáles son los discursos difundidos por el cine, elegido por ser uno de los medios de masas con mayor repercusión en la opinión pública, en relación con las religiones cristiana y musulmana tanto de forma introspectiva, como en los aspectos que se refieren a la otra. Los resultados han sido los esperados, puesto que se ha hallado una exaltación de la religión y la cultura propias, y una generación de estereotipos acerca de la otra (por parte de la sociedad cristiana), y una exaltación de la religión y la cultura propias y una crítica al absolutismo propio de Occidente (por parte de la musulmana).

Los resultados se han obtenido a partir del análisis de una muestra de cien películas, que aunque es un número bastante amplio, por lo que se puede hablar de un resultado interesante y veraz, podría ser ampliado para ahondar en el tema, y reforzar o ampliar las conclusiones acerca del objeto de estudio. Además, sería interesante continuar con la investigación en otros ámbitos de la cultura, tales como la literatura, la televisión, la industria musical, la prensa... por lo que el estudio podría continuarse con una línea teórica más amplia.

Por otro lado, uno de los problemas que se ha encontrado para analizar el cine musulmán, es que una parte de la industria cinematográfica de dichos países se encuentra al servicio de los gobiernos, y sigue una línea más funcionalista y menos crítica, que no se exporta y resulta imposible de encontrar. Por ello, la mayor autocrítica que se podría realizar es que el discurso crítico de la industria musulmana pertenece al cine de dicha industria que llega a Europa, y éste es sólo una parte (representativa, pero no absoluta) de él. También en un sentido autocrítico, es conveniente resaltar que mientras que la parte cristiana está desarrollada sin necesidad de contraponerla a la musulmana, no ocurre lo mismo en el sentido contrario, algo difícil de evitar al estar el ángulo de visión del estudio inmerso en la cultura cristiano-occidental.

Para finalizar, y abrir a la reflexión sobre la influencia de los discursos de la cultura en la sociedad, se puede hablar del concepto de miedo a la libertad. Fromm (1964) llamó miedo a la libertad al pánico a tener que decidir por uno mismo y actuar guiado por nuestra capacidad y nuestros principios, mientras que si uno es guiado o aconsejado por otro se reduce esta ansiedad y se fomenta la seguridad en lo que uno hace. A pesar de vivir en un mundo determinista, existe el libre albedrío por parte de los individuos, y es este libre albedrío el que lleva a la libertad individual a la que Fromm relaciona el pánico. Cousins y Nehru (1951) dijeron que la vida es como un juego de cartas; la mano con la que se juega es el

determinismo, y la forma de jugar es el libre albedrío. Así, independientemente de la influencia que un discurso más o menos persuasivo pueda ejercer, el individuo tiene la capacidad de desarrollar sus propios principios y creencias, y de poner en práctica una visión crítica y autorreflexiva ante los estímulos recibidos de la propia cultura para generar un constante reciclaje que permita que la sociedad avance y se reinvente constantemente, discutiendo siempre todo cuanto en teoría “se sabe”.

6 ANEXOS

A continuación, se van a adjuntar las tablas obtenidas en el Atlas.ti en la codificación de las tres categorías: nacionalidad, época y temática.

a) Nacionalidad

Code-Filter: Nacionalidad [24]

CODES	Totals
Afganistán	1
Alemania	4
Arabia Saudí	1
Argelia	2
Bosnia	2
Canadá	3
Dinamarca	4
Egipto	1
España	10
Estados Unidos	37
Francia	4
Irak	1
Irán	5
Italia	1
Libia	1
Líbano	2
Marruecos	1
México	2
Países Bajos	1
Polonia	10
Reino Unido	4
Serbia	1
Suecia	2
Unión Soviética	1
Totals	101*

*La razón de que el total sea 101 es que la película **La Batalla De Árgel (La Battaglia Di Algeri, 1965)** es de nacionalidad italiana y argelina.

b) Época

Quotation-Filter: All [100]

CODES	Totals
Años 20	1
Años 30	1
Años 40	7
Años 50	6

Años 60	11
Años 70	2
Años 80	13
Años 90	17
Siglo XXI	42

Totals	100

c) Temática

Dentro de las películas cristiano-occidentales, la columna 1 se refiere a las películas de la industria americana y la columna 2 se refiere a las películas de la industria europea. La columna 3 se refiere a las películas de las industrias cinematográficas de países musulmanes.

Code-Filter: Temática [56]

PD-Filter: All [1]

Quotation-Filter: All [76]

CODES	1	2	3	Totals

Americanos presentados como los buenos	20	0	0	20
Conflicto político bélico	8	4	6	18
Conflicto social entre los dos mundos	5	4	8	17
Conservación de la cultura	2	2	1	5
Cristianismo desde sí mismo	9	32	1	42
Cristianos ven a los musulmanes como...	5	1	0	6
Crítica a la discriminación de la mujer	0	1	7	8
Crítica a la fe ciega	1	8	7	16
Crítica a la incuestionabilidad...	4	18	12	34
Crítica a la intervención de EEUU	1	1	4	6
Crítica a la mercantilización	2	3	0	5
Crítica a la negación de placeres...	0	2	6	8
Crítica a la negación del descanso eterno	1	0	0	1
Crítica a la opresión integrista	3	2	13	18
Crítica a la privación de libertad	2	4	11	17
Crítica a las instituciones cristianas	5	11	0	16
Crítica a las torturas permitidas	1	3	9	13
Crítica a los conflictos por religión	3	1	4	8
Crítica a los medios empleados por Occ.	0	1	6	7
Crítica a los regímenes integristas	4	2	13	19
Crítica al aburguesamiento	5	8	0	13
Crítica al achacamiento de problemas...	2	0	0	2
Crítica al celibato	1	3	0	4
Crítica al no creyente/practicante de...	0	3	0	3
Crítica al trato que los americanos...	1	1	4	6
Crítica de la influencia de la religión	1	2	6	9
Crítica de la pleitesía a un dios	1	2	0	3
Cultura musulmana, oposición a la democracia	10	0	0	10
Defensa de los valores clásicos del cristianismo	4	10	0	14
Defensa de los valores del Islam	0	0	10	10

Defensa de una religión cercana al pueblo	5	2	2	9
Defensa del relativismo cultural	1	5	6	12
Defensa incuestionable de valores fam.	1	3	0	4
Denuncia de la cultura del miedo	0	1	0	1
Discriminación de los cristianos a musulmanes	1	0	2	3
El fin justifica los medios	9	1	1	11
El fin NO justifica los medios	0	2	0	2
En el hombre imperan el egoísmo y...	0	4	0	4
Ensalzamiento acérrimo de las instituc.	0	2	0	2
Ensalzamiento de la importancia de la fe	5	16	4	25
Ensalzamiento de los valores...	4	13	3	20
Estados Unidos presentado como la def.	6	0	0	6
Islámicos presentados como los malos	9	1	0	10
La religión y el dogma se adaptan...	0	3	2	5
Mandamientos de Dios = valores básicos	0	8	0	8
Occidental opresor del Islam	0	1	3	4
Religión como vencimiento del miedo...	1	3	1	5
Religión y fe como salvación	5	6	1	12
Ser superior vengativo	0	1	1	2
Sociedad islámica desde sí misma	1	1	17	19
Sólo Dios sabe qué va a ocurrir	0	2	0	2
Todo se consigue mediante la fe	1	1	1	3
Valores cristianos incuestionables	0	3	0	3
Visión de los cristianos desde el Islam	2	1	9	12
Visión de los musulmanes desde Occidente	9	3	7	19
Visión positiva de los humildes	2	7	1	10

Totals	163	219	189	571

7 BIBLIOGRAFÍA Y FILMOGRAFÍA

7.1 BIBLIOGRAFÍA

Bandura, A. (1987). *Teoría del aprendizaje social*. Madrid: Espasa-Calpe.

Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos*. México D.F.: Tus Quets Editores.

Berger, P. (1993). Modernización y secularización: la excepcionalidad europea. *Historia y fuente oral*, 2 (10), 37-44.

Berger, P. (2004). Globalización y religión. Recuperado el 6 de junio de 2014 de <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>.

Berry, J.W. (1999). On the unity of the field of culture and psychology. En J. Adamopoulos y Y. Kashima (Eds): *Social psychology and cultural context* (pp. 7-16). Thousand Oaks: Sage.

Carbonell, M. (2008). *La libertad. Dilemas, retos y tensiones*. México: Universidad nacional Autónoma de México.

Casanova, J. (2004). Religiones públicas en un mundo global. Recuperado el 6 de junio de 2014 de <http://www.iglesiaviva.org/218/218-31-DEBATE.pdf>.

Coser, L. (1961). *Las funciones del conflicto social*. México: Fondo de cultura económica.

Cousins, N. y Nehru, J. (1951). *Talks with Nehru: A discussion between Jawaharial Nehru and Norman Cousins*. Nueva York: John Day Company.

Cox, H. (1993). La bancarrota de la teoría de la modernización: renacimiento religioso de la Europa moderna y secular del Siglo XXI. Religión y política en Europa: Los nuevos debates sobre los dominios de lo secular/sagrado y de lo público/privado. *Historia y fuente oral*, 2 (10), 14-18.

Dahrendorf, R. (1966). *Sociedad y libertad*. Madrid: Tecnos.

De Souza, B. y Miró i Fuentes, X. (2009). El cine como herramienta de dominación de masas: implicación social, cultural e ideológica. *Contribuciones a las ciencias sociales*, 6. Eumed.net. Recuperado el 11 de julio de 2014 de: <http://www.eumed.net/rev/cccss/06/sbmf.htm>.

De Unamuno, M. (1979). *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra.

- Deleuze, G. (1985). *La imagen-movimiento*. Barcelona: Paidós.
- Díaz-Salazar, R. (2011, 4 de marzo). El futuro político del mundo árabe y la laicidad. *El País*. Recuperado el 12 de abril de 2014 de http://elpais.com/diario/2011/03/04/opinion/1299193204_850215.html.
- Elorza, A. (2002). *Umma. El integrismo en el Islam*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Fromm, E. (1964). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Garaudy, R. (1991). *Los integrismos*. Barcelona: Gedisa.
- García-Alonso, M. (2008). *La teología política de Calvino*. Barcelona: Rubí.
- Gubern, R. (1973). *Historia del cine*. Barcelona: Lumen.
- Gubern, R. (1974). *Mensajes icónicos en la cultura de masas*. Barcelona: Lumen.
- Hall, S. (2004). Codificación y decodificación en el discurso televisivo. *Cuadernos de información y comunicación*, 9, 210-236.
- Hamilton, A. (1787). El federalista, VIII. En A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El federalista* (pp. 39-43). México: Librodot.
- Holmes, J. (2001). *An introduction to sociolinguistics*. Harlow: Pearsons Education Limited.
- Jowett G. y Linton, J. (1980). *Movies as mass communication*. California: Sage.
- Jüng, C. (1981). *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós.
- Kepel, G. (2000). *La Yihad*. Barcelona: Península.
- Kepel, G. (2011). Hacia un nuevo mundo árabe. *Le Monde*. Rescatado el 6 de abril de 2014 de http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/04/04/gilles-kepel-vers-un-nouveau-monde-arabe_1502761_3232.html.
- Lacan, J. (1992). *El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Le Bon, G. (1986). *Psicología de las masas*. Madrid: Morata.

- Marugán, J. (2012). La posición sexual y sus síntomas en la era de la globalización. *Clínica contemporánea*, 3 (2), 135-145.
- Menezes, J.R. (1958). *Los caminos del cine*. Río de Janeiro: Agir.
- Merton, R. (1964). *Teoría social y estructura social*. México: Fondo de cultura económica.
- Moreno, F. (1991 a). *La socialización bélica. Estudio empírico en Centroamérica y España*. Madrid: Universidad Complutense.
- Moreno, F. (1991 b). *Infancia y guerra en Centroamérica*. San José: Flacso.
- Moreno, F. y Muiño, L. (2003). *El factor humano en pantalla. Un paseo por la psicología desde el patio de butacas*. Madrid: Complutense.
- Nair, S. (2012, 25 de agosto). Un nuevo paradigma. *El País*. Recuperado el 21 de abril de 2014 de http://elpais.com/elpais/2012/07/23/opinion/1343061775_820143.html.
- Parsons, T. (1951). *The social system*. Nueva York: Free Press of Glencoe.
- Parsons, T. (1961). *Theories of society*. Nueva York: Free Press of Glencoe.
- Puyal, A. (2006). *Teoría de la comunicación audiovisual*. Madrid: Fragua.
- Qutb, S. (2000). *Social justice in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust. Recuperado el 8 de Julio de 2014 de <http://es.scribd.com/doc/97235873/Sayyid-Qutb-Social-Justice-in-Islam>.
- Roy, O. (2011, 5 de febrero). ¿Dónde han ido a parar los islamistas? *El País*. Recuperado el 20 de abril de 2014 de http://elpais.com/diario/2011/02/05/internacional/1296860407_850215.html.
- Shah, T. S. y Duffy, M. (2006). Por qué Dios está ganando. *Foreign Policy*, 16, 22-28.
- Sherif, M. y Sherif, C.W. (1975). *Psicología Social*. México: Harla.
- Stoner, J. (1962). A comparison of individual and group decisions involving risk. Unpublished master's thesis, Massachusetts Institute of Technology, 1961. Citado por D.G. Marquis en Individual responsibility and group decisions involving risk. *Industrial Management Review*, 3, 8-23.

Tajfel, H. y Turner, J. (1979). *An alternative theory of intergroup conflict*. En Worchel, S. & Austin, W. G (Eds.), *The social psychology of intergroup relations*. Monterey, CA: Brooks/Cole.

Tarkovsky, A. (2000). *Esculpir en el tiempo*. Madrid: Ediciones Rialp.

Valenzuela, J. (2011, 1 de diciembre). Islamistas de nuevo cuño. *El País*. Recuperado el 26 de abril de 2014 de http://elpais.com/diario/2011/12/02/opinion/1322780413_850215.html.

Vernet, J. (trad.). *El Corán*. Barcelona: Planeta.

Weber, M. (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

Weber, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

Yela, C., Ayllón, E., Calderón, N., Fernández, I., Piñuela, R, y Saiz, J. (2013). *Psicología Social de los Problemas Sociales*. Madrid: Editorial Grupo 5.

Zimbardo, P. (2009). The Stanford Prison Experiment: A simulation study of the psychology of imprisonment conducted at Stanford University. Recuperado el 22 de Julio de 2014 en <http://www.prisonexp.org/>

7.2 FILMOGRAFÍA

Ahlaam (Sueños) [Ahlaam (Dreams)] (2005). Irak. Dir: Mohamed Al Daradji.

Alas del águila, Las [On wings of eagles] (1986). Estados Unidos. Dir: Andrew V. McLaglen.

Algo en que creer [Mass appeal] (1984). Estados Unidos. Dir: Glenn Jordan.

Amanecer rojo [Red Dawn] (1984). Estados Unidos. Dir: John Milius.

Amerrika [Amreeka] (2009). Canadá. Dir: Cherien Dabis.

Andrei Rublev (1966). Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Dir: Andrei Tarkovsky.

Ángeles con caras sucias [Angels with dirty faces] (1938). Estados Unidos. Dir: Michael Curtiz.

Argo (2012). Estados Unidos. Dir: Ben Affleck.

Así en el Cielo como en la Tierra (1995). España. Dir: José Luis Cuerda.

Bab'Aziz, el sabio sufí [Bab'Aziz] (2005). Irán. Dir: Nacer Khemir.

Balarrasa (1950). España: José Antonio Nieves Conde.

Batallas de Argel, La [La battaglia di Algeri] (1965). Italia y Argelia. Dir: Gillo Pontecorvo.

Bicicleta Verde, La [Wadjda] (2012). Arabia Saudita. Dir: Haifaa Al-Mansour.

Cairo, 678, El [678] (2010). Egipto. Dir: Mohamed Diab.

Camino (2008). España. Dir: Javier Fesser.

Camino a Guantánamo [The road to Guantanamo] (2006). Reino Unido. Dir: Michael Winterbottom.

Canción de cuna (1961). España. Dir: José María Elorrieta.

Casablanca (1942). Estados Unidos. Dir: Michael Curtiz.

Caza del Octubre Rojo, La [The hunt for Red October] (1990). Estados Unidos. Dir: John McTiernan.

Cielo sobre Berlín, El [Der Himmel über Berlin] (1987). Alemania del Oeste. Dir: Win Wenders.

Círculo, El [Dayereh] (2000). Irán. Dir: Jafar Panahi.

Cirkus Columbia (2010). Bosnia y Herzegovina. Dir: Danis Tanovic.

Como Dios [Bruce Almighty] (2003). Estados Unidos. Dir: Tom Shadyac.

Comulgantes, Los [Nattvardsgästerna] (1963). Suecia. Dir: Ingmar Bergman.

Correo diplomático [Diplomatic Courier] (1952). Estados Unidos. Dir: Henry Hathaway.

Cortina rasgada [Torn curtain] (1966). Estados Unidos. Dir: Alfred Hitchcock.

Crimen del Padre Amaro, El (2002). México. Dir: Carlos Herrera.

Cuscús [Le graine et le mulet] (2007). Francia: Dir: Abdellatif Kechiche.

Decálogo 1: Amarás a Dios sobre todas las cosas [Dekalog, jeden] (1989). Polonia. Dir: Krzysztof Kieslowski.

Decálogo 2: No tomarás el nombre de Dios en vano [Dekalog, dwa] (1990). Polonia. Dir: Krzysztof Kieslowski.

Decálogo 3: Santificarás las fiestas [Dekalog, trzy] (1990). Polonia. Dir: Krzysztof Kieslowski.

Decálogo 4: Honrarás a tus padres [Dekalog, cztery] (1990). Polonia. Dir: Krzysztof Kieslowski.

Decálogo 5: No matarás [Dekalog, piec] (1990). Polonia. Dir: Krzysztof Kieslowski.

Decálogo 6: No cometerás adulterio [Dekalog, szesc] (1990). Polonia. Dir: Krzysztof Kieslowski.

Decálogo 7: No robarás [Dekalog, siedem] (1990). Polonia. Dir: Krzysztof Kieslowski.

Decálogo 8: No mentirás [Dekalog, osiem] (1990). Polonia. Dir: Krzysztof Kieslowski.

Decálogo 9: No desearás a la mujer del prójimo [Dekalog, dziewiec] (1990). Polonia. Dir: Krzysztof Kieslowski.

Decálogo 10: No codiciarás los bienes ajenos [Dekalog, dziesiec] (1990). Polonia. Dir: Krzysztof Kieslowski.

Diario de un cura rural [Journal d'un curé de campagne] (1951). Francia. Dir: Robert Bresson.

Dies Irae [Vredens dag] (1943). Dinamarca. Dir: Carl Theodor Dreyer.

Doble vida del faquir, La (2005). España. Dir: Elisabeth Cabeza y Esteve Rimbau.

Dogma (1999). Estados Unidos. Dir: Kevin Smith.

Dogville (2003). Dinamarca. Dir: Lars von Trier.

Drácula de Bram Stoker [Bram Stoker's Dracula] (1992). Estados Unidos. Dir: Francis Ford Coppola.

En el valle de Elah [In the Valley of Elah] (2007). Estados Unidos. Dir: Paul Haggis.

En tierra de nadie [No man's land] (2001). Bosnia y Herzegovina. Dir: Danis Tanovic.

En tierra hostil [The hurt locker] (2008). Estados Unidos. Dir: Kathryn Bigelow.

Entre tinieblas (1983). España. Dir: Pedro Almodovar.

Esta tierra es mía [This land is mine] (1943). Estados Unidos. Dir: Jean Renoir.

Experimento, El [Das experiment] (2001). Alemania. Dir: Oliver Hirschbiegel.

Fahrenheit 9/11 (2004). Estados Unidos. Dir: Michael Moore.

Ferestadeh (1983). Estados Unidos. Dir: Parviz Sayyad.

Festín de Babette, El [Babettes gaestebud] (1987). Dinamarca. Dir: Gabriel Axel.

Flores de luna (2008). España. Dir: Juan Vicente Córdoba.

Freedom's fury (2006). Estados Unidos. Dir: Colin K. Gray y Megan Raney.

Fuego y la palabra, El (Elmer Gantry) [Elmer Gantry] (1960). Estados Unidos. Dir: Richard Brooks.

Fugitivo, El [The fugitive] (1947). Estados Unidos. Dir: John Ford.

Gorky Park (1983). Estados Unidos. Dir: Michael Apted.

Gran dictador, El [The great dictator] (1940). Estados Unidos. Dir: Charles Chaplin.

Guerra de Dios, La (1953). España. Dir: Rafael Gil.

Hermanos [Brøde] (2004). Dinamarca. Dir: Susanne Bier.

Incendies (2010). Canadá. Dir: Denis Villeneuve.

Leones por corderos [Lions for lambs] (2007). Estados Unidos. Dir: Robert Redford.

Mahoma, el mensajero de Dios [The message] (1977). Libia. Dir: Moustapha Akkad.

Mala Educación, La (2004). España. Dir: Pedro Almodóvar.

Media luna [Niwemang] (2006). Irán. Dir: Bahman Ghobadi.

Misión, La [The mission] (1986). Reino Unido. Dir: Roland Jofée.

Nader y Simin: una separación [Jodaeiye Nader az Simin] (2011). Irán. Dir: Asghar Farhadi.

Nadie sabe nada de gatos persas [Kasi az gorbehaye irani khabar nadareh] (2009). Irán. Dir: Bahman Ghobadi.

Narciso negro [Black narcissus] (1947). Reino Unido. Dir: Michael Powell.

Nazarín (1959). México. Dir: Luis Buñuel.

No hay salida [No way out] (1987). Estados Unidos. Dir: Roger Donaldson.

No sin mi hija [Not without my daughter] (1990). Estados Unidos. Dir: Brian Gilbert.

Noam Chomsky: rebel without a pause (2003). Canadá. Dir: Will Pascoe.

Noche más oscura, La [Zero Dark Thirty] (2012). Estados Unidos. Dir: Kathryn Bigelow.

Noches de sol [White nights] (1985). Estados Unidos. Dir: Taylor Hackford.

Ola, La [Die Welle] (2008). Alemania. Dir: Dennis Gansel.

Osama (2003). Afganistán. Dir: Siddiq Barmak.

Pasión de Juana de Arco, La [La passion de Jeanne d'Arc] (1928). Francia. Dir: Carl Theodor Dreyer.

Persépolis (2007). Francia. Dir: Marjane Satrapi.

Punto límite [Fail safe] (1964). Estados Unidos. Dir: Sidney Lumet.

¡Qué vienen los rusos! [The Russians are coming] (1966). Estados Unidos. Dir: Norman Jewison.

Red de mentiras [Body of lies] (2008). Estados Unidos. Dir: Ridley Scott.

Religiosa, La [Suzanne Simonin, la religieuse de Diderot] (1966). Francia. Dir: Jacques Rivette.

Rocky IV (1985). Estados Unidos. Dir: Sylvester Stallone.

Rojos [Reds] (1981). Estados Unidos. Dir: Warren Beatty.

Séptimo sello, El [Det sjunde inseglet] (1957). Suecia. Dir: Ingmar Bergman.

Ser o no ser [To be or not to be] (1942). Estados Unidos. Dir: Ernst Lubitsch.

Sombra del reino, La [The kingdom] (2007). Estados Unidos. Dir: Peter Berg.

Sonata de otoño, La [Höstsonaten] (1978). Alemania del Oeste. Dir: Ingmar Bergman.

Sumisión [Submission: Part 1 (S)] (2004). Países Bajos. Dir: Theo Van Gogh.

Territorio prohibido [Crossing over] (2009). Estados Unidos. Dir: Wayne Kramer.

Tortugas también vuelan, Las [Lakposhtha hâ m parvaz mikonand] (2004). Irán. Dir: Bahman Ghobadi.

Trampa, La [Klopka] (2007). Serbia. Dir: Srdan Golubovic.

Tres reyes [Three kings] (1999). Estados Unidos. Dir: David O’Russell.

United 93 (Flight93) (2006). Estados Unidos. Dir: Paul Greengrass.

Verdugos también mueren, Los [Hangmen also die!] (1943). Estados Unidos. Dir: Fritz Lang.

Viaje a la Luna [Voyage dans la lune] (1902). Francia. Dir: Georges Méliès.

Viridiana (1961). España. Dir: Luis Buñuel.

West Beirut [West Beyrouth] (1998). Líbano. Dir: Ziad Doueiri.

Y ahora adónde vamos [Et maintenant, on va où?] (2011). Líbano. Dir: Nadine Labaki.

Z. (1969). Argelia. Dir: Constantin Costa-Gavras.