



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE PUEBLA**

Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Historia



**La construcción del árabe en los discursos
de la *Primavera Árabe* producidos por la
prensa mexicana (2010- 2015)**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN HISTORIA

PRESENTA:

Haya Romero de Alba

DIRECTORES DE TESIS:

Dra. Lidia Ernestina Gómez García

Dr. Pedro J. González Corona



**Colegio de
Historia**

SEPTIEMBRE 2022

ÍNDICE

Índice de contenido gráfico.	1
Agradecimientos.....	3
Introducción	4
Capítulo I: Problemáticas en la representación del árabe.	17
I.1 Antecedentes del concepto <i>árabe</i>	18
I.2 Antecedentes teórico-metodológicos al mundo árabe	30
I.3 Acercamiento desde las teorías decoloniales.	34
Reflexiones.	42
Capítulo II: Discursos sobre la <i>Primavera Árabe</i>	44
II.1 Contraste entre las narrativas de la <i>Primavera Árabe</i> producidas en Occidente y el Mundo Árabe	48
II. 2 La construcción occidental del árabe como bárbaro.	58
Reflexiones.	68
Capítulo III: Construcción de las representaciones del mundo árabe en México.	70
III. 1 Inicios de las protestas de la <i>Primavera Árabe</i> 2010-2012.	72
III. 2 <i>Invierno Árabe</i> 2013-2015.	74
III. 3 El árabe en el imaginario colectivo mexicano.	77
III. 4 Orientalismo en Latinoamérica y su relación con la construcción de identidades nacionales.....	89
III. 5 Los discursos de la <i>Primavera Árabe</i> como dispositivos para acceder al proyecto de <i>modernidad</i>	99
Reflexiones finales.....	105
Referencias.....	113

ÍNDICE DE CONTENIDO GRÁFICO

Índice de mapas

Mapa 1 Países del Medio Oriente y norte de África.....	9
FreepikCompany. <i>Middle East</i> [Mapa]. Recuperado el 23 de agosto de 2022 de: https://www.freepik.es/vector-premium/mapa-color-medio-orient-nombres-estados-miembros_3784884.htm .	
Mapa 2.1 Porcentaje de la población musulmana en el mundo.	63
El Orden Mundial [EOM]. (2019). <i>Percentage of Muslim population</i> [Mapa]. Recuperado el 5 de julio de 2022: https://www.nationsonline.org/one-world/map/Percentage-Muslim-Population-worldmap.htm .	
Mapa 2.2 Población cristiana en Medio Oriente.....	63
El Orden Mundial [EOM]. (2019). <i>The Christian population</i> [Mapa]. Recuperado el 5 de julio de 2022: https://www.bbc.com/news/world-middle-east-15239529 .	

Índice de imágenes

Imagen 1.1 <i>The reception of the Venetian ambassadors in Damascus</i>	21
Anónimo. (1511). <i>The reception of the Venetian ambassadors in Damascus</i> [Óleo sobre tela]. Museo de Louvre.	
Imagen 1.2 <i>The Moorish Bath</i>	21
Jean-Leon, Gérôme. (1870). <i>The Moorish Bath</i> [Óleo sobre tela]. Museum of Fine Arts Boston.	
Imagen 1.3 <i>The Slave Market</i>	21
Jean-Leon, Gérôme. (1866). <i>The Slave Market</i> [Óleo sobre tela]. Clark Art Institute, Williamstown, Massachusetts.	
Imagen 1.4 <i>Massacre at Chios</i>	22
Delacroix, Eugène. (1824). <i>Massacre at Chios</i> [Óleo sobre tela]. Museo de Louvre.	
Imagen 1.5 <i>Death of Sardanapalus</i>	22
Delacroix, Eugène. (1844). <i>Death of Sardanapalus</i> [Óleo sobre tela]. Philadelphia Art Museum.	
Imagen 1.6 <i>Pelt Merchant of Cairo</i>	25
Jean-Leon, Gérôme. (1869). <i>Pelt Merchant of Cairo</i> [Óleo sobre tela]. Colección privada.	
Imagen 1.7 <i>Aladdin</i>	25
Walt Disney. (1992). <i>Aladdin</i> [Poster de la película]. Recuperado el 18 de agosto de 2022 de: https://www.amazon.com/-/es/dp/B00IKKXBMG .	
Imagen 2.3 <i>He's too explosive</i>	65
Autor desconocido. <i>He's too explosive</i> [Imagen]. Recuperado el 5 de julio de 2022 de: SA Man Responds to Racist Meme of His Sikh Friend San Antonio News San Antonio San Antonio Current (sacurrent.com)	

- Imagen 2.4 *Update i'm still alive*..... 65
 Autor desconocido. *Update i'm still alive* [Imagen]. Recuperado el 5 de julio de 2022:
<https://stepfeed.com/9-hilarious-arab-memes-inspired-by-the-floor-is-lava-3512>.
- Imagen 2.5 *Un poco de humor negro por aquí*..... 65
 Autor desconocido. *Un poco de humor negro por aquí* [Imagen]. Recuperado el 5 de julio de 2022 de: https://m.cuantocabron.com/meme_otros/un-poco-de-humor-negro-por-aqui.
- Imagen 2.6 *Arabic men strikes again*.65
 Autor desconocido. *Arabic men strikes again* [Imagen]. Recuperado el 5 de julio de 2022:
<http://hotcore.info/babki/memes-arabian.htm>.
- Imagen 3.3 Tigre de bengala (historia destacada).....85
 Rashed Al Maktoum, F. [@alk7aileh_almaktoum]. (2021). [Fotografía]. Instagram.
 Recuperado el 18 de agosto de 2022 de :
https://www.instagram.com/s/aGlnaGxpZ2h0OjE3ODU4NjY0MjA2MjQzODA0?story_media_id=2686595710434257387&igshid=YmMyMTA2M2Y=.
- Imagen 3.4 Tigre de bengala blanco (historia destacada)..... 85
 Rashed Al Maktoum, F. [@alk7aileh_almaktoum]. (2022). [Fotografía]. Instagram.
 Recuperado el 18 de agosto de 2022 de:
https://www.instagram.com/s/aGlnaGxpZ2h0OjE3ODU4NjY0MjA2MjQzODA0story_media_i=2686595710434257387&igshid=YmMyMTA2M2Y=.

AGRADECIMIENTOS

Toda mi gratitud a la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y al Ackerman Center for Holocaust Studies de la Universidad de Texas en Dallas por brindarme la oportunidad de realizar una estancia de investigación que enriqueció profundamente mi trabajo de tesis.

Sobre todo, agradezco a los directores de esta investigación la Dra. Lidia E. Gómez García y al Dr. Pedro J. González Corona por creer en mí y guiarme todas las veces que me encontré perdida en la inmensa tarea de investigar. Gracias por su paciencia al ayudarme a materializar mis ideas y por mostrarme los distintos lentes a través de los cuales puedo comprender este mundo. Las enseñanzas de ambos van más allá de este quehacer académico, son cosas que me llevo para la vida.

Agradezco a mis papás por las posibilidades que me dieron, la confianza y su disposición en leer y ayudarme a corregir este trabajo.

INTRODUCCIÓN

En febrero de este año el primer ministro de Bulgaria Kiril Petkov, habló refiriéndose a los refugiados ucranianos, víctimas de los atroces acontecimientos que se han desarrollado en los últimos meses:

Estos no son los refugiados a los que estamos acostumbrados[...]estas personas son europeas. Estas son personas inteligentes y educadas[...]no es la oleada de refugiados a la que hemos estado acostumbrados, personas de las que no estábamos seguros de su identidad, personas con pasados poco claros, que incluso podrían haber sido terroristas (Brito, 2022, párr. 3).

Desgraciadamente esta declaración del primer ministro es solo una de las muchas que se han visto en los medios de comunicación. Los reporteros de las grandes cadenas de noticias como la BBC, NBC, y Aljazeera en inglés han afirmado: "Para decirlo sin rodeos, estos no son refugiados de Siria, son refugiados de Ucrania... Son cristianos, son blancos, son muy similares (a nosotros)" (Reaple, 2022, párr. 3). "No es un lugar, con el debido respeto, como Irak o Afganistán, que haya visto un conflicto encarnizado durante décadas. Este es un país relativamente civilizado, relativamente europeo" (González, 2022).¹ "Si vemos a algunos de los refugiados que tratan de tomar un tren o salir de Ucrania, sólo viendo lo que visten son personas de una próspera clase media, no son los refugiados de Medio Oriente... no son gente de África del Norte, son europeos" (González, 2022).²

¹ González, C. [@ceci azul]. (28 de febrero de 2022). *Si vemos algunos de los refugiados* [Video adjunto]. Twitter. Recuperado de: <https://twitter.com/ceci azul/status/1498324090347741188>.

² González, C. [@ceci azul]. (28 de febrero de 2022). *No es un lugar, con el debido respeto, como Irak o Afganistán* [Video adjunto]. Twitter. Recuperado de: <https://twitter.com/ceci azul/status/1498324090347741188>.

Sin afán de demeritar la gravedad del conflicto ucraniano, estas afirmaciones evidencian una dolorosa realidad que atraviesa nuestra sociedad actual: existe una línea que divide las vidas dignas de ser protegidas y aquellas vidas que no alcanzan la categoría de ser dignas de protección (Butler, 2022, p. 78). Como se observa en estas frases, existe una tendencia a naturalizar el conflicto y la violencia en ciertas partes del mundo, en este caso en Medio Oriente y África del norte, en aquellas zonas catalogadas de subdesarrolladas. Al conjunto de países que han sido reducidos a las representaciones del terrorismo y el islam radical, con narrativas plagadas de estereotipos y racismo que sitúan a los refugiados sirios, afganos, egipcios, etc. por debajo del hombre europeo. Este es el horizonte desde donde nace esta investigación, ¿por qué los habitantes del Medio Oriente y el norte de África son esencializados y representados de maneras racistas?, ¿por qué hoy en el occidente incluso que lleva como lema el “todos somos iguales” pueden existir afirmaciones tan violentas hacia los árabes? Y, sobre todo ¿Cuál es el papel de nuestro país en la construcción de estas narrativas?

A pesar de que Medio Oriente y el norte de África han influido en el mundo crucialmente, modificando por completo el curso de la humanidad, como cuna de la agricultura y de las grandes tres religiones monoteístas, es una zona que solemos reducir al terrorismo y al desierto, como el hogar de la barbarie y todo aquello que nos parece exótico. Esto sucede a causa del papel crucial que juegan los discursos y representaciones en el mantenimiento colonial de la diferencia. Representaciones que no hacen justicia a la diversidad de identidades y particularidades que en él existen.

Esto es a lo que Edward Said llamó *Orientalismo*, una corriente discursiva que desde occidente pretende definir a oriente, un discurso que está intrínsecamente relacionado con el conocimiento y la permanencia de determinadas relaciones de poder. Las representaciones que se tienen del mundo árabe poco tienen que ver con la realidad de los países de Medio Oriente,

pues según este análisis, oriente se convirtió en sinónimo de violencia y petróleo; occidente adquirió una fuerza e identidad que le permitió construir en el imaginario de su gente una idea de oriente como todo aquello que occidente no es, como la zona del mundo cuyas sociedades no eran guiadas por los valores occidentales y, por lo tanto, fueron catalogadas de primitivas, se le definió como el antagonista por excelencia, como la *otredad*. (Said, 2008, p. 25-54).

Este es un proceso que viene desde el siglo XVIII, cuando las pinturas orientalistas y los diarios de viaje de los exploradores europeos comenzaron a gestar una imagen sobre lo que era Medio Oriente y el norte de África para el resto del mundo. La influencia de estas representaciones llega hasta nuestros días, pues en los medios y películas el mundo árabe sigue apareciendo como un lugar exótico y peligroso, lleno de desiertos, violencia, camellos y tigres. Ideas que permanecen vigentes gracias a la reproducción de discursos e imágenes que siguen legitimando el antagonismo de oriente respecto a la cultura occidental. Problematizar estos estereotipos que reducen al árabe a la figura del musulmán terrorista resulta inminente, no solo porque nos impide observar la diversidad de identidades que se encuentran tras de sí, sino porque al mismo tiempo es una limitante en el establecimiento de un diálogo horizontal entre culturas.

Durante la época del expansionismo europeo se le concedió a Medio Oriente el papel del *otro* en relación con los imperios occidentales. Por lo tanto, la imagen que se presentó del mundo árabe, la manera en la que se definió a sus habitantes, las formas en la que se dibujó a sus mujeres y los elementos con los que se les asoció no fueron coincidencias inocentes, sino que fueron parte de la construcción de un discurso que situaba a la cultura occidental por encima de las otras. Un discurso de poder, que atravesado por la violencia se sirvió de la diferencia para alimentar las ideas de una jerarquía racial. El árabe fue entonces la categoría racial que se creó para englobar a grupos de seres humanos no-europeos que se encontraban entre Medio Oriente y el norte de África. Se le situó por debajo de la superioridad innegable

del hombre blanco y se le redujo a la barbarie. Se catalogaron sus prácticas sociales de inferiores, se exotizó su cultura, pues exotizar es una manera de deshumanizar, una narrativa de inferiorización colonial que al definir al otro como anormal sitúa sus formas de existencia por debajo de otras.

Cuando los imperios europeos estructuraron el proyecto de modernidad colonial posterior al Renacimiento se recurrió a estas ideas para justificar la inferioridad de otras culturas, y así legitimar las violentas conquistas. El proyecto civilizatorio occidental, aunque esté enmascarado en un discurso emancipatorio, es la empresa de la humanidad que más vidas ha cobrado a lo largo de la historia, y cuyas fabricaciones mentales de superioridad e inferioridad siguen arraigadas en nuestra sociedad siglos después (Zack, 2018, p. 126). La colonización no es un hecho aislado de invasión militar, es una estructura cuyos paradigmas dominantes e indiscutibles de la son transmitidos a la sociedad a través de los siglos, determinando así como percibimos la realidad en la que habitamos (Anzaldúa, 1987, p. 16), pues más allá de la dominación política ejercida por los regímenes coloniales, se encuentra ésta la forma de ejercicio hegemónico más poderosa y persistente: la dominación cultural.

El énfasis de esta investigación en los procesos de clasificación de un *otro* y de deshumanización de ciertos grupos de la población a través de las representaciones, es debido a que las primeras tres etapas en los procesos de violencia son precisamente estos: la clasificación, la simbolización y la deshumanización de determinadas personas (Stanton, 2004, pp. 211-228).²⁵ Calificar a un grupo como inferior es más que una dolorosa discriminación o injusticia individual, significa la legitimación de violencia usada contra esos grupos y, por ende, el establecimiento de políticas discriminatorias. Deshumanizar es, por lo tanto, volver matables a ciertas poblaciones, bajo el argumento de que *ellos* no son como nosotros, en este caso a los habitantes de Medio Oriente y el norte de África.

Es importante destacar que Medio Oriente es un subsistema de gran importancia estratégica para el resto del mundo. Su significación geoestratégica para la política mundial es evidente, ya que se encuentra en el centro de tres continentes (Ozkan, 2011, pp. 99-120). Durante siglos, ha sido considerado importante por las grandes potencias de distintas épocas desde los tiempos de Alejandro Magno ha sido un objetivo para los imperios con ansias de expansionismo.

Dada su posición estratégica, el Medio Oriente ha sido un cruce de caminos de importancia histórica y sigue siéndolo hasta hoy. Gran parte de los movimientos de ida y vuelta tanto de personas como de bienes e información entre el este y el oeste deben transitar a través de él. Intercambiando mercancías, ideas y filosofías. Históricamente, la construcción del Canal de Suez en 1869 acortó miles de kilómetros y mucho del tiempo necesario para los viajes de comercio desde Europa hacia el Oriente. Hoy en día, un gran volumen de mercancías transita a través del canal y sigue siendo una importante ruta de salida de los buques de guerra del Mediterráneo hacia el Océano Índico y viceversa (Ozkan, 2011, pp. 99-120).

Para esta investigación se considerará el mundo árabe lo comprendido entre las fronteras de Medio Oriente y el norte de África. La delimitación de esta región es casi tan delicada como considerarla una unidad real en términos político-estratégicos, sus límites geográficos son aún más discutibles que su denominación y es común encontrar grandes variaciones en este sentido de un estudio a otro. Mientras que algunos incluyen a Turquía, Afganistán o Libia, otros, en cambio, no los consideran como parte de Oriente Medio. Sin embargo, para algunos de los historiadores del Oriente Medio, como también para esta investigación, tanto Libia y como África del norte se incluyen dentro de esta definición. Hay una validez apreciable en la inclusión de los países del norte de África, pues estos han estado vinculados a la región del Medio Oriente de muchas maneras, no solo durante los primeros años del islam sino también con aspectos lingüísticos (Ozkan, 2011, pp. 99-120).



Mapa 1: Países del Medio Oriente y norte de África ³

Lo que hoy entendemos como Medio Oriente nace de la derrota del Imperio otomano con la firma de los Acuerdos de Sykes-Picot⁴ y el fin de los colonialismos después de la Segunda Guerra (Soto Antaki, 2016, *s/n*). Comprende los actuales estados de: Egipto, Siria, Jordania, Turquía, Líbano, Irak, Irán, Arabia Saudita, Yemen, Qatar, Kuwait, Omán, Bahréin, los Emiratos. Palestina e Israel, Libia, Paquistán y Afganistán. Cabe destacar que el término Medio Oriente es un concepto establecido por las potencias occidentales, es decir, una categoría eurocéntrica que proviene del contexto militar. No es por lo tanto una categoría neutral u objetiva, Medio Oriente es un paradigma dependiente que debe ser cuestionado desde diferentes perspectivas (Ozkan, 2011, pp. 99-120).

Aunque la colonización pareciera ser algo del pasado, es importante para el desarrollo de esta investigación entender la influencia determinante que tuvo este proceso en la historia

³ FreepikCompany. *Middle East* [Mapa]. Recuperado el 23 de agosto de 2022 de: https://www.freepik.es/vector-premium/mapa-color-medio-oriente-nombres-estados-miembros_3784884.htm.

⁴ El 16 de mayo de 1916 se firmaba el acuerdo secreto Sykes-Picot que dividía las provincias otomanas de Oriente Próximo en cinco zonas: una bajo control francés y otra británico; dos bajo influencia francesa y británica respectivamente, y una quinta en Palestina bajo control internacional. Los acuerdos dividieron con fronteras lo que antes había estado bajo el control del Imperio Otomano (Mas, 2016, p. 41-43).

regional de Medio Oriente y el norte de África. Esto sucede principalmente en tres ejes distintos: en primer lugar, el ámbito geopolítico debido a que las potencias europeas definieron las fronteras de Medio Oriente a través del Acuerdo Sykes-Picot. Por otro lado, se encuentran las dimensiones político-económicas que exhiben una continuidad con el colonialismo, la expansión de la economía de mercado occidental y la infraestructura que la apoya en partes del mundo que eran, en su mayor parte, antiguas colonias. El énfasis por corporaciones internacionales (respaldadas por gobiernos) en los recursos naturales y su extracción, incluida la mano de obra subcontratada por salarios mucho más bajos de lo que a los trabajadores se les paga en los países desarrollados (Zack, 2018, p. 126). Y, por último, la dimensión cultural la cual está estrechamente relacionada con la representación orientalista de los árabes fuera de Medio Oriente y el norte de África. Si bien la permanencia de un orden colonial puede evidenciarse en estas tres aristas, el objetivo de esta investigación está orientado precisamente hacia esta última, pues busca identificar los discursos orientalistas sobre el Medio Oriente y el norte de África en nuestro país, destacando los elementos con los que se construye la figura del árabe desde nuestro horizonte latinoamericano.

Para esto se eligió como delimitación temporal el proceso de la *Primavera Árabe* debido a que es uno de los procesos político-sociales más relevantes de la historia actual. Las protestas de la *Primavera Árabe* a finales del 2010 prometían derrocar a los gobiernos autoritarios y militares bajo los que se encontraba el mundo árabe. Sin embargo, poco después de haber comenzado, este esperanzador proceso se convirtió en el medio perfecto donde surgirían violentas represiones militares, movimientos yihadistas e intervenciones extranjeras que acabarían por romper la cohesión nacional de los países árabes y polarizar las diferencias tanto sectarias como económicas (Tawil, 2018, p.35).

La *Primavera Árabe* es, por lo tanto, un parteaguas en la realidad social y política de los países árabes, que a su vez marcó un periodo donde la construcción de discursos sobre

Medio Oriente y el norte de África se modificaron drásticamente. La atención mediática que recibieron estos movimientos fue inmensa y las representaciones del pueblo árabe comenzaron a elaborarse de manera distinta a como se había hecho en acontecimientos históricos anteriores. Analizar estas narrativas producidas desde el horizonte mexicano, permite identificar y problematizar la construcción de la figura del árabe durante el auge de los medios de comunicación y redes sociales.

La hipótesis de esta investigación es que los discursos de la prensa mexicana sobre el *árabe* a lo largo del proceso de la *Primavera Árabe* (2010-2015) están vinculados al *orientalismo* denunciado por Edward Said, sin distinción entre ideologías políticas como la derecha o izquierda presentes en la prensa. Es decir, que la construcción de representaciones sobre mundo árabe entre los años 2010-2015 en nuestro país, estuvo determinada por la reproducción de imágenes profundamente influenciadas por el *orientalismo* occidental. Las narrativas sobre la *Primavera Árabe* en México no solo se alinearon a los valores hegemónico-eurocéntricos, sino que fueron usadas como un espacio de auto enunciación que le permitió a México reforzar el ideal de identidad occidental, situándose como partícipe del proyecto de modernidad. Pues los discursos no son nunca inocentes o neutrales, sino que son versiones culturalmente construidas de los hechos (en este caso la *Primavera Árabe*), a menudo utilizadas por el poder hegemónico para moldear las identidades de los grupos subalternos y reproducir así los modelos de opresión propios del pasado colonial (Arraiga, 2013, p. 1).

Por lo tanto, esta investigación se centra en el análisis de los discursos producidos por las fuentes hemerográficas y artículos de investigación mexicanos acerca de la *primavera* y el posterior *Invierno Árabe* (2011-2015), como el lugar en el que se construye al árabe desde nuestro horizonte latinoamericano. Destacando los elementos orientalistas de dichas representaciones, con el objetivo de evidenciar la permanencia y continuidad de las narrativas occidentales sobre el mundo árabe durante los siglos XVIII y XIX.

Se analizan los artículos producidos por dos periódicos nacionales *La Jornada* y *El Universal*, así como las revistas *Proceso* y *Nexos*. Las notas de dichas fuentes se dividieron en dos grupos de análisis: los producidos durante los inicios del proceso (2011-2013) y aquellos publicados durante la última etapa de los movimientos (2013-2015). El resultado de este estudio hemerográfico se contrasta con los artículos y comunicados de prensa producidos por medios occidentales (*Canadian National Post*, *El País*, *The Washington Post*, entre otros), así como con las narrativas producidas por dos documentales acerca de las protestas elaborados por medios árabes *The Square* (2013) y *The Arab Awakening* (2012).

El análisis hemerográfico es el tronco principal de esta investigación, sin embargo, este es enriquecido con otras fuentes como la encuesta *El árabe en el imaginario colectivo mexicano*, cuyas preguntas buscaron rastrear los elementos e imágenes con los que la muestra (cien personas) relacionaron inmediatamente al mundo árabe. Esta investigación se sirve también del análisis iconográfico de pinturas orientalistas producidas en el siglo XVIII, con la finalidad de contrastarlas con las fotografías y vídeos presentes en redes sociales, pues son estas las imágenes que contribuyen fundamentalmente en la construcción de una figura del árabe en el imaginario colectivo en la actualidad.

A lo largo de esta investigación se reflexiona alrededor de las representaciones del *árabe*, entendiéndolas como el conjunto de imágenes y símbolos con los cuales asociamos al habitante del Medio Oriente y el norte de África desde nuestro horizonte. Es decir, no hace referencia a una realidad objetiva ni a una nacionalidad, sino más bien a la construcción social y colectiva que se ha hecho desde occidente sobre lo que significa ser *árabe*. La importancia del estudio de las representaciones como ésta, radica en que estas son el resultado de la relación entre un objeto (algo, alguien o un evento) de representación y de un sujeto que lo representa (individuos y grupos) dentro de un marco histórico y cultural de referencia. De esta manera, podemos decir que las representaciones sociales son una forma de pensamiento socialmente

elaborado y con una finalidad práctica, que permite la socialización y la comunicación entre miembros de un mismo grupo e incluso, con miembros de grupos diferentes (Weisz, 2017, p. 102).

En la construcción de representaciones y discursos públicos existe la base de la toma de decisiones sobre qué noticias, personajes y países hay que visibilizar, es decir quienes reciben la atención mediática y de qué manera. La representación tiene entonces la capacidad de generar diferentes significados y consolidar determinados estereotipos, es aquí donde la identidad árabe que es múltiple queda reducida a una sola línea temática. Las representaciones sociales como formas de construcción simbólica se realizan a partir de una selección arbitraria y descontextualizada de sucesos, objetos o personas de acuerdo con criterios culturales que sintetizan todo en una imagen y la normalizan como conocimiento de sentido común (Gaytán, 2020, p.162).

El análisis crítico del discurso nos brinda un marco multidisciplinar para la interpretación y descripción narrativas, de sus estructuras e imbricaciones y, en definitiva, de su alcance social en cuanto a la formación de la opinión pública y el mantenimiento del status quo de las relaciones de poder social. El análisis crítico del discurso no contempla la lengua sólo como construcciones (fonológicas, sintácticas, etc.) aisladas o abstractas, sino como una herramienta que desempeña un papel importante en la comunicación de discursos, en el establecimiento de consensos y creencias, en la “manipulación” de la opinión pública y, en definitiva, en la comunicación de la ideología y el mantenimiento de las relaciones de poder (Taibi & el-Madkouri, 2006, p. 126).

Los discursos evidencian procesos de producción y reproducción de dominaciones e inequidades, comprender y explicar las estructuras discursivas relevantes del poder implica la reconstrucción de los procesos sociales y cognitivos de su producción (Van Dijk, 1993, p. 257-259). Es por ello, que la Historia es la disciplina que nos ofrece las herramientas teórico-

metodológicas para abordar las representaciones del mundo árabe en su complejidad, entendiéndolo como un proceso cuyas múltiples causas se extienden más allá de su tiempo y espacio.

A través del análisis de los discursos producidos, esta investigación propone exponer y ayudar en la toma de conciencia sobre la reproducción de discursos orientalistas en la narrativa de la *Primavera Árabe*. Aportando así al campo de los estudios históricos una perspectiva sobre Medio Oriente y el norte de África desde una visión decolonial, sumándose al ya existente campo de los estudios subalternos, historia de las ideas y las epistemologías del Sur. Por lo tanto, esta investigación se une al conocimiento construido alrededor de las reflexiones sobre la colonialidad en la actualidad y a la corriente de la Historia que concede atención al análisis de las representaciones y discursos, pues es en estos donde convergen las estructuras de poder y violencia.

En el primer capítulo de este documento *Las problemáticas en la representación del árabe* se abordan las principales los estereotipos y narrativas racistas que existen alrededor de la figura del árabe. Rastreando los orígenes de esta tendencia en los pintores y escritores orientalistas del siglo XVIII, ideas que han determinado las aproximaciones que han existido a lo largo de la historia acerca del árabe. Como antecedentes teórico-metodológicos se exponen las principales dos teorías desde donde se ha estudiado al mundo árabe: el pensamiento de Huntington en contraste con las ideas poscoloniales de Edward Said. Este último, fue quién sentó las bases de las teorías decoloniales de las que se servirá esta investigación para analizar las representaciones del árabe. Este capítulo tiene como finalidad plantear la problemática hacia la que está dirigida esta tesis y sentar las bases junto con los conceptos teóricos a través de los cuales se analizarán las fuentes primarias usando la propuesta decolonial: otredad, modernidad, colonialidad y racismo.

En el capítulo *Discursos sobre la Primavera Árabe* se considera la representación del árabe en el caso concreto de la *Primavera Árabe*. Utilizando las herramientas teóricas planteadas en el capítulo anterior y después de un breve recorrido histórico por el proceso de las protestas, se contrastan los discursos producidos por medios de comunicación occidentales y propios del mundo árabe, exponiendo las diferencias y similitudes en las narrativas. Haciendo énfasis en la construcción del árabe como bárbaro e incivilizado, representación que aumentó durante la parte final de la *Primavera Árabe*. Esto con el fin de establecer un espectro en las narrativas que existieron acerca de este proceso, y así poder situar el caso de la prensa mexicana dentro de este contexto.

En el tercer capítulo la *Construcción de las representaciones del mundo árabe en México* se expone el análisis de las fuentes hemerográficas producidas en México, dividiéndolas en dos etapas: la construcción del pueblo árabe durante los inicios de las protestas de la *Primavera Árabe* (2010-2013), y las transformaciones que sufrieron estos discursos durante la etapa final conocida como el *Invierno Árabe* (2012-2015). En este apartado se reflexionará también alrededor de los resultados obtenidos en la encuesta *El árabe en el imaginario colectivo mexicano*, que muestra el surgimiento de un nuevo tipo de representación del árabe: la figura de *árabe moderno*, una construcción que se ha hecho presente en las últimas dos décadas y que existe paralelamente a la imagen del *árabe bárbaro*. El aporte fundamental de este apartado se encuentra en el análisis y reflexión del contexto de producción de estas narrativas, es decir, la reflexión de las estructuras coloniales que nos atraviesan como sociedad mexicana y por las cuales reproducimos este tipo de discursos orientalistas sobre el mundo árabe, debido a que estos fungen como una herramienta que sitúa a México dentro del proyecto de modernidad.

Esta investigación busca a través del caso particular del *árabe* en la prensa mexicana generar una reflexión alrededor de las estructuras coloniales que existen en la actualidad y

contribuir a la conversación que ha sido ya abierta por autores latinoamericanos sobre la decolonialidad. Uno de los primeros pasos en el proceso de descolonización es precisamente el reconocimiento y visibilización de las estructuras y patrones coloniales, es allí donde se encuentra uno de los principales aportes de esta investigación, a través de evidenciar las ideas orientalistas desde las que se construye al árabe en nuestro país, en la urgencia por legitimar otros modos de vida, otras epistemologías, otras maneras de ser más allá del modelo Occidental/Capitalista, descolonizar es «cambiar el orden del mundo» (Fanon, 1963 [1961], p. 36), significa participar en un programa histórico y social de transformación de sociedades y seres humanos y de ir más allá del colonialismo. Es una tarea titánica la que tenemos delante, pero es también una tarea individual y cotidiana que va más allá de nuestra responsabilidad como académicos, es más bien nuestro deber como habitantes de este mundo.

CAPÍTULO I

Problemáticas en la representación del árabe

“De pronto, ser árabe se ha vuelto algo positivo”. (Khalidi, 2011, s/n)

Con estas palabras inicia una nota de la revista *Nexos* publicada en México en el año 2011 (Khalidi, 2011, s/n), esta afirmación contiene tras de sí ideas que la mantienen vigente hasta nuestros días. El primer cuestionamiento que surge al leer esta frase es, en qué momento se asumió que el ser *árabe* era algo negativo. Responder a pregunta es el objetivo principal de este capítulo explicar cómo se han construido las representaciones del mundo árabe y sus habitantes a partir de los siglos XVIII y XIX, pues es en este periodo donde aparecen los elementos que permean hasta las narrativas actuales otorgándole al árabe una connotación negativa. Por lo tanto, es necesario plantear las distintas perspectivas que han existido para acercarse y estudiar el Medio Oriente y el norte de África, sobre todo aquellas que analizan los discursos de representación, ya que, esto permite establecer las bases teóricas de las que se sirve esta investigación para analizar la figura del *árabe* en la prensa mexicana.

Para responder a estos objetivos este capítulo está dividido en tres apartados, el primero de ellos *Antecedentes del concepto árabe*, busca explicar cuáles son los símbolos e imágenes con las que asociamos a la figura del árabe en la actualidad, junto con un breve recorrido histórico de las maneras en las que el mundo árabe ha sido representado por occidente desde el siglo XVIII, cuáles eran los principales temas de las pinturas y tratados científicos sobre oriente, con el objetivo de evidenciar como estos permean hasta nuestros días. El apartado siguiente *Antecedentes teórico-metodológicos al mundo árabe*, se centra en un análisis de las teorías a través de la que los académicos se han acercado al estudio de Medio Oriente, haciendo énfasis en la teoría literaria del Orientalismo, ya que, en ella se discuten las narrativas que

existen alrededor del árabe. Por último, en el apartado *Acercamiento desde las teorías decoloniales*, se define la perspectiva de análisis a través de la cual se problematizan las representaciones del árabe y los discursos que se construyen a su alrededor. Se explican también conceptos como: modernidad, colonialidad y raza, debido a que son usados a lo largo de esta investigación.

1.1 Antecedentes del concepto *árabe*

El *árabe* que existe en el imaginario colectivo de nuestro horizonte, es decir, el conjunto de símbolos y representaciones con las que asociamos al árabe en el siglo XXI, se ha construido a partir de los estereotipos y generalizaciones que se tienen sobre él dentro de la opinión pública. Los medios de comunicación actuales construyen al *árabe* como un ser exótico, musulmán, terrorista, misógino e inmigrante. El árabe aparece como la otredad,⁵ cómo un pueblo sin representaciones individuales que vive en un reino mítico de desiertos interminables, pozos de petróleo, palacios, turbantes, camellos y tigres (Shaheen, 2000, p. 22-42). Esto se refleja en la afirmación que solemos encontrar en los medios, aquella que se refiere a todos los árabes como musulmanes y viceversa, haciéndola aún más peligrosa al fusionar la identidad

⁵ El poder de definición está a la base de la violencia simbólica ejercida por una civilización sobre otra y gravita sobre la historia y el desarrollo de los pueblos “reducidos” a la subalternidad (Artunduaga Narváez, 2019, s/n).

árabe musulmana con los discursos mediáticos de la *yihad*⁶ y los grupos terroristas, asumiendo así que todos los árabes son por ende terroristas.⁷

El análisis mediático en estos casos es simplista: son terroristas porque son musulmanes, y son musulmanes porque son árabes. La importancia de las representaciones yace en que es un factor determinante en la formación y conformación de la imagen del *otro*, pero los medios escritos y especialmente los diarios de referencia pueden hacer que dicha imagen se consolide aún más influyendo y modificando así la opinión pública de sus lectores. Es aquí donde el papel de la prensa al alimentar estas generalizaciones cobra especial importancia, ya que, no solo evidencia las ideas que en ella se presentan, sino que, al mismo tiempo incide profundamente en la concepción que se tiene sobre el árabe dentro de la opinión pública. Causando así que la figura del árabe sea el ejemplo de la forma más básica y común de generalizar sobre un colectivo: la representación de casos individuales negativos como típicos del colectivo en cuestión, la generalización es un procedimiento de la elaboración y mantenimiento de la imagen del *otro* es una constante a lo largo de la historia (Taibi & el-Madkouri, 2006, p. 127).

⁶ La *yihad* es una palabra árabe que deriva del verbo *yahada*, que significa esforzarse y luchar, la *yihad* a grandes rasgos significa la lucha por la causa del islam, (Reza, 2002, p.119-134). A pesar de ser un término muy complejo que está relacionado principalmente con el carácter espiritual de esta religión, es un concepto que se ha transformado para convertirse en el estandarte al que han apelado organizaciones terroristas islámicas para perpetrar sus ataques. A los miembros de dichos grupos se le ha llamado yihadistas.

Este término es entendido como la “guerra santa” que todos los musulmanes tienen la obligación de emprender, sin embargo, en su acepción más amplia la *Yihad* se refiere también a la lucha individual contra los deseos del alma. El significado de ésta se modificó después de la Primera Guerra Mundial, época en la que el Imperio Otomano dejó de existir y las ofensivas colonialistas occidentales incrementaron su influencia intensificando así la lucha entre las instituciones laicas y las religiosas. Estos fueron factores que contribuyeron a transformar el ambiente ideológico en los países islámicos hacia el fanatismo y el rechazo a la colaboración (Al-Charif, 2008, p. 22).

⁷ En realidad, se estima que un 40% de los actuales combatientes que pelean hoy en organizaciones terroristas como el Estado Islámico (ISIS) proceden de países occidentales, como Francia, Bélgica, Reino Unido, Alemania y los países nórdicos. (BBC, 2014, *s/n*)

Esta idea del árabe se ha ido construyendo y consolidando para occidente a través de los siglos. En un inicio a través de diarios de viaje, pinturas, e historias, fue mediante estas narrativas que se formó en el subjetivo colectivo una idea de lo que significaba Medio Oriente y el Norte de África. Los pintores orientalistas del siglo XVIII y XIX, por ejemplo, hacían cuadros que representaban las costumbres y lo que ellos consideraban los paisajes típicos de esta zona del mundo. Fue así como a través de los ojos de estos exploradores y pintores europeos se informó al resto del mundo de cómo era Medio Oriente. En sus obras podemos encontrar elementos comunes para representar a Oriente tales como: el desierto, los oasis, palmeras, turbantes y velos, camellos y otros animales exóticos como tigres usados de mascotas (González Auxí, 2007, *s/n*). El orientalismo se convirtió entonces en un tema establecido dentro de las artes durante el siglo XVIII y XIX, alimentando así el mito sobre Oriente al enfatizar en los aspectos exóticos y sensuales al mismo tiempo que los hostiles y barbáricos, estos últimos representados a través de sangrientas batallas, escenarios de muertes, destacando el carácter vengativo supuestamente propio del mundo árabe.⁸

⁸ En su número de febrero de 1972, el *American Journal of Psychiatry* publicó un artículo de Harold W. Glidden, el artículo pretende descubrir «el funcionamiento interno del comportamiento árabe» que desde nuestro punto de vista es «aberrante», pero que para los árabes es «normal». La necesidad de venganza que tienen los árabes predomina sobre cualquier otra porque sin ella, el árabe sentiría una vergüenza que lo destruiría. Por tanto, si «los occidentales sitúan la paz en un lugar preferente dentro de su escala de valores» y si «tenemos una conciencia muy desarrollada del valor del tiempo», esto no es aplicable a los árabes. «De hecho -nos dice--- en la sociedad tribal árabe (donde nacieron los valores árabes) la lucha, más que la paz, era la situación normal, porque las incursiones guerreras eran uno de los dos principales soportes de la economía» (p. 984-988).



Imagen 1.1 *The reception of the Venetian ambassadors in Damascus* (1511)⁹



Imagen 1.2 *The Moorish Bath* (1870)¹⁰



Imagen 1.3 *The Slave Market* (1866)¹¹

Jean-Léon Gérôme, Eugène Delacroix y Alexander Roubtsoff son algunos de los principales pintores que (a pesar de que no todos ellos hubiesen visitado esta área del mundo)

⁹ Anónimo. (1511). *The reception of the Venetian ambassadors in Damascus* [Óleo sobre tela]. Museo de Louvre.

¹⁰ Jean-Léon, Gérôme. (1870). *The Moorish Bath* [Óleo sobre tela]. Museum of Fine Arts Boston.

¹¹ Jean-Léon, Gérôme. (1866). *The Slave Market* [Óleo sobre tela]. Clark Art Institute, Williamstown, Massachusetts.

retrataron a lo que ahora conocemos como el Norte de África y Medio Oriente. Durante el siglo XVIII y XIX, las temáticas principales acerca del mundo árabe fueron su sexualización y el retrato de una violencia brutal, como puede observarse en los títulos de sus obras: *La Odalisca y la esclava*, *Una belleza exótica en un interior*, *Luz del Harén*, *Baños del Harén* (Boer Inge, 2004, p. 1-27) así como *La revuelta en el Cairo*, *La muerte de Sardanapalus*, *Masacre en Quíos*, *Napoleón en la Casa de la Peste en Jaffa*, cuyos temas enfatizaron en la violencia salvaje presente en esta área del mundo.



Imagen 1.4 *Massacre at Chios* (1824)¹²



Imagen 1.5 *Death of Sardanapalus* (1844)¹³

Estas representaciones pictóricas coexistieron junto con los tratados científicos y literarios de la época que naturalizaron la brutalidad del árabe. Las tesis sobre el retraso oriental, la degeneración y su desequilibrio con respecto a occidente se asociaban bastante fácilmente en el siglo XIX con las ideas sobre las bases biológicas de la desigualdad entre las razas. En estos discursos científicos se le negó a Oriente y al oriental incluso la más mínima posibilidad de desarrollo, de transformación, de movimiento humano (Said, 2008, p.278). Todos aquellos pueblos que no eran considerados europeos estaban dentro de esta clasificación

¹² Delacroix, Eugène. (1824). *Massacre at Chios* [Óleo sobre tela]. Museo de Louvre.

¹³ Delacroix, Eugène. (1844). *Death of Sandanapalus* [Óleo sobre tela]. Philadelphia Art Museum.

de sociedades atrasadas y bárbaras, se veía a los orientales dentro de un marco delimitado por el determinismo biológico y la represión político moral. De este modo, lo oriental se asociaba a ciertos elementos de la sociedad occidental (como los delincuentes, los locos, las mujeres y los pobres) que tenían una identidad que podríamos definir como de lamentablemente ajena. A los orientales raramente se les miraba directamente, se les contemplaba a través de un filtro, se les analizaba no como a ciudadanos o simplemente como a gente, sino como a problemas que hay que resolver, aislar o dominar (Said, 2008, p. 278-279).

Este es por ejemplo el caso de Evelyn Baring, duque de Cromer, que, en uno de sus múltiples tratados sobre Medio Oriente, *Modern Egypt* escribió:

La precisión es incompatible con la mente oriental [...] La falta de exactitud, que fácilmente degenera en falsedad, es en realidad la principal característica de la mente oriental. El europeo hace razonamientos concienzudos, y sus afirmaciones acerca de la realidad están exentas de cualquier ambigüedad; es, por naturaleza, lógico, aunque no haya estudiado lógica y es, también por naturaleza, escéptico; exige pruebas antes de aceptar la verdad de cualquier proposición y su diestra inteligencia funciona como el engranaje de una máquina. La mente del oriental, por otro lado, igual que sus pintorescas calles, carece por completo de simetría, y su manera de razonar está llena de descripciones desordenadas. A pesar de que los antiguos árabes desarrollaron considerablemente la ciencia de la dialéctica, sus descendientes tienen deficiencias en sus facultades lógicas. Con frecuencia, son incapaces de sacar conclusiones obvias de unas simples premisas de las que pueden admitir la verdad. Trate de sonsacarle a cualquier egipcio una afirmación clara sobre los hechos; su explicación, en general, será larga y carente de lucidez; con toda probabilidad se contradirá media docena de veces antes de terminar su historia y normalmente se derrumbará si se le somete al más mínimo interrogatorio. Después de esto, califica a los orientales y a los árabes de crédulos, «faltos de energía e iniciativa», muy propensos a la «adulación servil», a la intriga, a los ardides y a la crueldad con los animales; los orientales no son capaces de andar por un camino o una acera (sus mentes desordenadas se confunden cuando intentan comprender lo que el europeo lúcido entiende inmediatamente: que los caminos y las aceras están hechos para andar); los orientales son los mentirosos empedernidos, unos «letárgicos y desconfiados» y son en todo opuestos a la caridad, a la rectitud y a la nobleza de la raza anglosajona (Baring, 1908, p. 164).

Documentos como éste alimentaron de la mano de las pinturas de autores orientalistas la construcción de una idea colectiva de lo que era oriente y sus habitantes. Una representación que se limitaba a plasmar al pueblo árabe únicamente en dos direcciones: como una sociedad exótica y sexualizada al mismo tiempo que violenta y vengativa, negándole con ambas

representaciones la agencia que se encuentra en la autodefinición. El problema se encuentra sobre todo en que dichas representaciones permanecen vigentes, ahora en el siglo XXI, las imágenes que podemos encontrar en los medios sobre lo árabe nos presentan cosas muy similares a las pinturas de los orientalistas jugando con los mismos elementos del pasado para seguir alimentando el discurso de lo árabe como algo exótico y peligroso, como algo distinto, una distinción que lleva implícita una jerarquía.

Basta con observar una de las obras de Jean-Léon Gérôme *Pelt Merchant of Cairo* (1869) al lado del poster de la película de Walt Disney Pictures *Aladdin* (1992) para evidenciar cómo ciertos símbolos que representan al árabe permearon desde el siglo XVIII, hasta nuestros días. Otro ejemplo de esto es la canción de apertura de esta misma película infantil *Noches de Arabia* se hace de nuevo presente la definición de Medio Oriente como un lugar bárbarico, ya que, en su letra original en 1992, decía: “Yo vengo de una tierra, de un lugar lejano, donde las caravanas de camellos vagabundean. Donde te podían cortar una oreja, si no les gusta tu cara/ Qué barbarie, pero, hey, es mi hogar”. Y fue modificada de manera que en el doblaje al inglés

y español para la versión de está en 2002 fuera “Vengo de una tierra, dónde es plana y enorme y el calor es intenso/ Qué barbarie, pero, hey, es mi casa” (Wingfield & Karaman, 2002, s/n).

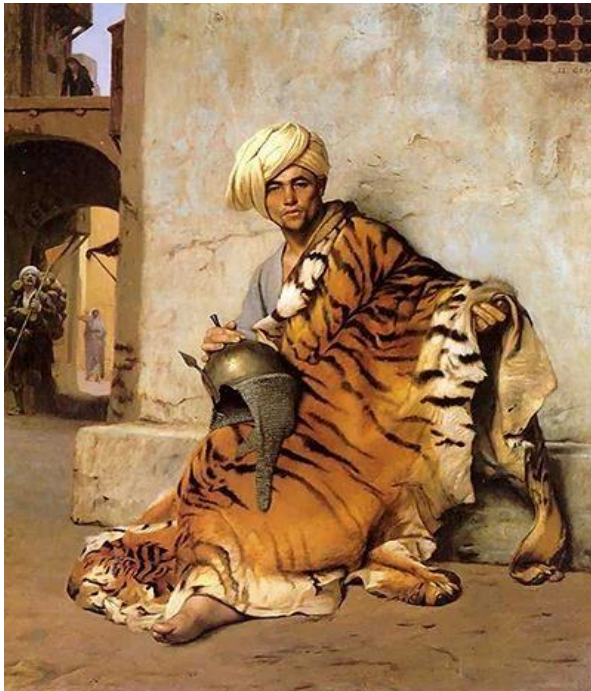


Imagen 1.6 *Pelt Merchant of Cairo* (1869)¹⁴

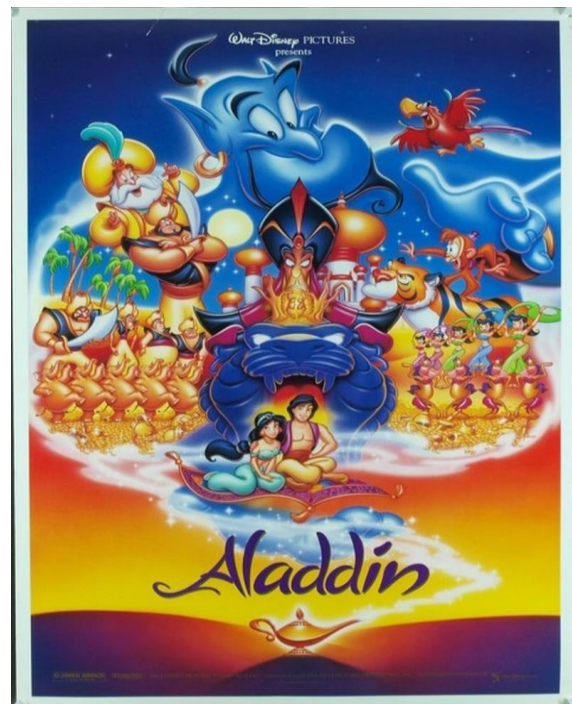


Imagen 1.7 *Aladdin* (1992)¹⁵

Cabe destacar que esta película de Disney está basada en un cuento de la compilación de las *Mil y una noches*, famosas historias que fueron introducidas al mundo occidental cuando el orientalista Antonie Galland tradujo el manuscrito árabe original. Sin embargo, el cuento de *Aladino y la lámpara maravillosa* fue agregado por el francés durante la traducción y no pertenece al conjunto original de historias (Bourenane, 2020, p. 237). Resulta interesante como el cuento que no tiene realmente raíces árabes es el que más se distingue de los otros y el que más éxito ha tenido en occidente, ha sido adaptado a juegos, libros infantiles y múltiples películas. Esta historia es una creación europea atribuida a Oriente, que ha reforzado de una manera muy exitosa nuestras concepciones orientalistas sobre el mundo árabe.

¹⁴ Jean-Leon, Gérôme. (1869). *Pelt Merchant of Cairo* [Óleo sobre tela]. Colección privada.

¹⁵ Walt Disney. (1992). *Aladdin* [Poster de la película]. Recuperado el 18 de agosto de 2022 de: <https://www.amazon.com/-/es/dp/B00IKKXBMG>.

Los estereotipos sobre esta área del mundo y sus habitantes vienen desde la época colonial y se han ido modificando a partir del contexto político/social en el existen. A principios del siglo XX, por ejemplo, los habitantes del mundo árabe eran representados como exóticos románticos como lo fue el mito hollywoodiense de Rodolfo Valentino en 1921. Sin embargo, a medida que los países occidentales comienzan a interesarse por los recursos petrolíferos de Oriente Medio, de forma gradual comienzan a ser representados como criminales, para que, tras la tragedia del 11 de septiembre las imágenes de los árabes se vuelven más extremas y comienzan a aparecer como terroristas en un sin fin de series de televisión y películas (Forga M., 2014, p. 112-117).

El discurso que se emprendió durante la guerra contra el terrorismo contiene las premisas básicas del Orientalismo, pues situó a los estadounidenses como los “buenos” y a los árabes como los “malos” construyéndoseles como los enemigos de occidente.¹⁶ Esta construcción tuvo muchas implicaciones en las representaciones y el entendimiento de lo árabe en las décadas siguientes. En un estudio realizado por la *Charles University in Prague*, sobre las representaciones de musulmanes y árabes en videojuegos producidos por Europa y Estados Unidos, concluyó que en la era digital Medio Oriente es el escenario de guerra favorito para los creadores de videojuegos. Es así como la diversidad étnica y religiosa de las distintas identidades dentro del mundo islámico es reducida a una serie de tipologías sociales que operan dentro de un marco de terrorismo y hostilidad (Sisler Vít, 2008, p. 203-219). Desde películas para niños hasta programas policiacos el árabe funge como el personaje enemigo y malvado. Los árabes musulmanes aparecen en la televisión como los villanos, en series populares tales

¹⁶ El problema con este discurso es que se define al terrorismo desde un ángulo reduccionista como si este fuera un problema únicamente de carácter religioso y no estuviera inmerso en un contexto profundamente político (Uzma, 2014, pp. 31-33).

como *Tyrant*, *24: Legacy*, *Hawaii Five-0*, *Chicago Justice*, *Six*, *NCIS: Los Angeles*, y muchas otras más, haciendo el papel de terroristas (Shaheen, 2000, p. 22-42).

Es por esto por lo que existen muchas mal concepciones alrededor de la figura del árabe. La construcción de lo que significa o no ser árabe a través de estos símbolos e imágenes está basada en el uso de estereotipos que no toman en cuenta muchos otros matices como la religión o la nacionalidad. Es difícil ver y entender la cultura árabe desde otra dimensión que no sea a través de estas imágenes influenciadas por el orientalismo. El uso de los estereotipos en los medios de comunicación y entretenimiento tiene una connotación negativa no porque estos sean falsos, sino porque son incompletos, causando que una historia particular se convierta en la única historia que escuchamos sobre un pueblo (Adichie, *El peligro de la historia única* [Video], 2007, 13m14s).

Dentro de estas generalizaciones se encuentran las afirmaciones de que la mujer de Medio Oriente y el norte de África vive en opresión, la mujer musulmana ha sido señalada como uno de los principales objetos de diferenciación cultural. Occidente ha adoptado este tema como uno más en los que Oriente debe aprender de él. Se ha creado una imagen de la mujer musulmana sin contar con su opinión y se le ha dibujado en los medios sin escuchar su voz. (Forga M., 2014, p.89). Los árabes no somos los imanes fanáticos, tampoco Hamás, Al-Qaeda ni tampoco el Estado Islámico de Irak y Siria, menos los burdos represores de derechos humanos, los matrimonios forzados y las guerras en el nombre de Dios, como si fuesen cruzados (Soto Antaki, 2016, s/n).

Al poner sobre la mesa estos estereotipos nos encontramos ante el dilema de qué es entonces la identidad árabe, qué la conforma, si no es el turbante y la religión, ni el terrorismo o los desiertos. La cultura árabe está determinada por su lenguaje, es el árabe como lengua el factor que unifica a Medio Oriente y el norte de África. La identidad árabe no está basada en

la religión, ya que, existen árabes cristianos, católicos y musulmanes, está basada en el lenguaje y su escritura. En el siglo VII, una lengua dio origen a un pueblo, ser árabe como cualquier otra identidad se manifiesta en las costumbres, en las rutinas cotidianas, en la comida y en el entendimiento de la comunidad (Soto Antaki, 2016, s/n).

Durante la época del Profeta Mahoma se usaba el vocablo árabe para denominar a la población nómada de la Península Arábiga; cuando los conquistadores árabes propagaron el islam, absorbieron otras culturas y el término árabe paso a significar musulmán en una sociedad que se clasificaba a la gente por su religión; hoy se utiliza para referirse a pueblos de habla arábiga, unidos por una lengua y una cultura comunes, que habitan en numerosos Estados¹⁷ (Monroe, 1964, p.14). Es por ello por lo que el mundo árabe no puede ser entendido sin el proceso de formación de los Estados nación de la zona, debido a que los Estados árabes de Oriente Próximo y el Golfo Pérsico aparecieron en el mapa como uno de los resultados de la Primera Guerra Mundial tras la desaparición del Imperio Otomano. Un imperio que se extendió durante seis siglos albergando dentro de sus fronteras las poblaciones más diversas cultural y religiosamente hablando. Estos distintos grupos que habían coexistido bajo la dirección de este imperio se vieron de pronto trastocados por las fronteras impuestas por las potencias del Entente, los países vencedores de la guerra.

Representantes británicos, franceses y rusos plasmaron sus propósitos en el Acuerdo de Sky-Picot, firmado en 1916. Este fue el inicio del nacimiento de los países árabes, sin embargo, las grandes potencias, además de definir sus fronteras empezaron a controlar de manera directa sus asuntos políticos. Esta fragmentación y colonización de los territorios tuvo un efecto

¹⁷ En la actualidad, se consideran integrantes del mundo árabe los Estados miembros de la Liga Árabe, es decir, Arabia Saudí, Argelia, Bahrein, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Iraq, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos (incluido el territorio anexionado del Sahara Occidental), Mauritania, Omán, Palestina, Qatar, Siria, Sudán, Túnez, Yemen, Somalia, Yibuti y las islas Comores (Monroe, 1964).

enorme en los pueblos de Asia occidental y África del Norte pues se les arrebató su soberanía y se les dividió mediante fronteras artificiales (Conde, Kuri, & Pastor, 2016, *s/n*). Posterior a la Segunda Guerra Mundial cuando estos países iniciaron con sus procesos de independencia e iniciaron la construcción de un estado-nación, la tensión entre el modelo político de occidente que había dejado la época colonial, y la promoción de identidades transnacionales como el panarabismo y el panislamismo en los estados árabes nunca se resolvió. Los actores regionales y externos aprovecharían estas tensiones para promover sus propios intereses políticos (Del Sarto, 2017, p. 767-787).¹⁸

La realidad de la creación de estas nuevas fronteras, fomento un elemento identitario forzoso, pues los habitantes de esos territorios dejaron de ser parte de un imperio musulmán y se convirtieron de pronto en jordanos, sirios, iraquíes, etc. (Hijazi, 2008, p. 61- 75). Se debe tener presente esto para el entendimiento del devenir de los acontecimientos y procesos en el mundo árabe, que, aunque es entendido como un conjunto homogéneo está en realidad formado por diversos grupos política y culturalmente distintos entre sí. Dichas diferencias se acentuaron cuando los colonizadores establecieron alianzas con determinados grupos de la población dentro de estos países, haciendo así el camino más fácil para la polarización de grupos e ideas.

El proceso de transferencia del poder político después de la independencia varió entre la región, creando inestabilidad y una serie de golpes militares. Pues las potencias coloniales asignaron autoridad a grupos específicos, en favor de sus propios intereses dándoles un sentido general de superioridad. Dichos grupos no fueron siempre locales lo que causaba aún más divisiones dentro de las nuevas naciones. Las políticas coloniales hacia diferentes grupos

¹⁸ Esto debido a su posición estratégica, esta área del mundo ha sido un cruce de caminos de importancia histórica, y en la actualidad África del Norte y Medio Oriente albergan entre sí el 67% de las reservas mundiales del hidrocarburo más usado globalmente, el petróleo, que se ha convertido en indispensable para la industria energética que sostiene nuestros estilos de vida. Por si fuera poco, este territorio también tiene el 56% de las reservas mundiales de gas natural. (Vázquez, 2020, p. 34-57) Convirtiéndolo en un foco de atención e intervención internacional.

étnicos y religiosos contribuyeron considerablemente a la fricción entre la legitimidad de la autoridad estatal y su control territorial (Del Sarto, 2018, p. 52-54). La construcción de representaciones del árabe hegemónicas, no nos permiten observar esta diversidad de experiencias que se encuentran bajo la idea del mundo árabe. La categoría de árabe desde nuestro horizonte es entendida como una identidad homogénea, cuando en realidad es una construcción que invisibiliza a los muchos grupos que existen bajo este calificativo. Como pasa por ejemplo en México con el termino indígena.

I.2 Antecedentes teórico-metodológicos al mundo árabe

Para entender por qué estas narrativas fueron construidas en el pasado colonial y siguen vigentes hasta nuestros días es necesario valerse de herramientas teóricas que nos permitan analizar la función de estos discursos dentro de un contexto determinado. Analizar las narrativas y representaciones en los procesos de colonización ha sido un enfoque ya planteado desde los estudios poscoloniales, subalternos y estudios feministas que han abierto (junto con muchos otros más) nuevas formas de acercamiento a las representaciones de lo que en algún momento llamamos el Tercer Mundo y ahora calificamos de zonas subdesarrolladas, o en un término más apropiado, el autodenominado *Sur global*.¹⁹ El giro hacia una epistemología decolonial comenzó alrededor de los años sesenta del siglo XX. Este parteaguas en el entendimiento del conocimiento y el mundo planteó en sus primeros momentos que, si bien el contacto entre las diferentes civilizaciones no es solo necesario sino crucial para el mutuo enriquecimiento de estas, existe una diferencia abismal entre el contacto de culturas y la

¹⁹ El Sur global no habla en específico de la locación geográfica de estas zonas, sino que hace referencia a todos estos lugares y sociedades no occidentales que históricamente han quedado fuera de la construcción de conocimiento. Es la posición que ciertas partes del mundo han tenido dentro de las relaciones de poder.

colonización. Debido a que, durante los procesos de colonización no existe un intercambio de ideas sino una eliminación completa del otro y sus maneras de ser (Césaire, 2006, p. 13-22).

Este enfoque de estudio nació durante una de las décadas de mayor tensión política entre los dos bloques durante la Guerra Fría; Estados Unidos y la Unión Soviética. Se nutrió de las aportaciones de los estudios literarios de aquel momento: *el giro lingüístico*, punto de inflexión que afectó a las distintas Ciencias Sociales traducándose en una mayor atención al papel del lenguaje dentro de las humanidades (Gracia, 2003, p. 21-42). Dentro de esta visión el lenguaje no se considera solamente un vínculo transparente y objetivo para expresar y reflejar las ideas, sino que, a su vez, es un factor que participa y tiene injerencia en la constitución de la realidad social (Santander, 2011, p. 207-224).

Los discursos y representaciones comenzaron entonces a cobrar importancia dentro de los análisis históricos. Análisis que deben ser realizados no solo contemplando el contexto de producción de cada uno de los textos sino también el marco político social de su recepción. Los ambientes a través de los que se difunden los textos y las representaciones cambian a través del tiempo, las tradiciones y prácticas de sus receptores se modifican constantemente, causando así que una misma narrativa sea releída y reinterpretada de distintas maneras (Gómez-Moriana, 1987, p. 213-226). Por lo tanto, es fundamental analizar los discursos desde tres aristas distintas, un análisis de los elementos internos (es decir el uso de determinadas palabras, etc.), el contexto desde donde nacen las ideas que en él se reflejan, al mismo tiempo que un estudio de la recepción de dicho discurso. Es por esto, que lo que se dice o no sobre determinada población no es una coincidencia inocente, sino que en la mayoría de los casos es una decisión impulsada por todo un contexto político y cultural que se encuentra detrás de quienes tienen el poder de nombrar y definir *al otro*.

En este contexto ideológico aparecieron las aportaciones de los estudios poscoloniales, que resultan fundamentales para esta investigación, debido a que son un antecedente en el análisis sobre cómo ha sido abordada históricamente el área de Medio Oriente y el norte de África. *Orientalismo*, por ejemplo, fue una obra publicada en 1978, cuya crítica literaria evidenció cómo la noción de Oriente fue construida a través de los discursos producidos por los europeos durante y después del proceso de colonización. En su tiempo, esta idea rompió con los esquemas anteriores de pensamiento, al plantear que las representaciones que tenemos y hacemos sobre Oriente no son un retrato natural de su realidad, sino más bien discursos a través de los que se construye dicha realidad (Said, 2008, p.19-23).

Mostrando así la mutua influencia que existió entre las narrativas sobre Oriente y el orden colonial de aquel momento. Estos discursos reflejan un estilo occidental que pretendía ejercer y legitimar su autoridad sobre Oriente a través del conocimiento. Puede analizarse como la institución corporativa para tratar a Oriente, tratarlo mediante afirmaciones referentes a él, autorizando opiniones al respecto, describiéndolo, enseñándolo, definiéndolo, diciendo sobre él: en resumen, el orientalismo es entendido como un estilo occidental de dominación, reestructuración, y autoridad sobre Oriente. Este acercamiento nos permite tomar conciencia de que las entidades geográficas y culturales son creación humana, así como la importancia que toma todo lo escrito y descrito sobre oriente en la construcción de un imaginario sobre lo que *es o no es* esta área del mundo.

Esto es un concepto clave en el acercamiento a Medio Oriente entenderlo como más que una simple delimitación fronteriza, pues dentro de las perspectivas poscoloniales más recientes se considera fundamental que el mundo no puede seguir dividiéndose entre estas dos entidades *oriente* y *occidente*, que tienen más que ver con una fabricación mental que con una base geográfica (Almarcegui, 2014, p. 20-21). Es necesario entonces, que los nuevos discursos

muestren y examinen las relaciones entre las comunidades humanas más allá de la lógica binaria de las dicotomías y oposiciones, porque, como puede verse históricamente a lo que llamamos *oriente y occidente* no son áreas que hayan existido desvinculadas, sino todo lo contrario se han nutrido mutuamente.

En contraste con esta corriente poscolonial, algunas ramas de la corriente orientalista sostuvieron que las grandes transformaciones que han acontecido en la región de Medio Oriente a lo largo de su historia fueron ante todo un resultado del choque que este ha tenido con Europa y posteriormente con occidente en general. Es decir, que la mayor parte de lo *novedoso* que existe en esta región se debe al impacto de occidente y a la respuesta que esto generó, por ejemplo: tecnología militar, cambios en la vestimenta, las teorías de socialismo, liberalismo y nacionalismo (Bosemberg, 1996, p. 130-132).

Sin embargo, este análisis dibuja a Medio Oriente como un apéndice de occidente, desconociendo todas sus dinámicas internas y la propia capacidad de la región de transformarse (Bosemberg, 1996, p. 130-32). Al mismo tiempo que parece olvidarse de la mutua influencia que existió entre Oriente y occidente desde los primeros contactos entre ambas zonas, nutriéndose una de la otra tanto en el ámbito sociocultural como el político-económico, fenómeno que sigue ocurriendo en la actualidad.

Sobre esta dualidad construida entre oriente y occidente una de las más famosas lecturas es la hipótesis de Samuel Huntington en *Choque de Civilizaciones*, cuyas ideas moldearon el pensamiento acerca de Medio Oriente sobre todo después del 11 de septiembre de 2001. Huntington planteó un modelo sobre la organización del mundo después de la caída del muro de Berlín que trajo consigo la desaparición del antagonismo entre el bloque occidental capitalista y la Unión Soviética. Según este autor, los conflictos ya no serían ahora con base en los lineamientos ideológicos, sino que los países se posicionarían de acuerdo con sus rasgos

culturales, agrupados en determinadas civilizaciones: la rusa ortodoxa, la occidental, china, la islámica, etc. (Huntington, 2001, p. 125-148).

Es decir, que a partir de aquel momento los principales conflictos a los que se enfrentaría la humanidad serían aquellos basados en las divisiones entre humanos fundamentadas por la diversidad cultural, pues según la tesis de Huntington que de entre las siete civilizaciones existentes en el mundo la islámica y la china serían las más propensas al conflicto, y con quien Estados Unidos representando a occidente se enfrentaría principalmente (Huntington, 2001, p. 125-148). Desgraciadamente la tragedia de la caída de las Torres Gemelas fue para muchas mentes la confirmación esta hipótesis y se englobó a todo el mundo árabe en un grupo terrorista, cayendo en una peligrosa e injusta generalización.

I.3 Acercamiento desde las teorías decoloniales

La perspectiva desde la cual esta investigación se acercará a Medio Oriente y el norte de África será bajo las herramientas teóricas y conceptos de la teoría decolonial que tuvieron como base el pensamiento anteriormente descrito de Edward Said. Para comprender cómo esta perspectiva define a esta área del mundo se debe reconocer que esta parte de la idea primordial de que las regiones del norte de África, Medio Oriente y México no son únicamente lugares objeto de estudio que deben analizarse meticulosamente, sino que todos ellos son horizontes de producción de pensamiento diversos, conectados por una experiencia común: el colonialismo. Entendiendo el colonialismo como un proceso que tiene muchas aristas a través de la cual se manifiesta el poder sobre el *otro*, ya sea con el control de la autoridad o, de la que se habla en esta investigación, a través del control de la subjetividad colectiva y el conocimiento (Mignolo, 2002, p. 57-91).

Las diversas teorías decoloniales permiten entender el colonialismo no como un proceso que finalizó durante las independencias de los diversos países, sino como un conjunto

de ideas y políticas portadoras de violencia que siguen vigentes en nuestros días, poniendo especial énfasis en cómo estos se evidencian a través de los discursos de representación. Un claro ejemplo de esto es la narrativa que existe tanto en los medios de comunicación como en los ámbitos académicos de Medio Oriente y el norte de África como países subdesarrollados. Es necesario entonces cuestionar desde dónde y para que se está construyendo esta categoría que comenzó con la noción del Tercer Mundo para poder entender estas regiones del mundo.

La representación universalizada y homogeneizada que tienen estas zonas una vez que son identificadas como pertenecientes a esta categoría es la de los pueblos pasivos, pobres e ignorantes, por lo común gente oscura y carente de protagonismo como si se estuviera a la espera de una mano occidental. Sin embargo, la existencia de esta perspectiva constituye más un signo de dominio sobre el Tercer Mundo que una verdad acerca de él (Escobar, 2007, p. 19-45). Los discursos mediáticos, narrativos y políticos alimentan esta idea de los países *subdesarrollados* como padecientes de un estancamiento político y social, parece que pocas veces es notada la dolorosa relación que tuvieron estos países con el imperialismo europeo, en palabras de Arturo Escobar: “En la historia occidental moderna, las áreas no europeas han sido organizadas y transformadas sistemáticamente de acuerdo con los esquemas europeos” (Escobar, 2007, p. 25).

Sin embargo, parece prudente destacar que uno de los principales problemas que se encuentran dentro de esta construcción de representaciones sobre los países subdesarrollados o todo aquello que no es occidente por excelencia, es el hecho de que la máxima del desarrollo a la que *debe* aspirar ha sido dibujada históricamente por los países del norte de Europa y Estados Unidos, sin cuestionarse de donde venía dicha legitimidad para determinar a lo que *deben o no*, aspirar el resto de las naciones. Es decir, dichas narrativas asumen implícitamente patrones occidentales como parámetros para medir los contextos político-sociales en el Tercer

Mundo perpetuando así la idea de la irrefutable superioridad occidental (Escobar, 2007, p. 19-45).

Discursos de representación como este se escriben alrededor de Medio Oriente, y si bien son lugares de encuentro en los cuales las identidades se construyen, sin embargo, es aquí también donde también se origina y ejerce la violencia (Escobar, 2007, p. 19-45). Es decir, las narrativas que se han construido a lo largo de la historia sobre Medio Oriente y el norte de África no son discursos ni representaciones inocentes están impregnados del contexto de su nacimiento, un contexto histórico/político marcado por la colonización y el imperialismo, donde estos discursos aparecen como la justificación y legitimación del proyecto de *modernidad*.

A lo largo de esta investigación se define *modernidad* como el proceso a través del cual Europa comenzó su camino hacia la hegemonía durante el Renacimiento. Los ideales de la modernidad dictaron cómo se relacionaría Europa con el resto del mundo, es la cultura que impera en occidente, que ha acompañado el comienzo y el desarrollo del capitalismo, dentro del cual nos desenvolvemos. (Álvarez, 2021, p. 1-15). Durante la segunda mitad del siglo XX, este pensamiento se configuró de la mano con dos conceptos más concretos: la modernización y el desarrollo. La modernidad pasó a significar entonces un horizonte, el fin último al que se debía aspirar como sociedad. Mientras que la modernización y el desarrollo se convirtieron en los motores que nos conducirán hacia ese horizonte. En tiempos anteriores estas formas tenían otros nombres: el renacimiento, el progreso y la misión civilizadora. En los proyectos imperialistas del siglo XX, la retórica cambió el desarrollo reemplazó al progreso y la modernización reemplazó a la misión civilizadora.²⁰

²⁰ En el siglo XXI la idea de modernidad se amplió, la dimensión del desarrollo surgió cuando la modernidad fue absorbida bajo la globalización neoliberal. Las ideas liberalistas desplazaron entonces el compromiso de desarrollo y modernización, reemplazándolos con políticas de connotación liberal

Comprender la profunda relación que existe entre la modernidad y la colonialidad es necesario para analizar el mundo árabe bajo la perspectiva decolonial. El proyecto de *modernidad* que nació en Europa durante el siglo XVI fue colonial desde su inicio, se sirvió del racismo configurándose como un sistema de opresión históricamente arraigado, con el nacimiento de los términos de raza e identidad racial como instrumentos de clasificación social (Quijano, 2014, p. 777-828). Es decir, la modernidad desde su nacimiento estaba profundamente entrelazada con el colonialismo, no existe tal cosa como la modernidad sin colonialidad.

Por lo tanto, justificado por la modernidad el colonialismo se construyó como el mal necesario para el avance civilizatorio de occidente. Es por ello que el discurso colonial a menudo se representa como el avance de una misión civilizadora universal de rescate a las personas (a los bárbaros, a sus mujeres y a sus niños) de sus propias tradiciones, sus rituales y su cultura. Este discurso idealista fue enmarcado por el imperialismo arrogante que se vio como llevar la luz a los lugares oscuros, pues dentro del contexto colonial la Ilustración muchas veces era sinónimo de subordinación cultural y devastación psíquica (Shoat, 2012, s/n).

En lo que a esta tesis corresponde, la relación intrínseca entre el proyecto de modernidad y la colonialidad es una piedra angular en la invitación a reflexionar y criticar desde nuestros horizontes los conceptos tan sonados en el discurso del progreso y la modernización que son recurrentes en el proceso de la *Primavera Árabe*. Ya que, ésta fue el conjunto de movimientos sociales acontecidos entre 2010-2012 dentro de Medio Oriente y el norte de África, que buscaron principalmente la democratización de sus países, la laicidad del estado y vinieron acompañadas del neoliberalismo, así como una crítica al sistema religioso y

de progreso, civilización, modernidad y desarrollo. Los mismos motores imperialistas que antes pero ahora enmarcados en un discurso ligeramente distinto (Mignolo, 2018, p. 110-111).

las tradiciones previas. Discursos que pretendieron a través de la *Primavera Árabe* sacar a oriente de su atraso político, para así modernizarlo.

Dichos valores y conceptos occidentales desde su nacimiento aspiran a la universalidad de su aplicación sin tomar en cuenta las particularidades locales de cada región. Es por ello que el paraguas que ofrecen las teorías decoloniales nos permite reconocer otras voces y perspectivas que a lo largo de la historia han sido excluidas de la producción de conocimiento hegemónico. Es importante resaltar que la crítica que se hace al conocimiento producido por los países occidentales de la que se servirá esta investigación no consiste en una anulación completa de todo lo alguna vez escrito, producido, o dicho por occidente. Pues dentro de la búsqueda de esta pluralización y producción de saberes está el conocimiento occidental pero como una perspectiva más, un producto de un contexto localizado, que dialoga con otras formas de conocimiento, ya no como la autoridad epistemológica irrevocable a cuya verdad absoluta deben adaptarse todas poblaciones del mundo.

El conocimiento producto de su contexto, tiene por lo tanto limitaciones en su aplicación, la realidad de Europa del norte poco tiene que ver con la realidad de los países árabes o los de América Latina. Contrario a como históricamente se ha tratado de homogeneizar y aplicar los conocimientos y teorías contruidos en una pequeña parte del mundo ajenos a otras realidades completamente distintas, en pos de la universalidad, progreso, y modernidad.

Es fundamental comprender que cualquier propuesta global que se construya a partir del universalismo abstracto de segundo tipo, es decir, del epistemológico, no escapará de ser un diseño global imperial/colonial. Si la verdad universal se construye a partir de una sola tradición de pensamiento en exclusión y marginalización de los otros, entonces, dicha propuesta global será una epistemología universalista inherentemente imperialista y por lo tanto colonial. Es por ello, que los pensadores occidentales de la *modernidad* participan del

racismo epistémico en el que solamente existe una sola epistemología con capacidad de universalidad y ésta solo puede ser de tradición occidental. Un ejemplo de esto puede ser el pensamiento de Marx, que desde la situación particular histórico-social del proletariado europeo, propone un diseño global o universal como solución a los problemas de toda la humanidad, que en su caso es el comunismo (Grosfoguel, 2008, p. 199-215).

Sin embargo, esta premisa aplica a muchas de las corrientes ideológicas nacidas en contextos occidentales que buscan aplicarse mundialmente a contextos completamente distintos, como es el caso de los conceptos de democracia y neoliberalismo, ambos fuertemente relacionados, serán recurrentes en esta investigación, entendiéndose como ideologías a las que es necesario analizar desde su contexto de nacimiento (occidente), hasta las implicaciones que tienen al ser supuestamente entendidas como el discurso anticolonial que liberará a las naciones y les permitirá alcanzar la igualdad y libertad a la que tanto se aspira. El cuestionamiento de estos términos han sido ya abordados por los estudios decoloniales, repensando estos con otra mirada más allá de la occidental, problematizando así ideas como las de nación y democracia junto a la aspiración asociada a establecer una comunidad política homogeneizada, insostenible en una era de capitalismo tardío donde lo social afronta enormes tendencias hacia la pluralización (Ansari, 2019, p. 171-203).

Esta idea se relaciona profundamente con la *filosofía de la liberación*, donde se defiende que el entendimiento de *liberación* de una población solo puede venir de los pensadores críticos de cada una de las culturas. Es decir, la liberación de la mujer, la democracia, los derechos civiles, y las formas de organización económicas alternas a este sistema solo pueden venir de las respuestas creativas de proyectos epistémicos locales. Por ejemplo, las mujeres occidentales no pueden imponer su noción de liberación a las mujeres del mundo islámico o indígena, de la

misma manera que el hombre occidental no puede imponer su noción de democracia a los pueblos no europeos (Dussel, 1996, s/n).

Esta tendencia de la civilización occidental de querer traspolar realidades e imponer ideas e instituciones en otras partes del mundo (principalmente en las zonas calificadas de subdesarrolladas) están cargados de una violencia epistémica y colonial. Pues, aunque son iniciativas que se manejan bajo la premisa del *por el bien común* llevan implícita la superioridad de los valores de la tradición occidental. No permitiendo así un diálogo entre posturas, o la construcción de una solución en conjunto, sino una completa anulación de la autonomía de un otro.

Nuestra comprensión de los movimientos sociales árabes está determinada por cómo vemos y entendemos Medio Oriente, y por todo aquello que consideramos perteneciente al mundo árabe. Estudiado desde la mirada decolonial estas identidades y cómo desde nuestro horizonte occidental las describimos está sujeto a los procesos de colonización. Ya que, el establecimiento del régimen colonial ha sido construido a instancias de la diferenciación, es decir, de clasificar grupos de poblaciones e identificarlos primero como diferentes y después como inferiores. Esto se manifiesta a través del control de la subjetividad colectiva y el conocimiento, quién y desde donde se reproducen estas imágenes y descripciones nos muestra el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y legitima el poder. La colonialidad introdujo la invención de la idea de *raza* establecida a través de la dominación, identidades raciales que son la clasificación más profunda y duradera del dominio colonial, tales como: europeo, indio, africano, árabe (Quijano, 2014, p. 777-828).

Está tan normalizado en la actualidad usar dichas categorías que suele pasarse por alto el gran problema que esto significa. Para alcanzar la gran generalización que significa la categoría de *árabe* muchos grupos y pueblos fueron despojados de sus propias singularidades,

y de sus identidades históricas particulares. Dicho de otra forma, estas identidades raciales tienen en primer lugar un origen colonial y fueron construidas para ejercer poder, debido a que nacieron para otorgar legitimidad a las relaciones de dominación durante la conquista. Y, en segundo lugar, son identidades forjadas desde el horizonte eurocéntrico creadas a través del despojo de historia, tradiciones, y lenguas, que no nos permiten observar la diversidad que se encuentra bajo estas generalizaciones.

El concepto de identidad camina de la mano con un sentido de pertenencia por medio de procesos de singularización o de diferenciación, temporal y/o espacial, y se configura como la capacidad de diferenciar y diferenciarse frente al otro. Puede ser entendida como una construcción social donde operan diversos grados de aproximación o distanciamiento entre el yo y el otro, entre el ellos y el nosotros, ya sea que se expresan en armonía o en conflicto. La identidad es el lazo religioso, étnico o cultural que se tiene en común con un determinado grupo, hacia el cual se siente una pertenencia, una vinculación y una comunión en el tiempo y en el espacio. La identidad, por lo tanto, se concibe como la capacidad de reconocer lo que hace iguales a individuos o colectividades y, por otra parte, lo que los hace distintos y los separa; en otras palabras, lo que implica el testimonio de las diferencias (Goldsmit, 2010, p. 95).

Los procesos de identidad son principalmente mediados a través de imágenes (sensoriales o conceptuales) que confirman o subvierten presuposiciones ideológicas. Es por ello que el estudio de las representaciones es tan importante, ya que, es este donde los contextos históricos, procesos socio políticos, artísticos y verbales interactúan (Durán & Gómez-Moriana, 2001, p. 11-16). Dentro de esta investigación es fundamental, reconocer que a pesar de la desaparición de los regímenes coloniales en Medio Oriente y el norte de África en el siglo XX las representaciones mediáticas que tenemos sobre estas regiones del mundo están fuertemente influenciadas por un racismo estructural proveniente de las épocas de la colonia.

Los movimientos, herederos de luchas centenarias de comunidades colonizadas, enfatizaron la toma del poder del estado ofreciendo ciertamente necesarios cambios. Sin embargo, la colonialidad, o la matriz de los patrones del poder, ser, y conocimiento que se inauguraron en épocas coloniales, traspasaron tiempo y espacio para llegar a nuestros días... Concepciones evolucionistas de la sociedad, la imposición de modelos políticos, y el racismo estructural subsistieron cambiando de máscaras hasta el día de hoy (Córdova-Quero, 2019, p. 1-10).

Debido a estas limitantes teóricas en las definiciones de los conceptos, es por lo que, a lo largo de este capítulo se ha descrito el planteamiento de los elementos de la teoría decolonial de la que se servirá esta tesis para el análisis de las fuentes primarias. Medio Oriente, el norte de África y México son para esta investigación regiones atravesadas por una experiencia común de colonización, por la cual se estableció una ideología de inferiorización de todas aquellas poblaciones distintas a las del marco europeo. Es a través del uso de términos como desarrollo, progreso, y modernización que se sigue considerando a estas áreas del mundo como *atrasadas* o *inferiores*.

Esta problematización de las representaciones es una necesidad primordial para iniciar el camino hacia una pluralidad de saberes, y alcanzar una comprensión de las realidades históricas desde diferentes contextos y culturas. Desmantelado la superioridad de un único saber occidental a través de entender las relaciones intrínsecas que existen entre esta construcción de conocimiento y los procesos coloniales, replanteando algunos de los conceptos sobre los que se ha construido la sociedad moderna que habitamos (progreso, democracia, neoliberalismo, etc.).

Reflexiones

A lo largo de este capítulo, se ha analizado la manera en la que el árabe ha sido representado en las pinturas y tratados científicos desde del siglo XVIII. Una construcción histórica que heredamos de la tradición colonial donde se le ha otorgado al mundo árabe el lugar de lo exótico y barbárico, definiéndolo desde la mirada occidental. Dichas representaciones no proporcionan

verdades absolutas sobre el mundo árabe, sino que, en su lugar evidencian estructuras propias del contexto en el que se producen atravesadas por violencia y procesos de racialización.

Esta aproximación a Medio Oriente desde sus representaciones fue planteada en un inicio por Edward Said y posteriormente trabajada por otros autores, enfatiza en la importancia de analizar los discursos y las narrativas sobre mundo árabe como lugares en los que se ejerce poder y violencia. La problematización de estas representaciones y discursos sobre el *árabe*, de la mano con el cuestionamiento de los valores occidentales del progreso y la modernidad, son los elementos fundamentales de la teoría decolonial de los que se servirá esta investigación para analizar las narrativas producidas por la prensa mexicana sobre la *Primavera Árabe*.

CAPÍTULO II

Discursos sobre la *Primavera Árabe*

En diciembre de 2010, un vendedor tunecino llamado Mohamed Bauazizi se prendió fuego en medio de una plaza. Humillado y agredido por la policía este acto había parecido su única opción frente a la creciente crisis social y económica que estaba viviendo Túnez. Su inmolación pública reflejó la injusticia social de aquel momento y se convirtió en la chispa que despertó una ola de protestas y movimientos sociales en el mundo árabe. La *Primavera Árabe*, es como se le conoce al conjunto de manifestaciones que se dieron en distintos países árabes (principalmente en Túnez, Egipto, Libia, Siria, Yemen y Bahrein), las cuales buscaban rebelarse en contra de los regímenes autoritarios e inhumanos que los gobernaban. El pueblo árabe estaba harto y había decidido levantarse en contra de sus gobernantes.

En el capítulo anterior se explicó cuáles fueron las principales tendencias orientalistas a través de las cuales se definió al árabe desde del siglo XVIII, teniendo en cuenta esos elementos, este apartado busca analizar la construcción de la figura del *árabe* en los discursos mediáticos producidos acerca de la *Primavera Árabe* en occidente, contrastándolo con las narrativas sobre estos mismos movimientos en los medios propiamente árabes. ¿Pueden observarse elementos orientalistas en los discursos de 2010 sobre las manifestaciones árabes?, ¿las narrativas occidentales sobre la *Primavera Árabe* reforzaron o no los estereotipos existentes sobre el árabe?, estas son las preguntas que pretende responder este capítulo con el objetivo de evidenciar los elementos orientalistas y las estructuras coloniales que atravesaron a dichas representaciones.

Las protestas árabes de 2010 son el lugar que se ha elegido en esta investigación para analizar y reflexionar acerca de las representaciones del árabe, debido a que la *Primavera*

Árabe y lo que está desencadenó constituye uno de los procesos socio políticos más recientes e importantes acontecidos en Medio Oriente y el norte de África. La *Primavera Árabe* fue un proceso con una cobertura mediática sin precedentes, por lo tanto, presenta una oportunidad única para analizar lo que estos procesos de democratización significaron para el resto del mundo, haciendo énfasis en las narrativas que construyen una idea e imagen del *árabe* en un acontecimiento de la historia reciente.

La situación política que llevó al pueblo de Túnez a levantarse en protesta era atroz, los países árabes estaban sumidos en una terrible desigualdad, gobernados por regímenes dictatoriales cuyos líderes utilizaban sus cargos públicos para enriquecerse personalmente mientras su población luchaba contra el desempleo y la pobreza. La situación se vio terriblemente agravada con la subida de los precios de las materias primas, recursos energéticos y el aumento en un 80% en el precio de los cereales en 2010 (Blanco, 2011, p.3). La población tunecina se levantó indignada reclamando un aumento de salarios y otras medidas que aminoren la crisis económica en la que estaba viviendo el país, sin embargo, la indiferencia de su dictador Ben Alí multiplicó el descontento y las demandas sociales pasaron a exigir que éste abandonase su cargo.

La chispa que había prendido Mohamed Bauazizi en Túnez se llamaba ya la *Revolución de los Jazmines* y pronto se contagió a los países vecinos de Medio Oriente y el norte de África. Como un efecto en cadena el pueblo de Egipto tomó la plaza de Tahrir en contra de Hosni Mubarak, dictador que había gobernado desde 1981. El pueblo libio hizo lo propio oponiéndose a Maumar el Gadafi que había llegado al poder gracias a un golpe de estado en 1969. Mientras que en Siria quince adolescentes escribían en los muros de su colegio el conocido lema de las *Primaveras Árabe* “el pueblo quiere que caiga el régimen”, ocasionando una serie de sucesos conocidos como la Rebelión de Deraa (Mesa Delmonte, 2015, p.11-17).

Es importante mencionar que desde la elección de nombrar a estos levantamientos como *Primavera Árabe* ha sido un tema controversial para algunos autores. Debido a que fue un término acuñado por parte de los gobiernos y medios occidentales (concretamente la revista estadounidense *Foreign* fue la primera en llamar al conjunto de levantamientos de esta forma), esta decisión no fue simplemente arbitraria o incluso estacional de nomenclatura, sino más bien una estrategia de Estados Unidos de controlar los objetivos y metas de los levantamientos populares en el mundo árabe (Rguig, 2020, p. 77-94).

La elección del término “Primavera” se usó por primera vez al referirse a un movimiento social durante las revoluciones europeas de 1848 conocida como “La Primavera de las Naciones”. El uso de estas palabras en específico para referirse a los regímenes liberalizadores tiene una genealogía estadounidense antisoviética característica de la Guerra Fría, ya que, se utilizó de manera más prominente para describir las reformas tomadas en Checoslovaquia durante el periodo 1966-68 (Massad, 2012, *s/n*). Esta “Primavera de Praga” es uno de los movimientos de la juventud estudiantil que durante la década de los sesenta mostraron un deseo de romper con los partidos políticos tradicionales.

Con la llegada al poder de Alexandre Dubcekna en Checoslovaquia, un comunista moderado, el país se sometió a estas reformas que trataron de conciliar la implementación de libertades individuales con un sistema socialista. Se permitió entonces la creación de otros partidos políticos y se puso fin a la censura. Si bien la Primavera de Praga no buscaba una ruptura completa con la Unión Soviética, y a pesar del carácter moderado de sus reformas, el movimiento no complació a la Unión Soviética, ya que, temía que estas políticas se extenderían a otros países de Europa del Este y amenazarán el papel central que jugaba el estado dentro de la sociedad (Schneider & Alves, 2013, p. 115-129).

Este movimiento compartió características con las protestas de la *Primavera Árabe* sobre todo en la búsqueda de una apertura de ideales políticos con la creación de partidos políticos y la libertad de prensa. Sin embargo, es importante al hablar de la representación de estos movimientos destacar el paralelismo que significó nombrar a los levantamientos árabes de 2010 de la misma manera que años atrás se habían definido las reformas antisoviéticas. Ya que éste fue el término con el que se los conoció mundialmente dentro de los medios es el que se usará a lo largo de esta investigación, resaltando que si bien *Primavera Árabe* fue el nombre que se usó en las representaciones para englobar los distintos movimientos de protesta, da una falsa idea de homogeneidad entre dichos levantamientos cuando en realidad cada uno tuvo sus particularidades locales, pues fue un proceso que se dio dentro de sociedades divididas, gobernadas por regímenes que presentaban a minorías regionales, étnicas o religiosas (Gause, 2011, pp. 81-90).

Este capítulo está dividido en dos apartados, el primero consiste en una descripción de las narrativas sobre la *Primavera Árabe* producidas en occidente, contrastadas con los discursos contruidos dentro de medios árabes, analizando el uso de términos orientalistas, referentes a la modernidad y el progreso dentro de la narrativa occidental que describió a estos movimientos sociales. El siguiente apartado *La representación del árabe como bárbaro* aborda una de las construcciones orientalistas más comunes la del árabe como bárbaro, así como sus implicaciones sociales al ser una imagen recurrente en las representaciones occidentales sobre este proceso sobre todo durante el periodo final de las primaveras conocido como el *Invierno Árabe*.

II.1 Contraste entre las narrativas de la *Primavera Árabe* producidas en occidente y en el mundo árabe

Sobre cómo se conoció la *Primavera Árabe* en occidente, el discurso que dio el presidente Obama en mayo de 2011, ejemplifica muy bien el uso de determinados elementos en la narrativa de los que se sirvieron para referirse a estos movimientos los medios de comunicación.

Esa historia de autodeterminación comenzó hace seis meses en Túnez [...] Así fue en Túnez, ya que el acto de desesperación de ese vendedor aprovechó la frustración que se sentía en todo el país. Cientos de manifestantes salieron a las calles, luego miles. Y frente a porras ya veces balas, se negaron a volver a casa, día tras día, semana tras semana, hasta que un dictador²¹ de más de dos décadas finalmente dejó el poder [...] La historia de esta revolución, y las que siguieron, no debería haber sido una sorpresa. Las naciones del Medio Oriente y África del Norte ganaron su independencia hace mucho tiempo, pero en demasiados lugares su gente no lo hizo. En demasiados países, el poder se ha concentrado en manos de unos pocos.

La televisión por satélite e Internet abren una ventana a un mundo más amplio: un mundo de progreso asombroso en lugares como India, Indonesia y Brasil. Los teléfonos celulares y las redes sociales permiten a los jóvenes conectarse y organizarse como nunca antes. Y así ha surgido una nueva generación. Y sus voces nos dicen que no se puede negar el cambio.

Así que estamos ante una oportunidad histórica. Tenemos la oportunidad de demostrar que Estados Unidos valora la dignidad del vendedor ambulante en Túnez más que el poder puro del dictador. No debe haber ninguna duda de que los Estados Unidos de América dan la bienvenida al cambio que promueve la autodeterminación y la oportunidad. Sí, habrá peligros que acompañen este momento de promesa. Pero después de décadas de aceptar el mundo tal como es en la región, tenemos la oportunidad de buscar el mundo como debería ser [...] No será fácil. No hay una línea recta para progresar, y las dificultades siempre acompañan una temporada de esperanza (Obama, 2011, párr. 7-9).

²¹ Cabe destacar que dos meses antes de este discurso el vicepresidente de Estados Unidos, Joe Biden, usaba palabras muy distintas para describir lo que estaba sucediendo en Egipto: “Mubarak ha sido un aliado nuestro en varias cosas. Y ha sido muy responsable, en relación con el interés geopolítico en la región, los esfuerzos de paz en Medio Oriente; las acciones que Egipto ha tomado en relación con la normalización de las relaciones con Israel [...] No me referiría a él como un dictador” (The New York Times, 2011, s/n)

Puede observarse que, por un lado, se encuentra la exageración del papel del internet y las redes sociales concediéndoles un papel protagónico en las protestas. Tomándose la libertad de hacer afirmaciones como “en Túnez fue una revolución de Facebook” o “las revoluciones de Twitter” (2011, The New York Times, *s/n*), si bien dichas tecnologías permitieron la existencia de redes de comunicación efectivas, se les asigna un papel tan central en este tipo de narrativas que pareciera que sin estas herramientas las revoluciones del mundo árabe no hubiesen tenido lugar.²² Lo cual es contradictorio pues ignora la historia de revoluciones en la región que han sucedido por décadas sin dichas tecnologías. El uso de estos elementos en los discursos mediáticos plantea entonces que los cambios que suceden en el mundo árabe deben estar propiciados e influenciados por el pensamiento del mundo occidental, sus ideas y su tecnología (Shihade & Shihade, 2012, 62).

Por otro lado, aparece en estas representaciones sobre todo estadounidenses un apoyo a los movimientos árabes que incluso podría describirse como una apropiación de las protestas, y sus búsquedas particulares. Esto parece contradictorio debido a que los líderes que llevaban décadas en el poder habían sido “aprobados” o directamente apoyados por occidente. Las dictaduras militares o monarquías como el régimen de Ben Ali en Túnez, Hosni Mubarak en Egipto, Ali Adbullah Saleh en Yemen, Muamar Gadafi en Libia, Bashar al Asad de Siria y el rey Hamad bin Isa Al Jalifa de Bahreín, cuyas políticas cometieron crímenes contra la humanidad al mismo tiempo que limitaron los derechos de su población permanecieron en el gobierno tanto tiempo debido a la complicidad del mundo occidental. Durante la Guerra Fría tanto la Unión Soviética como los Estados Unidos en nombre de la lucha contra el imperialismo o contra el comunismo, según cada bando, respaldaron regímenes autoritarios para evitar los

²²Cabe destacar que solamente alrededor del 5% de los egipcios usaban redes sociales durante la revolución, y la mayoría de los usuarios de Twitter eran parte de un grupo homogéneo en términos de clase, nivel educativo y edad. Sería por lo tanto un error afirmar que Twitter fue el único catalizador de la revolución egipcia (Presner, Shepard & Kawano, 2014, p.147).

cambios políticos desfavorables que las democracias podrían conllevar en esta zona del mundo (Zeraoui, 2021, p. 123).

A pesar de esto, como puede leerse en el discurso presidencial emitido por la Casa Blanca a pocos meses del inicio de las protestas occidente se posicionaría ahora a favor de los revolucionarios y en contra de sus antiguos aliados. Gracias a los movimientos de la *Primavera Árabe* hasta la primera mitad del año 2012, cuatro de estos dictadores fueron forzados a abandonar el poder; Ben Ali se vio forzado a dimitir de su cargo y huyó de Túnez a no más de un mes del inicio de las protestas. Para el mes siguiente Hosni Mubarak cedía el poder después de largos treinta años al Consejo Supremo de las fuerzas armadas, Muamar el Gadafi haría lo propio en octubre de 2011, y Ali Abdullah Saleh a inicios del año 2012 (Zeraoui, 2021, p. 123). Conforme avanzaba este proceso el apoyo de occidente a las protestas no fue solamente mediático, sino que, pronto el gobierno de Estados Unidos lanzó una campaña para apoyar política y económicamente a estos movimientos:

Aliviaremos a un Egipto democrático hasta \$1 mil millones en deuda y trabajaremos con nuestros socios egipcios para invertir estos recursos para fomentar el crecimiento y el espíritu empresarial. Ayudaremos a Egipto a recuperar el acceso a los mercados garantizando \$1 mil millones en préstamos que se necesitan para financiar la infraestructura y la creación de empleo. Y ayudaremos a los nuevos gobiernos democráticos a recuperar los activos que fueron robados. En tercer lugar, estamos trabajando con el Congreso para crear Fondos Empresariales para invertir en Túnez y Egipto. Y estos se inspirarán en los fondos que apoyaron las transiciones en Europa del Este después de la caída del Muro de Berlín. OPIC pronto lanzará una instalación de \$ 2 mil millones para apoyar la inversión privada en toda la región. Y trabajaremos con los aliados para reenfocar el Banco Europeo para la Reconstrucción y el Desarrollo de modo que brinde el mismo apoyo para las transiciones democráticas y la modernización económica en el Medio Oriente y África del Norte como lo ha hecho en Europa. En cuarto lugar, Estados Unidos lanzará una Iniciativa integral de Asociación de Comercio e Inversión en el Medio Oriente y África del Norte. Si se excluyen las exportaciones de petróleo, toda esta región de más de 400 millones de habitantes exporta aproximadamente la misma cantidad que Suiza. Por lo tanto, trabajaremos con la UE para facilitar un mayor comercio dentro de la región, aprovechar los

acuerdos existentes para promover la integración con los mercados de EE. UU. y Europa, y abrir la puerta a aquellos países que adopten altos estándares de reforma y liberalización comercial para construir un acuerdo comercial regional (Obama, 2011, párr. 52).

Esta es la parte final del discurso del presidente de los Estados Unidos, había comenzado con un emotivo reconocimiento a las protestas árabes para cerrar describiéndolas como una oportunidad de instaurar las ideas neoliberales en los países de Medio Oriente y el norte de África. Bajo la bandera de la libertad democrática y los derechos humanos occidente se puso en contra de sus anteriores aliados, bandera que suele salir en la agenda política sólo cuando los intereses políticos y económicos de sus gobiernos se ven amenazados.²³ La *Primavera Árabe* recibió entonces una cobertura mediática mundial sin precedentes, los eventos del mundo árabe fueron presentados al mundo por los medios de comunicación occidentales más extensivamente que nunca. Las representaciones mediáticas estadounidenses se acercaron a la *Primavera Árabe* desde su agenda de política exterior y sus principales preocupaciones por la región. Esto puede verse reflejado en la cobertura que se dedicó a determinados levantamientos árabes, por ejemplo, las revueltas en Siria y Libia fueron más destacadas en la prensa que las de otros países como Bahrein, Arabia Saudí o Marruecos cuyo número de artículos es muy bajo (Rguig, 2020, p. 77-94).

Dentro del discurso occidental el inicio del proceso de la *Primavera Árabe* se presentó como un conjunto de movimientos pacíficos. Sin embargo, en contraste con las representaciones del mundo árabe durante los primeros dos años de los levantamientos dibujan una cara muy distinta. *The Square* (2013) es un documental dirigido por Jehane Noujaim, una directora egipcia que narra los movimientos de protesta en Egipto, y el documental *The Arab*

²³ La situación de Egipto es un claro ejemplo de esto, cuando en 2014 el general Al Sisi llegó al poder instaurando nuevamente una dictadura militar el país batió dos veces el triste récord mundial de condenas de muerte (Gómez, 2014, s/n) Curiosamente parece que Occidente ha olvidado que Al Sisi accedió al poder mediante un golpe de Estado, pues los países democráticos han terminado por dotar de legitimidad a este nuevo régimen, haciendo evidente una vez más que los intereses económicos están por encima de los lemas de libertad y defensa de los derechos humanos (López, 2017, p. 84).

Awakening de Al Jazeera²⁴ (2012) se diferencia de las narrativas occidentales donde los movimientos de protesta aparecen en sus primeros años con una connotación de protestas pacíficas. Los testimonios presentados en los medios árabes de los revolucionarios muestran que, gracias a las respuestas represivas del régimen, la *Primavera Árabe* se convirtió en un proceso muy violento. Por lo que, el uso de las imágenes y videos como testimonios fueron indispensables para mostrar las atrocidades que estaban sucediendo, ya que, era una violencia que los medios influenciados por el régimen militar se rehusaban a documentar. La escalada de esta violencia presentada en los medios árabes se puede ver en las afirmaciones de los jóvenes miembros de estos levantamientos sociales: “No estamos luchando solo por la libertad, estamos luchando por nuestra supervivencia, por nuestra vida” (Al Jazeera, *The Arab awakening* [Video], 2012, 21m 0s). “Nuestro ejército está matándonos” (Noujaim, *The Square* [Video], 2013, 59m 20s)

Estas diferencias en las narrativas de un mismo proceso permiten observar lo que se dice en los medios occidentales alrededor de la *Primavera Árabe*, discursos donde convergen y reproducen muchos estereotipos preexistentes, así como ideas colonialistas que refuerzan la narrativa de la hegemonía occidental y la construcción de los árabes como *otredad*. Esto aparece, por ejemplo:

Un análisis de las noticias de The New York Times y The Washington Post, que demuestra que los temas principales alrededor de la Primavera Árabe hacen hincapié en las nociones de violencia en el mundo árabe y el islam como una amenaza, al mismo tiempo que se destaca la representación positiva de la superioridad occidental. Más específicamente las representaciones árabes y el islam sostienen predominantemente que los árabes son diferentes, inferiores, malvados, violentos, atrasados e incivilizados, considerando al islam como una amenaza para

²⁴ Al Jazeera es una emisora de televisión por satélite en lengua árabe fundada en 1996 por el gobierno de Qatar. Presenta una estética y un estilo periodismo muy similar a las grandes cadenas de noticias BBC y CNN (Forga, 2014, p. 201)

la comunidad internacional, mientras que, por otro lado, los estadounidenses con los civilizados, los superiores, los buenos (Rguig, 2020, p. 87).

Si bien, en las narrativas mediáticas durante los primeros años en la *Primavera Árabe* la figura del árabe no aparece como la de un terrorista, sí es dibujado como un ser “atrasado” que por fin ha despertado del letargo en el que se encontraba, pues ahora sí persigue los ideales de libertad y progreso occidentales. Los pueblos árabes terminan apareciendo en la prensa occidental como sujetos contruidos desde generalizaciones, que carecen de agencia, y requieren de occidente, de sus ideas y de su tecnología para caminar hacia el progreso. Esto puede verse en líneas como la siguiente: “Cuando comenzó la primavera árabe hace un año, el mundo occidental se sorprendió, en la superficie parecía que la libertad había pasado por alto a los árabes; parecían resignados a la tiranía” (Ajami, 2012, s/n).

Este supuesto atraso se contrapone a lo que conocemos como modernidad, que como se mencionó en el capítulo anterior, es un conjunto de valores establecidos por occidente que tiene sus raíces en los procesos de colonización. En los discursos de la *Primavera Árabe* aparece como el único estandarte de la revolución, supuestamente proporcionando a los revolucionarios su inspiración (Salaita, 2012, p. 136). Como si la modernidad fuese el fin último al que todas las revoluciones debieran aspirar sin importar su contexto de nacimiento y sus demandas particulares. El lema de estos movimientos fue “el pueblo quiere que caiga el régimen”, las demandas de dignidad no son exclusivas del discurso de modernidad y progreso, son una necesidad básica de los seres humanos que poco tiene que ver con él. Los pueblos árabes exigieron dignidad de los atroces regímenes que los gobernaban, y occidente asumió para su conveniencia que lo que querían era ser modernos.

Bajo el marco teórico de esta investigación el ser moderno significa el establecimiento a nivel individual y colectivo de la búsqueda constante para alcanzar el proyecto de progreso y desarrollo. Proyecto que reproduce sin cuestionar los patrones de la colonialidad y está basado

en la instauración de la diferencia, que produce pensamientos que se presentan como luchas emancipadoras universalistas. Para la narrativa occidental los movimientos revolucionarios son muchas veces catalogados como procesos que van tras esta búsqueda. Se asume entonces que la revolución es un impulso para salir del subdesarrollo, del tercermundismo, para alcanzar de una vez por todas el proyecto eurocéntrico político social.

Los participantes de las protestas árabes son presentados como este grupo de la periferia que despertó de su letargo e inacción, sin tomar en cuenta las distintas ideas y búsquedas que existieron dentro de estos grupos revolucionarios. En contraste con los medios occidentales, los documentales producidos en el mundo árabe presentan los movimientos de la *Primavera Árabe* mucho más matizados. Es decir, los revolucionarios no aparecen como un grupo homogéneo, sino que dentro este se muestra la diversidad de facciones e ideas que existían, por ejemplo, dentro de los protestantes que tomaron la plaza de Tahrir en Egipto. Estas diferencias de pensamiento pueden observarse incluso dentro de los grupos que los discursos occidentales consideran completamente uniformes, tales como la Hermandad Musulmana y los mismos liberales seculares.

En esta representación de las protestas las demandas de la población se refieren a “Sin lo que hemos vivido en los últimos treinta años” (refiriéndose al periodo de Mubarak en el poder) es decir, dignidad, justicia, libertad, e instituciones gubernamentales sin corrupción. Por ejemplo, durante los levantamientos de la *Primavera Árabe* en Egipto, Ramy Essam un conocido cantante se convirtió en el portavoz de las demandas de las protestas. Las letras de sus canciones fueron coreadas por miles de personas en la Plaza Tahrir en El Cairo, en ellas puede apreciarse el hartazgo y las peticiones claras del pueblo egipcio para el régimen:

Todas las necesidades de tu vida se olvidan, olvidas el orgullo y la dignidad.
Robas y tu vida se basa en el fraude y la desviación

Lloras y te lastimas constantemente
La era de Mubarak debe llegar a su fin
La era de Mubarak debe llegar a su fin
La era de Mubarak debe llegar a su fin (Essam, 2014, s/n).

Las definiciones y los testimonios de los movimientos árabes en estos medios en ningún momento mencionan los conceptos de modernidad o progreso. Por lo que, puede inferirse que la construcción del discurso de la *Primavera Árabe* como un movimiento cuyo fin último era la instauración de la modernidad y el libre comercio como sinónimos del progreso fue un discurso construido desde el horizonte occidental. Lo que puede observarse en estas representaciones de los medios occidentales es una apropiación de las revoluciones de la *Primavera Árabe*. En los discursos mediáticos constantemente se busca agregar elementos occidentales como factores indispensables dentro de las protestas. Para así de alguna manera demostrar que las protestas del mundo árabe estuvieron inspiradas por ideales occidentales. Los pueblos árabes reclamaron dignidad y cambios de gobierno, fueron las narrativas occidentales las que enmarcaron estas demandas dentro del discurso de modernidad y progreso.

Los árabes comenzaron a ser representados por Europa y Estados Unidos como un pueblo que hasta 2010, había adquirido agencia sobre su destino, como seres que habían estado latentes a lo largo de toda su historia, y ahora intentaban alcanzar una modernidad descontextualizada. El caso de la representación de la mujer árabe, por ejemplo, sigue estando basado en elementos heredados del siglo XVIII: el velo, la sumisión, el harén y la hipersexualización (Pastor, 2014, p. 522-551). Las condiciones y realidades que habitan mujeres árabes en la actualidad son un tema muy complejo, que sin duda como en muchas otras partes del mundo involucra violencia y opresión. Sin embargo, en lo que a esta investigación corresponde el análisis se enfoca en la construcción de representaciones de estas mujeres para el resto del mundo. Dicho proceso, deja al descubierto el abismo que existe entre la forma en que occidente entiende a las mujeres en el mundo árabe -imaginándolas uniformes- y el abanico

de posibilidades de acción para esos sujetos históricos, en toda su complejidad, sus diversidades y sus trayectorias históricas. Esta percepción tiene una genealogía, una temporalidad y una lógica propias: emerge de la historia, en occidente, de las representaciones del género y de lo ajeno o extranjero, del *otro* (Pastor, 2014, p. 522-551).

Las representaciones occidentales de las mujeres árabes y musulmanes son productos de contextos específicos en la historia del horizonte occidental. La mujer árabe/musulmana pasó a tener entonces la función de un ideal femenino en negativo, frente al cual la nueva normalidad de un occidente capitalista y liberal podría definirse y extenderse. El estereotipo occidental de la mujer árabe oprimida, privada de voz y libertad, lista para ser liberada por los proyectos civilizatorios de los colonizadores europeos durante el siglo XIX y principios del XX, luego aquellos de los nacionalismos postcoloniales modernistas y más recientemente las cruzadas norteamericanas de la región (Pastor, 2014, p.524).

Durante la *Primavera Árabe* existió un énfasis mediático donde se perciben los movimientos de las mujeres árabes con paralelos a ciertos hitos icónicos de la liberación femenina en Europa y Norteamérica, recreando así a las mujeres militantes del Medio Oriente como mímicas que pretenden seguir el camino occidental hacia una feminidad moderna (Pastor, 2014, p.525). La presencia de las mujeres en las protestas rompió con esta imagen de la mujer árabe, en diciembre de 2011, un artículo del *Canadian National Post* confesaba: “En enero, las mujeres egipcias dejaron atónito al mundo cuando salieron a las calles junto con los hombres para derrocar al corrupto régimen de Mubarak” (Pastor, 2014, p.526).

Poco después una crónica de las Naciones Unidas afirmaba: En 2011, las mujeres sorprendieron al mundo entero cuando decidieron dejar de ser víctimas [...] ¿Por qué actuaron las mujeres de esta manera tan inesperada? (United Nations, 2012, s/n). En las narrativas de la *Primavera Árabe* la participación de las mujeres “sorprendió” al mundo occidental, debido a

la tradición de representaciones que se tienen sobre ellas desde la época colonial. Reduciendo a la mujer árabe a la inactividad y victimización, no cabe duda de que en muchos escenarios son víctimas de políticas religiosas y patriarcales atroces, sin embargo, esta representación no nos permite observar a los grupos de resistencia que existen entre ellas, y la agencia que han tenido a lo largo de la historia. El caso de los discursos alrededor de las mujeres árabes ejemplifica nuevamente como el reconocimiento occidental a los movimientos sociales y de liberación sólo existe cuando estos se encaminan al proyecto de modernidad. La representación de la mujer árabe se construyó como todo aquello que la mujer occidental no es, se le definió como la *otra*. Invalidando así otras maneras de ser mujer, de luchar y de concebir la libertad.

Los medios internacionales celebraron una revolución que suponía replicaría la historia euroamericana, que tomaría a occidente como modelo a emular y como objeto de deseo. Estos observadores, veían a la juventud y a las mujeres del mundo árabe marchando sobre el camino ascendente del progreso y la modernidad occidental (Pastor, 2014, p.543). Sin embargo, estas representaciones y afirmaciones comenzaron a cambiar drásticamente cuando dichas protestas se tornaron violentas. Aunque durante el comienzo de las revueltas en Túnez y Egipto se presentan por primera vez después del 11 de septiembre a los árabes no retratados sistemáticamente como bárbaros o terroristas (Salaita, 2012, p. 134), la alteración en esta forma de representación que hasta ese momento había sido bastante predecible no es lo suficientemente profunda como para desarraigar las ideas preexistentes sobre el árabe, que como se vio en el capítulo anterior vienen desde la época colonial.

Dichas ideas comenzaron a cobrar más fuerza cuando la salida de los dirigentes de los países dejó un tremendo vacío político. Distintos grupos políticos y/o religiosos cuya organización era previa a las protestas iniciaron una lucha de poderes. Como se mencionaba en el capítulo anterior en Medio Oriente y el norte de África existe una multipolaridad ideológica,

y dichos levantamientos acentuaron la brecha sectaria minando la cohesión nacional de estos países. La realidad desplazó a los ideales románticos y estos países se convirtieron en el escenario de guerras civiles, intervenciones extranjeras y una interminable lucha por el control de los recursos entre intereses internos y foráneos (Tawil, 2018, p. 27-46). Creando así el medio perfecto para las organizaciones terroristas.

II.2 La representación del árabe como bárbaro

Para occidente la *Primavera Árabe* fracasó. En Egipto, por ejemplo, los revolucionarios de la plaza Tahrir no estaban satisfechos con la deriva de los acontecimientos. Y las manifestaciones multitudinarias continuaban exigiendo demandas desatendidas. Este caos político derivó en un linchamiento de cuatro personas, la revolución que había comenzado como un movimiento pacífico conocida como la *Revolución Blanca*, se teñía de sangre, dejando decenas de muertes y cientos de heridos en las jornadas de protestas (González, 2013, s/n). En Libia, la existencia de petróleo ha convertido a este país en carne de cañón para las potencias occidentales, que han emprendido en este país estrategias idénticas a las emprendidas en Irak. Todo parece apuntar a que un Oriente Medio desestabilizado resulta más manejable para Occidente, sobre todo si hablamos de zonas geoestratégicas de enorme peso como Egipto, Libia o Siria (López, 2017, p. 84). En Yemen, la guerra civil sigue asolando el país, mientras que, en Bahreín, la revuelta popular fue aplastada por la entrada de las fuerzas saudíes con el beneplácito occidental, mientras que, en Siria, Bashar al-Assad logró consolidar su poder y ahora es el territorio que atraviesa mayores conflictos, inmerso en una guerra interminable (Zeraoui, 2021, p. 123-146).

De este desenlace de la primavera la narrativa occidental responsabiliza al pueblo árabe y a su tendencia “natural” a la barbarie e incivilización. Los discursos a su alrededor se tornan ahora desesperanzadores, pareciera que las protestas populares no valieron la pena para los medios de comunicación y hubiera sido mejor quedarse bajo las dictaduras. Es aquí cuando

islam político comenzó a ser un tema dentro de las representaciones mediáticas de este proceso. La escalada de violencia que existió y existe en estos países después de las revueltas populares de 2011, y los partidos islamistas ganando terreno en los nuevos gobiernos del mundo árabe fue un periodo definido por los medios de comunicación como el *Invierno Árabe*.

El uso de los términos de bárbaro y barbarie en las representaciones occidentales, si bien cobró fuerza durante el llamado *Invierno Árabe*, son términos que se han consolidado a través de la historia. Ya los griegos hacían uso de la expresión "bárbaro", para referirse principalmente a la distinción cultural que acontecía entre ellos y los extranjeros a los que no eran "helenos", a aquellos que no eran ciudadanos, ya sea por su rezago, o por su carácter rudimentario. Existen muchos matices en la forma en que los griegos miraban a sus extranjeros, pero merece llamar la atención sobre una especial relación con los pueblos persas, a quienes luego de la victoria sobre ellos, consideraron de una extrañeza tal, que su barbarie los convertía "por naturaleza" en seres capacitados solamente para la esclavitud; idea retomada de una manera muy singular por Aristóteles (Lepe-Carrión, 2012, parr. 6-7).

Con el paso del tiempo el concepto de bárbaro fue modificando su uso y significado, durante la Edad Media, por ejemplo, serán bárbaros los infieles y paganos, todos aquellos que no abrazan la fe cristiana y que por ende son considerados inferiores. A partir de Agustín de Hipona, se les llamaba "bárbaros" a los visigodos, no sólo se les atribuye en su momento este epíteto a los germanos, anglos, sajones, lombardos, normandos, magiares, etcétera, sino que, una vez convertidos todos estos al cristianismo, los "bárbaros" pasarán a ser los árabes, beréberes, mongoles, turcos, etcétera. (Lepe-Carrión, 2012, parr. 14). Aunque el término se ha referido a distintos grupos a lo largo de la Historia, está siempre asociado con la idea de aquel ser incivilizado, violento y atrasado, en comparación con las civilizaciones occidentales. Cabe destacar que las características que se le atribuyen a este sujeto son justificadas como naturales.

Es decir, en esta construcción aquel sujeto calificado como bárbaro no puede evitar su tendencia a la violencia y el atraso, pues sus condiciones supuestamente biológicas y contextuales lo predisponen a tal situación.

El bárbaro es pues el otro, el incivilizado, este ser de la periferia que construyó el colonialismo europeo para justificar y legitimar sus proyectos genocidas. El otro, el colonizado, el tercermundista, el subdesarrollado en los discursos de la actualidad (Valdés, 2009, p. 205) es a quien se le atribuye el “fracaso” de los movimientos revolucionarios que no alcanzan las expectativas occidentales. Estos elementos se observan en las representaciones del *Invierno Árabe* sobre todo con la construcción del islam como el enemigo de la modernidad y el progreso. Las narrativas se empezaron a crear desde la idea de que los árabes tienen que protegerse constantemente contra su barbarie inherente, es decir, de su impulso natural hacia el islam. Esta representación de la religión islámica dentro del marco político como una consecuencia de la *Primavera Árabe* cobra especial importancia, ya que, suele ser el islam el que proporciona un pretexto para la oposición política occidental y la injerencia en el mundo árabe. El islam aparece en los discursos mediáticos como un fracaso cultural según toda una elite política. Esto convierte entonces a los árabes como indignos de la democracia porque el islam es el único resultado posible de una agencia árabe, una propuesta insostenible para los intereses políticos de occidente en la región (Salaita, 2012, 135-144).

Las representaciones del terrorismo como parte inherente de la religión islámica y por lo tanto del mundo árabe se han construido desde el inicio de este llamado *Invierno Árabe* como el racismo dominante del nuevo orden mundial del siglo XXI, la islamofobia. Por lo que, considero relevante matizar este discurso con la aclaración de al igual que las otras religiones monoteistas el islam no es una religión homogénea. A pesar de sus representaciones en los discursos occidentales como una unidad religiosa, existen muchas variantes y facciones

distintas dentro de su definición. Los grupos fundamentalistas islámicos que se dedican a cometer estas atrocidades pertenecen a las facciones del islam conocidas como wahabismo y salafismo. Ambos movimientos reformistas de carácter ultraconservador consideran la *yihad* como una lucha armada y la justificación de los actos terroristas.

Si bien, el discurso religioso es fundamental para analizar el fenómeno de las organizaciones terroristas de Medio Oriente y el norte de África pues es quién otorga legitimidad y justificación a sus acciones, este no puede ser abordado únicamente desde el fanatismo religioso. No se puede entender al yihadismo como algo desvinculado del bloque americano/Saudí en lugar de verlo como un instrumento inherente a la producción y legitimación de sus objetivos político-militares-económicos imperiales en el mundo. No se puede pasar por alto el papel crucial de occidente en el desarrollo de organizaciones terroristas como Al Qaeda de donde derivó el Estado Islámico (ISIS). El fenómeno creciente del wahabismo debe entenderse considerando la influencia del imperio británico en esta región del mundo, en especial en su presencia en la península arábiga y la alianza de este grupo fundamentalista con la monarquía saudí desde el siglo XVIII. El wahabismo es una revisión del islam, cuya legitimidad se ha forjado a fuerza de petrodólares y su complicidad con los proyectos imperialistas occidentales en la región (Grosfoguel, 2017, p.18).

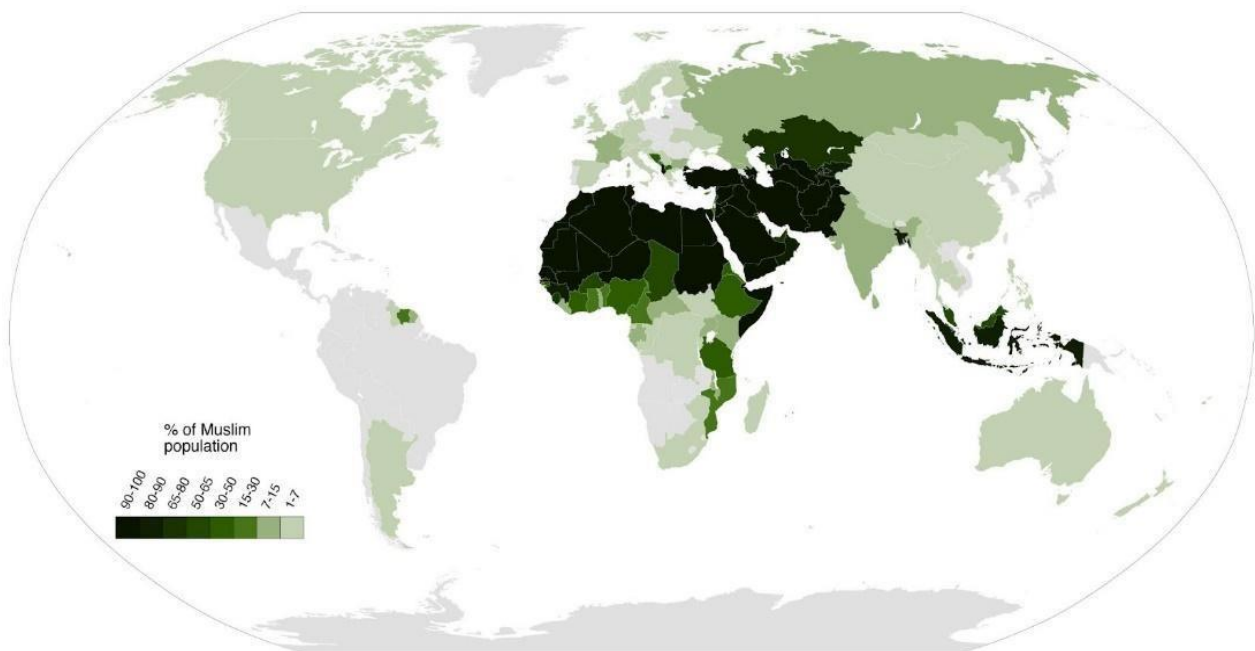
Grupos fundamentalistas islámicos son formados ideológicamente y financiados por los wahabís saudíes con la aprobación, beneplácito y consentimiento de los imperios occidentales en sus proyectos imperiales en la región. El yihadismo es usado para justificar las intervenciones militares en Medio Oriente y el norte de África, como fue el caso de Irak, Afganistán, Yemen, Somalia, Libia, etc. Estos ataques necesitan legitimidad ante los ojos de las poblaciones occidentales metropolitanas “la guerra contra el terrorismo” se ha configurado,

así como un diseño global del que se sirven las potencias para imponer sus agendas de dominación y explotación (Grosfoguel, 2017, p.18).

En esta guerra contra el terrorismo la atención además de, a los grupos fundamentalistas islámicos, debería dirigirse también hacia los hombres de negocios, las instituciones, los gobiernos, y los poderosos individuos que brindan apoyo financiero y logístico a este tipo de grupos violentos en favor de sus propios intereses (Rekawek, 2015, s/n). Con esto no pretendo en ningún momento justificar las acciones de estos grupos islamistas radicales, sino simplemente agregar profundidad en su contexto al momento de considerar la emergencia de estos movimientos como multicausal y no puramente religiosa.

Esta es a la figura del terrorista a la que muchas veces es reducido el árabe o el musulmán, es por ello que para los propósitos de esta investigación es fundamental establecer la diferencia entre las categorías árabe, musulmán e islamista: el musulmán es aquella persona que cree y practica el islam, es decir, el seguidor de la religión monoteísta que se rige por las sagradas escrituras del Corán. Mientras que los árabes, por otro lado, son un grupo étnico y lingüístico, caracterizados por el uso común de la lengua árabe. Se suelen considerar los veintidós países de mayoría árabe, aquellos pertenecientes a la liga árabe (mencionados en el capítulo anterior). Sin embargo, no todos los árabes que habitan estos países son necesariamente musulmanes, en ellos habitan también (aunque en menor proporción) judíos y cristianos. Aunque el islam se la religión mayoritaria en estos países donde más de un 90% de la población se identifica con esa religión, más de la mitad de la población musulmana a nivel mundial no es árabe ni reside en los países árabes: la región donde se concentra la mayor parte de los musulmanes es Asia-Pacífico (El Orden Mundial, 2019, parr. 6). Las imágenes a continuación muestran la presencia musulmana fuera del Medio Oriente y el Norte de África, y la existencia de poblaciones árabes que son cristianas. Ya que, vale la pena recalcar en el

hecho de que ni todos los musulmanes son árabes ni todos los árabes practican el islam, ni todos los que practican el islam viven en Medio Oriente y el norte de África.



Mapa 2.1 Porcentaje de la población musulmana en el mundo (2019)²⁵



²⁵ El Orden Mundial [EOM]. (2019). *Percentage of Muslim population* [Mapa]. Recuperado el 5 de julio de 2022: <https://www.nationsonline.org/oneworld/map/Percentage-Muslim-Population-worldmap.htm>.

Mapa 2.2 Población cristiana en Medio Oriente (2019)²⁶

Por último, los islamitas son aquellos grupos partidarios del islam político, una ideología que reúne varios discursos, sin embargo, todos comparten la búsqueda de la aplicación de la ley islámica en la vida política (El Orden Mundial, 2019, parr. 7).²⁷ Los árabes comparten una cultura y una lengua, los musulmanes una fe religiosa y los islamistas una doctrina política, se puede por supuesto ser árabe, musulmán e islamista, pero pertenecer a alguna de estas categorías no implica necesariamente ser parte de las otras dos.

Por desgracia, estas diferenciaciones no son descritas en los medios, y la atención la reciben los discursos simplistas sobre el terrorismo, fusionándolo con la figura del árabe. Esto se puede observar en las imágenes presentes en las redes sociales, que son las principales fuentes de información para los jóvenes y niños de nuestras sociedades. En ellas están plasmadas ideas racistas y estereotipos de la manera más simple y digerible posible para que cualquiera pueda entenderlo. La circulación de este tipo de imágenes continúa reforzando la vigencia de estructuras violentas y representaciones orientalistas en torno al árabe.

²⁶ El Orden Mundial [EOM]. (2019). *The Christian population* [Mapa]. Recuperado el 5 de julio de 2022: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-15239529>.

²⁷ Dichos grupos islamistas se basan en ideologías radicales, que no buscan por ningún medio la reconciliación pacífica. Como lo dice el acta fundacional de uno de estos grupos Hamas en el artículo 13: "No hay solución para la cuestión palestina excepto a través de Yihad. Las iniciativas, las propuestas y las conferencias internacionales son una pérdida de tiempo y un esfuerzo vano ". Seguido de una definición de la Yihad: "Juro por el poseedor del alma de Mahoma que me gustaría invadir y que me maten por el bien de Alá, luego invadir y que me maten, y luego invadir de nuevo y que me maten"(Hamas Covenant, 1988, artículo 13-15).

Imagen 2.3 *Update i´m still alive* (2017)²⁸



Imagen 2.4 *He´s too explosive* (2015)²⁹



Imagen 2.5
Un poco de humor negro por aquí... (2020)³⁰

Maestra: "Clase, saquen su calculadoras por favor"

El árabe:



Imagen 2.6
Arabic men strikes again (2020)³¹

**When ancestry.com say
you're 1% arabic**



²⁸ Autor desconocido. *Update i´m still alive* [Imagen]. Recuperado el 5 de julio de 2022: <https://stepfeed.com/9-hilarious-arab-memes-inspired-by-the-floor-is-lava-3512>.

²⁹ Autor desconocido. *He´s too explosive* [Imagen]. Recuperado el 5 de julio de 2022 de: [SA Man Responds to Racist Meme of His Sikh Friend | San Antonio News | San Antonio | San Antonio Current\(sacurrent.com\)](https://www.sanantonionews.com/sanantonio/sa-man-responds-to-racist-meme-of-his-sikh-friend)

³⁰ Autor desconocido. *Un poco de humor negro por aquí* [Imagen]. Recuperado el 5 de julio de 2022 de: https://m.cuantocabron.com/meme_otros/un-poco-de-humor-negro-por-aqui.

³¹ Autor desconocido. *Arabic men strikes again* [Imagen]. Recuperado el 5 de julio de 2022: <http://hotcore.info/babki/memes-arabian.htm>.

Esta narrativa acentuada durante el *Invierno Árabe* cae en el reduccionismo de que el árabe como sujeto perteneciente a esta *otredad*, es inherentemente violento. Se generaliza a todos los musulmanes bajo los actos terroristas de una fracción fundamentalista de esta religión, sin embargo, no se reduce al cristianismo a las acciones particulares del Ku Kux Klan o la Inquisición Española. Esto se debe, a que, a través de la construcción del *otro* como bárbaro, salvaje e incivilizado, el sujeto occidental cristiano y blanco por excelencia aparece entonces como el civilizado, racional e inherentemente pacífico.

El esencialismo en el que cae esta narrativa anti musulmana desemboca en problemas aún más grandes, enmarcado en la lógica orientalista racializando a las poblaciones musulmanas con elementos determinados (color de piel, turbante, barba, entre otros) crea el medio para que emerja una nueva categoría que es considerada dentro del mismo grupo de sujetos *amenaza o peligrosos*, estos son las personas que parecen musulmanas, pero no lo son, es decir, grupos que aparentan ser musulmanes. Este es, por ejemplo, el caso de los Sikhs una comunidad religiosa originaria del norte de la India, que se desarrolló durante un momento de conflicto entre el hinduismo y el islam. Que no son musulmanes, pero al ser portadores de turbantes se les ha “confundido” con musulmanes, y por lo tanto en la extensión reduccionista de terroristas (P. Sian, 2017, p. 38-43). La experiencia de las personas Sikhs demuestra lo absurdo de los discursos que racializan a los grupos sin distinción entre “terrorista” y musulmán, pero también entre musulmanes y no-musulmanes. La guerra contra el terrorismo se ha extendido no solo en enfocarse en los terroristas extremistas, o musulmanes, sino también en minorías simplemente porque portan los elementos racializados con el que se define a los musulmanes, esta es una de las consecuencias más evidentes de la producción y reproducción de estereotipos dentro de los discursos mediáticos.

Para las narrativas occidentales la escalada de violencia a la que condujo el *Invierno Árabe* propició la reproducción de estas representaciones esencialistas del árabe en occidente, sin embargo, a diferencia de los medios occidentales la narrativa propiamente árabe respecto las protestas se construye de manera muy distinta. Dentro de este discurso se defienden los efectos de las protestas a largo plazo, más que presentarlas como sucesos desesperanzadores que no lograron el cambio democrático que se esperaba de ellas se mencionan los beneficios duraderos que estas protestas trajeron para su población, refiriéndose concretamente al uso del espacio público y las protestas como herramientas políticas. A pesar de que el desenlace de la primavera no fue en todos los países lo que se prometía en el comienzo tuvo sin duda impactos positivos que perduraran dentro de la población, con las protestas se vino abajo el mito de que el pueblo no podía elegir a su gobernante, y muchísimas personas que habían crecido o nacido dentro de los regímenes dictatoriales pudieron votar por primera vez en su vida. La política que antes era un tema prohibido e incluso penado se volvió de pronto el tema de sobremesa sobre el que todo mundo quería opinar.

¿Cómo deberíamos entonces medir la idea del “éxito” de un movimiento social? (Martin, 2015, p. 4). Para los medios occidentales esta idea significa el establecimiento de la modernidad y la democracia en lo que eran regímenes despóticos, la creación de herramientas legales que permitan el cambio político y las libertades individuales.³² Sin embargo, en los dos ejemplos analizados de perspectivas árabes el triunfo de las revoluciones se encuentra también en la concientización de la población, la difusión de la información e incluso un cambio de valores propiciados por los levantamientos. Considero que ambos elementos son fundamentales, las transiciones políticas son igual de importantes que las modificaciones en

³² Como se vio en el análisis de los discursos el establecimiento de políticas neoliberales es también para occidente un eslabón imprescindible para considerar como exitoso un movimiento social.

los modos de pensar y actuar. Sin embargo, las alteraciones en los valores y el subjetivo popular tienen comúnmente un efecto más duradero dentro de las sociedades.

En la actualidad con la cantidad de información disponible y el bombardeo constante de noticias y discursos que tienen sus propias agendas políticas y económicas detrás, es difícil acercarse a los movimientos sociales como el proceso complejo que realmente son y no desde la idea romanizada que solemos tener sobre lo que significan. Para la perspectiva decolonial es importante que tales interpretaciones sean desafiadas y deconstruidas para avanzar en una lectura más matizada y menos idealista del proceso revolucionario. Las dinámicas revolucionarias son complejas y conllevan crisis inevitables, pues están plagadas de tendencias contrarrevolucionarias o fuerzas reaccionarias. Sin embargo, el hecho de que los pueblos de la región siguen rebelándose contra muchas de sus demandas insatisfechas, demuestra la complejidad del proceso revolucionario (Aouragh & Hamouchene, 2021, s/n).

Reflexiones

Esta comparación entre las representaciones en el mundo árabe y el occidental nos permite observar cómo los discursos que se construyen alrededor de un proceso histórico responden a los contextos donde son producidos. La elección de determinadas palabras en la narrativa de la *Primavera Árabe* cambia según el trasfondo socio histórico de donde es generada. La narrativa occidental evidencia una apropiación del discurso de las protestas al determinar que la búsqueda final de estos movimientos era el de alcanzarlos los principios de la modernidad. Dentro de esta misma línea la *Primavera Árabe* es definida como una oportunidad para fortalecer el neoliberalismo económico dentro de estos países, pues los valores occidentales los principios democráticos y de libertad están intrínsecamente ligados al de la libertad económica. Los movimientos sociales que al principio aparecen como esperanzadores a los pocos años de

haber comenzado sus representaciones se tornan mucho más escépticas, así como la complejidad de los acontecimientos y actores de la región durante el *Invierno Árabe* es reducida a la barbarie árabe.

Este análisis de los discursos contruidos alrededor de la *Primavera Árabe* como el lugar donde convergen representaciones occidentales sobre el mundo árabe calificándolo de atrasado y bárbarico. Han pasado ya muchos siglos y, sin embargo, el afán orientalista del siglo XVIII de definir esta parte del mundo como la otredad sigue presente. El estereotipo sobre el *árabe* está basado en elementos tan generales como la barba, el color de piel, y el turbante, que afecta también a otros grupos de la población que no son árabes, pero caen dentro de la misma categoría debido al esencialismo de esta. El *árabe* se convierte en árabe en un país extranjero, cuando se le despoja de sus particularidades, de su nacionalidad y su individualidad. El *árabe* es un término bajo el que se esconden un sin fin de experiencias particulares todas reducidas a un peligroso estereotipo. Las narrativas existentes sobre la *Primavera Árabe* analizadas en este apartado demuestran que la mayoría de los discursos occidentales que hablan sobre este proceso sirvieron como un orientalismo actualizado que reforzó los estereotipos e ideas ya existentes acerca de esta área del mundo.

CAPÍTULO III

Construcción de las representaciones del mundo árabe en México

Al inicio de las protestas los discursos provenientes de occidente celebraron con entusiasmo la llegada de la *Primavera Árabe* como el despertar de una población aletargada que por fin se atrevía a perseguir la modernidad y los valores occidentales. Sin embargo, el *Invierno Árabe* que le siguió fue para occidente una prueba más de la supuesta tendencia natural a la barbarie de los países subdesarrollados y esto se reflejó en sus representaciones. Esta visión existe en contraste con los medios árabes donde estos movimientos sociales aparecen como procesos mucho más complejos y violentos desde los primeros años. A pesar del desarrollo de los eventos en los años posteriores a 2010, para la narrativa árabe las protestas propiciaron un cambio en las ideas y valores colectivos de la población, lo cual deja ver un resultado positivo de las revoluciones, consecuencia que no se observa en las representaciones occidentales que califican a la *Primavera Árabe* como un movimiento fallido que no logró alcanzar la línea del progreso y desarrollo.

¿Dónde se sitúan los discursos producidos en México dentro de estas dos líneas?, ¿qué narrativas construyó la prensa mexicana sobre los árabes durante la *Primavera Árabe*? y ¿por qué dichas representaciones permanecen en los discursos mediáticos de nuestro país?, son estas las preguntas que se responden a lo largo de este capítulo. Con el objetivo de demostrar que el orientalismo en México es un discurso que funge como herramienta de estructuración de poder para afirmar el ideal de identidad nacional. Es decir, que la construcción de narrativas esencialistas sobre el mundo árabe no existe solo por copia y reproducción de lo que dicen los medios occidentales, sino que también son el lugar donde se define a sí mismo el mexicano para situarse más cerca del proyecto de modernidad occidental.

Para rastrear esta clase de discursos orientalistas en nuestro país se analizan las notas y artículos de los periódicos *La Jornada* y el *Universal*, al mismo tiempo que los de las revistas *Proceso*, y *Nexos* publicadas en el periodo de 2011-2015 relacionadas con la *Primavera* y posterior *Invierno Árabe*.³³ Esta lectura de la prensa no sirve únicamente para reconstruir los acontecimientos políticos, sino sobre todo para identificar las principales ideas y valores que existen dentro de dichas narrativas, ideas que evidencian el contexto histórico desde el que son producidas.

Los periódicos construyen un discurso propio, una manera persuasiva de presentar la realidad, pues son al mismo tiempo testigo y difusor de las ideas políticas del lugar en el que es emitido. Por lo tanto, el estudio de las fuentes hemerográficas permite acercarnos al pasado para ofrecer una interpretación de lo sucedido en función de lo observado por las cabeceras de la prensa periódica, cada una con su filtro ideológico particular. Por lo que, como fuente historiográfica se revela fundamental si se pretende ofrecer una visión completa del pasado (Hernández, 2017, s/n). Se eligieron estas fuentes debido a que cada periódico está atravesado por una variedad de condicionamientos sociales, políticos e ideológicos que determinan su producción de discursos sobre la *Primavera Árabe*. Es, por lo tanto, fundamental analizar y contrastar las narrativas construidas de distintos cortes políticos y dirigidas a diferentes sectores de la población para obtener así un entendimiento más completo.

El análisis de la prensa mexicana durante la *Primavera Árabe* está claramente dividido en dos etapas de la construcción de los discursos, por lo que, en el primer apartado de este capítulo se analizan los artículos y notas publicados de 2011-2012, donde se describe el inicio

³³ Estas notas y artículos periodísticos se analizaron de manera completa, es decir, tomando en cuenta el encabezado, imágenes y cuerpo. Realizando de manera simultánea el estudio del contenido de la nota (de lo que esta da cuenta, el acontecimiento que trata de comunicar), un análisis del discurso y el lenguaje que en ella se usa, observando el uso de determinados conceptos que dan cuenta de un conjunto de ideas y valores de autoridad presentes.

de los levantamientos populares. Y en el apartado siguiente se reflexiona alrededor de la etapa que se ha decidido nombrar como el *desencanto* de la *Primavera Árabe* que va de 2013-2015, en donde podemos ver representadas las consecuencias que tuvieron estos movimientos y el auge del terrorismo, el periodo conocido como el *Invierno Árabe*. Con el análisis de los discursos de la prensa se busca enriquecer y contrastar los resultados obtenidos a través de la encuesta *El árabe en el imaginario mexicano*, donde se muestran claramente las principales representaciones que existen en el imaginario colectivo acerca del árabe.

Una vez descritos los elementos que se encontraron en el análisis de prensa y encuesta, los últimos dos apartados de este capítulo: *El orientalismo en Latinoamérica y su relación con la construcción de identidades nacionales* y *El orientalismo en México como dispositivo para alcanzar el proyecto de modernidad*, están orientados a explicar las razones de existencia de los discursos orientalistas de la prensa mexicana durante la *Primavera Árabe*, y como estos más allá de ser una simple copia de la narrativa occidental representan una oportunidad para los mexicanos de autodenominarse como miembros del proyecto de modernidad y consolidar el ideal de identidad nacional en nuestro país.

III.1 Inicios de las protestas de la *Primavera Árabe* 2011-2012

Los discursos elaborados por la prensa durante la primera etapa de la *Primavera Árabe* celebran la llegada de las protestas como acontecimientos que sorprendieron al mundo entero, ya que, dieron indicio de que los países de África del norte y Medio Oriente eran capaces de evolucionar para salir del autoritarismo. Dentro de las descripciones se critica a los regímenes dictatoriales que gobernaron estos países árabes, por lo que, estos levantamientos populares se dibujan (de una manera muy similar a los medios occidentales del capítulo anterior) como un *despertar* de la población árabe, que ahora busca los valores democráticos. Se logre o no el establecimiento de un régimen completamente democrático, la ganancia se encuentra en que la

población ya *despertó de su letargo* debido a que las primaveras árabes fueron un proceso que trajo conciencia a su población: “Es la lucha por modernizar el país mediante una nueva revolución francesa derribando las auto creencias corruptas y represivas” (Almeyra, 2014, s/n).

La elección de palabras en las narrativas mediáticas es de suma importancia, el uso del término *modernidad* y la comparación de estas protestas con la Revolución Francesa no es casual. A primera vista estas podrían parecer líneas esperanzadoras, sin embargo, como se vio en el capítulo anterior los pilares que sostienen estos argumentos son ideas con muchas implicaciones colonialistas. Pues tras de estos párrafos se encuentra la afirmación de que existen en el mundo (en este caso los pueblos árabes) poblaciones que van atrasadas en el juego del progreso, que viven como Francia antes de 1789, en sociedades tradicionalistas y premodernas. Sociedades como las de los países árabes que hasta el momento de la *Primavera Árabe* eran incapaces de salir de su supuesto atraso.

“La quietud política, casi ataráxica del mundo árabe se rompió” (Jalife-Rahme, 2015, p.1). Esta es la frase con la que comienza el libro de Alfredo Jalife-Rahme analista geopolítico, que es catalogado de progresista. En su discurso resalta la especificidad de las protestas árabes en cada región y la importancia de los agentes extranjeros en el desarrollo de los procesos en el mundo árabe. Sin embargo, pareciera que en la izquierda mexicana se critica al neoliberalismo como si este existiera ajeno al proyecto de modernidad, se le crítica como sistema económico, pero se repite el impulso colonial de perseguir el *progreso* y de retratar al mundo árabe como un pueblo pasivo e inactivo hasta que inicia su búsqueda por los valores occidentales.

Con la excepción de un artículo de Nexos que cuestiona ligeramente a la democracia como la conocemos hoy, planteando que debe ser redefinida, agregándole sensibilidad y humanismo. En las fuentes analizadas pueden observarse los principios democráticos como

referentes de autoridad incuestionable. Es decir, que los valores occidentales de modernidad y progreso serán siempre la respuesta y deberán ser aplicados mundialmente sin una crítica o adaptación a las particularidades locales de cada región del mundo.

Conforme se acerca el final del año 2012, algunos artículos plasman con más desesperanza lo que estos procesos podrían traer a esta área del mundo: el aumento de violencia y una democracia inútil porque los vencedores serán los partidos islamistas. Es aquí donde aparece como culpable en la narrativa la falta de tradición política de estos países, calificados de países tribales como una muestra más de su atraso político.³⁴ Al tiempo que las dictaduras comienzan a ser derrocadas por la *Primavera Árabe*, y ese vacío político es ocupado por los grupos islamistas, debido a que, eran los únicos organizados y con suficientes recursos para ocupar ese puesto, lo descrito por la prensa mexicana comienza a cuestionar el papel de la democracia. Esto puede verse con claridad en las siguientes citas: “Las democracias que surjan van a producir regímenes que van a orientarse a partir de su propia cultura, es decir, del islam” (Friedman, 2011, s/n). “Para horror de occidente, el mismo día que se proclama la liberación de Libia se anunció que estaría regida por una versión moderada de la sharía” (Luna, 2011, s/n)

III.2 Invierno árabe 2013-2015

“La revolución fue grandiosa, lo que siguió fue espantoso” (Fisk, 2014, s/n). Esta cita del periódico *La Jornada* podría resumir los discursos contruidos alrededor del *Invierno Árabe*, donde se pone énfasis constante en las nefastas consecuencias que tuvieron las protestas iniciadas años antes, tales como: aumento de la pobreza, odio, ambición política y polarización de grupos políticos y/o religiosos. Se toman como principales ejemplos de esto las primaveras

³⁴El término “etnia” o “tribu” alientan, obviamente, la idea colonial de la inferioridad cultural de los colonizados, por su carácter de “etnias”. Los europeos no eran “etnias” entonces sino “naciones”. Como también se les cataloga de “tribus” cuando habitaban sociedades y organizaciones mucho más complejas y desarrolladas (Quijano, 2014, pp. 758-769)

de Libia, Egipto y Siria que terminaron en trágicas situaciones de violencia. El desencanto de lo que prometían estos movimientos en sus inicios es muy evidente:

Un montón de árabes, digámoslo con franqueza, desean un regreso a los antiguos estados policiales que les eran familiares, con mucha corrupción y tortura para aliviar las primaveras, en vez de este mundo feliz que supuestamente occidente quería que disfrutaran, y merecían disfrutar por sí mismos (Fisk, 2014, *s/n*)

Esta narrativa descrita en la prensa mexicana tiene los mismos elementos que los discursos sobre las protestas producidos en occidente, la apropiación de la *Primavera Árabe* en sus representaciones donde se asume lo que desea o no el pueblo árabe, es violenta incluso la manera en la que se afirma con completa naturalidad que la voluntad de estos países era volver a los regímenes corruptos y de tortura.

Otro de los ejes principales que atraviesa estos discursos son las menciones de cómo los conflictos en esta zona del mundo se catalogan de *inter-sectarios* convertidos en una amenaza internacional. La *Primavera Árabe* desató al terrorismo como una amenaza mundial, debido al fracaso por solucionar los conflictos y la instauración de regímenes democráticos. Sin embargo, el análisis del terrorismo como algo puramente relacionado con sectas religiosas nos impide comprenderlo en el complejo contexto en el que está inmerso. En la prensa de nuestro país se reproducen esta clase de narrativas, como por ejemplo: “El rey de Arabia Saudí dijo: los combatientes del Estado Islámico alcanzarán Europa en un mes y América en el siguiente” (Luna, 2014, *s/n*). En otros artículos se asemeja los extremistas islámicos con los anarquistas socialistas que amenazaban las democracias occidentales en otra época.

Sin embargo, al mismo tiempo que se está enunciando este desprecio hacia los islamistas extremistas y el constante recordatorio del atraso de los países musulmanes, aparece otro discurso sobre los *árabes* muy distinto al anterior. Dentro de las narrativas de 2013-2015 durante el *Invierno Árabe* aparece el habitante de los países árabes, musulmán, terrorista,

atrasado, religioso y reacio al progreso, al mismo tiempo que convive con este otro tipo de habitante del Medio Oriente: el jeque, el petrolero, que ya no es extremista religioso sino solo *tradicionalista*, el musulmán progresista, un *árabe moderno*.

Si bien esta última figura es mucho menos común en los discursos de la prensa, aparece cuando se define a Emiratos Árabes Unidos o Arabia Saudí y son celebrados los esfuerzos de este país por igualar a occidente en términos de *modernidad*. Las grandes universidades de occidente (La Sorbona, Harvard, London Business School, entre otras) tienen sedes allí y las únicas palabras que se usan para definir la vida islámica en este país en la prensa son “religiosos y tradicionalistas”, pareciera que esta otra construcción del *árabe* si es aprobada o por lo menos tolerada por occidente y en concreto por las revistas mexicanas.

“...a pesar de que la religiosidad condiciona la vida cotidiana, hay pequeñas ventanas por donde soplan los vientos de modernidad” (Gamboa, 2013, *s/n*). Ambas construcciones de la figura del árabe conviven en la prensa durante esta faceta final de la *Primavera Árabe*. Aunque parecieran contradecirse, entre ellas la diferencia es clara unos se esfuerzan por equiparar a los países occidentales e incluso rebasarlos en sus propios términos (los planteados por occidente): poder adquisitivo, recursos energéticos, tecnología y progreso. Los árabes que constantemente se *modernizan* es con quien los discursos mediáticos se portan más amables, eligiendo distintas palabras para describirlos. Los países miembros de los llamados Emiratos Árabes Unidos³⁵ a pesar de estar gobernados por una legislación basada en la Sharía Islámica no entran dentro de la construcción del musulmán extremista y conservador. La persecución de la homosexualidad y las leyes que limitan los derechos de las mujeres en estos países, no

³⁵ País conformado por siete emiratos: Abu Dhabi, Dubái, Sharjah, Ajmán, Umm al Qaywayn, Fujairah y Ras Al-Khaimah (Martínez, 2008, *s/n*).

parecen ser temas tan relevantes para los medios de comunicación mexicanos, o al menos no tanto como lo es la torre Burj Khalifa en Dubái calificada de *ultramoderna*.

Un ejemplo más claro de cómo conviven estos dos discursos sobre los habitantes de Medio Oriente es el de las representaciones de Israel y Palestina durante 2013-2015. Ya que, dentro de la prensa mexicana se toma como símbolo de progreso a Israel,³⁶ donde a diferencia de las naciones árabes las mujeres pueden asistir a la playa solas y en bikini, su democracia, e incluso se compara con la población neoyorquina de clase media mencionado la gran similitud:

“Es un enfrentamiento entre dos eras. Entre una mentalidad que pertenece a la Edad Media y la mentalidad del siglo XXI. Entre la civilización y el atraso, la barbarie y lo racional. Entre la libertad y la opresión, entre los que tratan a las mujeres como bestias, y quienes las tratan como seres humanos...Israel dedicó sus esfuerzos a la ciencia y ésta a la tecnología... y armas. Los palestinos se dedicaron a rumiar odio y poner bombas en autobuses urbanos y mercados de Israel.” (Alba, 2015, s/n)

III. 3 El árabe en el imaginario colectivo mexicano

En la búsqueda por analizar más profundamente la convivencia de estas dos representaciones: la del reciente *árabe moderno* en contraste con la del *árabe bárbaro* en el imaginario colectivo de nuestro país se realizaron encuestas para así obtener claves en las ideas que se tiene sobre el mundo árabe. Las encuestas son consideradas instrumentos de recolección de información mediante la aplicación de un cuestionario a un determinado grupo de la población, cuyo análisis de opiniones y actitudes puede ofrecer resultados importantes. Ya que, las respuestas obtenidas en una encuesta evidencian transformaciones y patrones muchas veces afectados por factores culturales e históricos. El ejercicio de la investigación es un proceso que sugiere la posibilidad de poner en interacción diferentes instrumentos analíticos, en este caso el análisis

³⁶ El de Israel es un caso interesante puesto que en discursos como este aparece como símbolo de progreso, sin embargo, en una retórica distinta de discursos liberales es el lugar donde convergen peligrosas aseveraciones anti-semitistas. Demostrando así, como las representaciones y narrativas responden a intereses particulares, dependiendo desde dónde y con qué fin se esté emitiendo dicho discurso.

hemerográfico y las reflexiones alrededor de las encuestas realizadas, como una combinación de múltiples niveles de análisis en la búsqueda de producir un resultado más completo (De Oliveira & García, 1987, pp. 335-351).

Debido al tamaño de la muestra en esta encuesta sus resultados no pretenden evidenciar el pensamiento de toda la población mexicana, sin embargo, muestran algunas de las líneas clave sobre la percepción que se tiene del *árabe* en nuestro país, pues los resultados obtenidos reflejan lo encontrado en el análisis de prensa acerca de la convivencia de estas dos figuras sobre el árabe. Es decir, pueden observarse similitudes entre los discursos producidos y la opinión de esta muestra de la población mexicana. La encuesta se realizó en Google Forms durante el último semestre del año 2021, en las gráficas siguientes se presentarán los patrones encontrados en cien casos individuales de habitantes de la república mexicana que respondieron esta encuesta. La muestra de individuos engloba a personas de distintas edades de entre 16 y 77 años, un 45.6% de las participantes fueron mujeres y un 53.4% hombres. En su mayoría todos contaban con algún nivel de educación profesional o como mínimo educación media superior.

A lo largo de la encuesta se recabaron datos personales de los individuos que pudiesen determinar ciertas diferencias en sus concepciones acerca del árabe, tales como: edad, género y nivel educativo. Posteriormente se realizaron dos preguntas cuyas respuestas permiten rastrear al conjunto de ideas que existe en la población mexicana sobre el mundo *árabe*: ¿En qué piensas cuando escuchas la palabra *árabe*? Responde en dos o tres palabras, ¿asocias la palabra *árabe* con algún personaje histórico o de la televisión? Responde con uno o dos ejemplos. La primera pregunta hace referencia a las asociaciones inmediatas que se tienen ante la mención de la palabra *árabe*, siendo estos lugares, elementos particulares, imágenes, etc. En cuanto que la segunda tiene como objetivo rastrear la existencia de una relación entre el árabe

y alguna representación mediática particular de este. La pertinencia de estas preguntas reside en que permiten acceder a la opinión pública, develando así las concepciones que se tienen acerca del mundo árabe.³⁷

Los resultados de las encuestas se presentan a continuación en dos gráficas donde puede observarse que los encuestados relacionaron la palabra árabe con elementos orientalistas muy claros (Gráfico 3.1 *¿En qué piensas cuando escuchas la palabra árabe?*): principalmente el desierto, la arena y el camello (15.9%), así como también la barba, el turbante y el hiyab (14.5%). Y aunque en menor proporción 5.1% de las respuestas relacionaban al *árabe* con la belleza y sensualidad, como el belly dance. Estos son elementos presentes de las pinturas y narraciones orientalistas que exotizan al mundo árabe desde el siglo XVII y siguen presentes en nuestra sociedad.

Otra parte de los encuestados (13.8%) respondió que la mención del *árabe* los llevaba a pensar en un musulmán, la religión islámica o un sujeto muy religioso y conservador. Demostrando esta fusión de identidad árabe y musulmana de la que se hablaba en el capítulo anterior. Llevando esta generalización un poco más allá el 5.8% de los resultados evidenciaron una asociación directa entre la figura del árabe con el terrorismo, la guerra, y las bombas. En la segunda pregunta (Gráfico 3.2) los encuestados en un 14.9% relacionaron lo árabe con la figura del profeta religioso Mahoma, en contraste con el 22.4% que relacionaban al árabe con

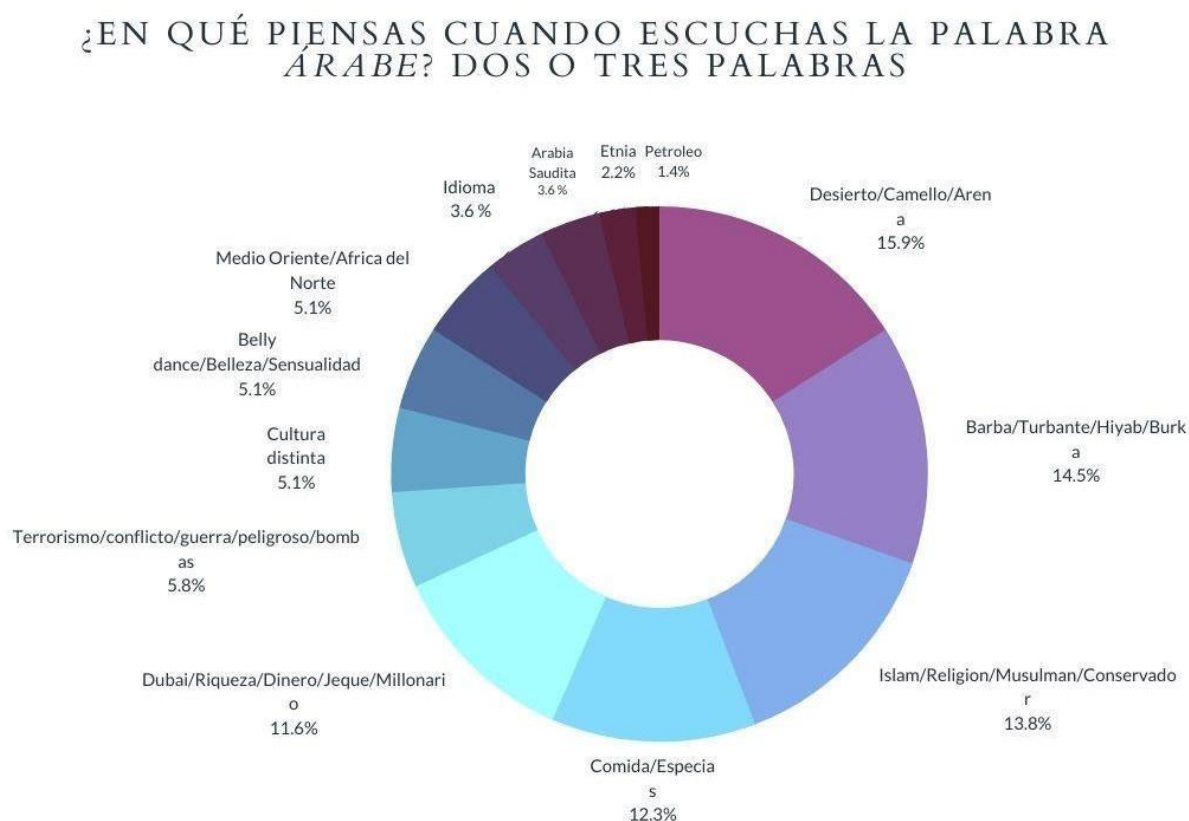
³⁷ Preguntas de la encuesta “El *árabe* en el imaginario colectivo”

Encuesta realizada específicamente para el desarrollo de esta investigación por Haya Romero, dirigida a cien individuos distintos a través de Google Forms durante el mes de noviembre del año 2021.

- I. Nombre completo
- II. Género
- III. Edad
- IV. Nivel de escolaridad
- V. ¿En qué piensas cuando escuchas la palabra *árabe*? Responde con dos o tres palabras
- VI. ¿Asocias la palabra *árabe* con algún personaje histórico o de la televisión? Si tu respuesta es sí, ¿Con quién?

los líderes extremistas o en concreto con Saddam Hussein u Osama bin Laden. Respuestas que

Gráfico 3.1: Pregunta de la encuesta: ¿En qué piensas cuando escuchas la palabra árabe?



evidencian la relación casi automática que se hace de la figura del árabe con el islam y/o la violencia terrorista.

Sin embargo, en los resultados obtenidos en las encuestas se puede observar también la presencia de una nueva manera de representar al árabe, como apareció el análisis de la prensa durante el *Invierno Árabe*: la imagen del *árabe moderno*. Es decir, que se asocia al árabe con la riqueza, los jeques, y Dubái (11.6% en la primera pregunta) así como con la imagen del príncipe Fazza³⁸ o la de un hombre guapo, con cejas prominentes (10.4% en la *Figura 3.2*).

³⁸ El príncipe Fazza es como se le conoce coloquialmente al jeque heredero de Dubái Hamdan bin Mohammed al Maktoum. En estos momentos cuenta con más de 13.9 seguidores en la red social de Instagram, y según la revista Vanity Fair debido a su tremenda popularidad (en los países Occidentales) se ha convertido en un agente importante para exportar una imagen moderna de su país (P., 2021, s/n)

Cabe destacar que un análisis de las variables demostró que este es un fenómeno que sólo se observa en las generaciones más jóvenes, cuando se les preguntó si asociaban la figura del *árabe* con algún personaje en particular, las personas que pertenecen a la *generación X* y *Baby Boomer*³⁹, no mostraron hacer esta relación de la figura del árabe a la riqueza y la imagen de un hombre guapo. Si bien, la asociación casi automática del árabe con los líderes extremistas y el terrorismo sigue siendo la principal, es importante destacar que esta es hecha indiscriminadamente de a qué generación pertenecen los entrevistados. La continuidad de la imagen del *árabe bárbaro* existe paralelamente al estereotipo creciente del *árabe moderno*, que se está dando entre las generaciones *Y (millennials)* y *Z*⁴⁰ en nuestro país. Lo cual coincide con las últimas dos o tres décadas del crecimiento exponencial de los Emiratos Árabes Unidos y Qatar, sus impresionantes construcciones financiadas por los petrodólares, al mismo tiempo que su participación cada vez mayor en los patrocinios de deportes. Se hace presente entonces la dualidad propia del orientalismo de concebir al mundo árabe como fuente de peligro y conflicto, al mismo tiempo que de belleza exótica, exceso y fascinación exuberante.

Cabe destacar que un porcentaje relativamente alto de los entrevistados relacionó al mundo árabe con la comida y la sazón particular de esta área del mundo (12.6%). Esta asociación permite un acercamiento a otra cultura mucho más horizontal, pues implica la búsqueda de similitudes y lenguajes comunes entre distintos grupos. La comida, este factor tan privado e identitario propio de cada región me parece un elemento que puede servir como puente para el acercamiento entre culturas con tradiciones culinarias diversas.

³⁹ Esto engloba a las generaciones nacidas entre: (1949-1968) y (1969-1980).

⁴⁰ Esto engloba a las personas nacidas entre: (1981-1995) y (1996-2012).

¿ASOCIAS LA PALABRA ÁRABE CON ALGÚN PERSONAJE HISTÓRICO O DE LA TELEVISIÓN?

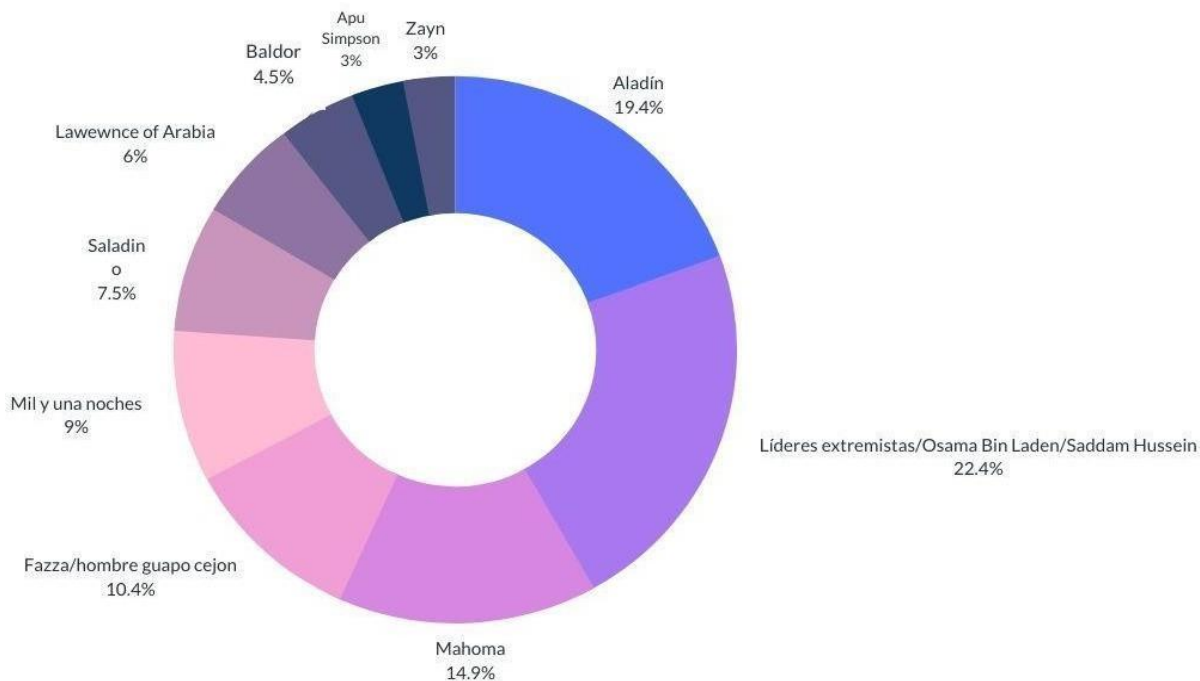


Gráfico 3.2: Pregunta de la encuesta: ¿Asocias la palabra árabe con algún personaje histórico o de la televisión?

Las respuestas a la segunda pregunta *¿Asocias la palabra árabe con algún personaje histórico o de la televisión?* (Figura 3.2), evidenciaron que existen dos principales fuentes de imágenes a las que la población recurre en búsqueda de representaciones sobre la cultura árabe en nuestro país son: las noticias de los medios de comunicación (que claramente enfatizan en el terrorismo) junto con Aladino y las *Mil y una noches* (en su traducción orientalista)⁴¹. Las imágenes de Osama bin Laden y Aladino se disputan en el subjetivo colectivo la representación de un árabe. Uno de los personajes más odiados en la historia y el príncipe de Disney, muestran cuales son las principales dos narrativas que tenemos sobre los habitantes de Medio Oriente y

⁴¹ Cuando estas historias fueron traducidas por Antonie Gallad, éste no solo agregó un par de cuentos, sino que también exageró los elementos sexuales de la narración. Elementos que no están presentes en el manuscrito original (Bourenane, 2020, 235-250).

el Norte de África. Representaciones que no solo no se salen de los márgenes de la dualidad orientalista, sino que al mismo tiempo impiden visibilizar la diversidad de experiencias e identidades que se encuentran tras de estos dos estereotipos.

La lectura de la prensa producida entre 2011- 2015 junto con los resultados de la encuesta permiten concluir que tanto la *Primavera* como el *Invierno Árabe*, fueron usados en los periódicos analizados como un lugar donde convergen discursos orientalistas sobre el *árabe*. Dichas representaciones se construyeron alimentando los estereotipos de esta zona del mundo, reproduciendo la línea de pensamiento que considera al mundo árabe como un lugar atrasado, y al árabe como un ser peligroso, barbárico, y terrorista. Sin embargo, este discurso existe paralelamente con otro relativamente nuevo, el del árabe como un jeque, millonario y guapo. Esta representación de un *árabe moderno* es una consecuencia de los esfuerzos de países como Emiratos Árabes Unidos por proyectar una imagen de estos lugares como zonas ultramodernas. Su riqueza en recursos energéticos les ha permitido recuperar el poder de la auto enunciación. Han recientemente construido sus propias narrativas y discursos sobre cómo quieren ser percibidos en el resto del mundo. Aunque en la actualidad esta imagen del *árabe* está aún bajo la sombra del estereotipo del árabe musulmán y terrorista, considero que con el paso de los años esta nueva narrativa no dejará de cobrar fuerza.

¿Cuáles son entonces las características que hacen que ciertas poblaciones pertenezcan al estereotipo racializado del árabe como bárbaro/peligroso y otras a la imagen del árabe jeque/millonario? Porque como se observa en las referencias a los Emiratos Árabes Unidos, Qatar y Arabia Saudí en la prensa, se puede ser parte de la sección más radical del islam y no ser considerado un extremista por los discursos mediáticos. Se puede no tener un sistema democrático ni libertad de expresión⁴² y no ser catalogado de conservador o de estar en contra

⁴² La legislación vigente en los Emiratos Árabes Unidos convalida el maltrato de las mujeres y los hijos menores de edad por parte del marido o padre, siempre que la agresión no exceda los límites

de la modernidad. Se pueden violar sistemáticamente los derechos humanos y ser la celebrada sede del Mundial de Fútbol en 2022.⁴³

La realeza árabe se ha servido de las redes sociales para ir construyendo esta imagen del *árabe moderno* dentro del inconsciente colectivo (principalmente de las nuevas generaciones). Mostrando una cara muy distinta de las familias reales a las que estamos acostumbrados a ver en occidente. Por ejemplo, la campaña titulada *Flashes of Leadership* donde Sheikh Mohammed bin Rashid Al Maktoum primer ministro y vicepresidente de Emiratos Árabes Unidos, compartía contenido en las redes sociales en un lenguaje muy cercano y persuasivo en el que hablaba principalmente de la importancia del progreso, el desarrollo y la modernidad, dentro de su mandato. Por otro lado, las redes sociales de la familia real están plagadas de elementos relacionados con el lujo, los caballos, e imponentes edificios. En el caso de la hermana del sultán es importante destacar la ausencia de retratos propios y la cantidad de videos y fotos de animales exóticos, principalmente tigres y leones de imponente tamaño.

admitidos por la ley islámica. Una vez contraído matrimonio, las mujeres deben prestar obediencia a sus maridos. No existen instituciones elegidas democráticamente ni partidos políticos, en tal sentido, los ciudadanos no tienen derecho a cambiar su gobierno. La libre asociación está restringida, y los derechos de los trabajadores, limitados (De la Torre Vázquez, 2020).

⁴³ Como es el caso de Qatar, que ha recibido acusaciones de parte de Amnistía Internacional por explotar y abusar de los trabajadores inmigrantes que están construyendo el *moderno* estadio de fútbol para la copa mundial de 2022 (*Qatar, la copa mundial de la vergüenza - Amnistía Internacional*, 2016).

Imagen 3.3

Tigre de bengala (2021)⁴⁴



Imagen 3.4

Tigre de bengala blanco (2022)⁴⁵



Mientras tanto en las páginas de Instagram de cuentas como *Dubai Tours Services* o *Visit Dubai Emirates* destinadas a atraer turismo a estos países, con publicidad que alude principalmente al estado de modernidad de sus ciudades, usando frases como “Visita Dubái la ciudad más moderna del mundo”. Cabe destacar que la estrategia de mercadotecnia de dichas páginas consiste en enfatizar en el lujo y la riqueza que existe en este lugar. Videos como el que muestra a un grupo de niños haciendo fila frente a un hombre que les extiende billetes a

⁴⁴ Rashed Al Maktoum, F. [@alk7aileh_almaktoum]. (2021). [Fotografía]. Instagram. Recuperado el 18 de agosto de 2022 https://www.instagram.com/s/aGlnaGxpZ2h0OjE3ODU4NjY0MjA2MjQzODA0?story_media_id=2686595710434257387&igshid=YmMyMTA2M2Y=.

⁴⁵ Rashed Al Maktoum, F. [@alk7aileh_almaktoum]. (2022). [Fotografía]. Instagram. Recuperado el 18 de agosto de 2022 https://www.instagram.com/s/aGlnaGxpZ2h0OjE3ODU4NjY0MjA2MjQzODA0?story_media_id=2686595710434257387&igshid=YmMyMTA2M2Y=.

cada uno de ellos.⁴⁶ Otros, por ejemplo, usando el audio “¿Así qué crees que el dinero no compra la felicidad?, ven a Dubái” mientras se muestran distintos escenarios como coches de lujo, o la vista desde un gran edificio.⁴⁷ El belly dance señalado en los resultados de la encuesta es para estas páginas un elemento importante en la búsqueda de hacer este un destino atractivo, múltiples videos de mujeres bailando sensualmente.⁴⁸

Son esfuerzos por transmitir determinadas imágenes y símbolos, en la búsqueda de construir una identidad para el mundo exterior que responda a sus propios proyectos políticos y económicos. La imagen del *árabe moderno* ejemplifica muy claramente como no cualquier ejercicio de auto representación se escapa necesariamente del orden de la modernidad colonial, o en este caso de la representación orientalista. El ser este un ejercicio de autodefinición cómo se puede ver en las redes sociales de los príncipes árabes, pues son ellos y su equipo quienes determinan qué imagen quieren mostrar al mundo, no quiere decir que este se salga del marco colonial.

La representación de los monarcas saudíes se efectúa en muchas de las noticias con apoyos en imágenes del imaginario tópico orientalista (Bañón, 2015, p.381). Los valores de la modernidad colonial pueden estar tan arraigados dentro del imaginario colectivo que incluso un ejercicio de auto representación como es el caso de la figura del *árabe moderno* responde a elementos orientalistas occidentales. Esta imagen de la opulencia es reiterativa en el discurso mediático referido a la familia real de Arabia Saudita. Pero no es tan frecuente verla en las

⁴⁶ Visit Dubai UAE [[@Visit.Dubai.Emirates](https://www.instagram.com/reel/CeY_lK8Jrej/?igshid=YmMyMTA2M2Y=)]. (24 de julio de 2022). *City tour Dubai, Desert Safari, Dhow Cruise Dinner, Burj Khalifa Tour, Burj Al Arab Tour* [Video]. Instagram. Recuperado el 18 de agosto de 2022 de: https://www.instagram.com/reel/CeY_lK8Jrej/?igshid=YmMyMTA2M2Y=.

⁴⁷ Visit Dubai UAE [[@Visit.Dubai.Emirates](https://www.instagram.com/reel/ChSonSShoAL/?igshid=YmMyMTA2M2Y=)]. (15 de agosto de 2022). *City tour Dubai, Desert Safari, Dhow Cruise Dinner, Burj Khalifa Tour, Burj Al Arab Tour* [Video]. Instagram. Recuperado el 18 de agosto de 2022 de: <https://www.instagram.com/reel/ChSonSShoAL/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.

⁴⁸ Dubai Tours Services [[@dubai.tours.services](https://www.instagram.com/reel/ChXM2GiJgao/?igshid=YmMyMTA2M2Y=)]. (17 de agosto de 2022). *Desert Safari Adventure Belly and Arabic Traditional Tanura Dancing Shows* [Video]. Instagram. Recuperado el 18 de agosto de 2022 de: <https://www.instagram.com/reel/ChXM2GiJgao/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>.

narraciones televisivas en las que los protagonistas son los ricos de otros países que no sean los del Golfo Pérsico (Bañon, 2015, p. 382).

Este es un fenómeno que Nevzat Sogut nombra como el sujeto que se anuncia a sí mismo como "post oriental" o "postcolonial", pero es un miembro activo de la praxis "orientalizante" en sus operaciones diarias en los dominios del arte, la estética, el folclore, los medios, la educación, etc. Él/ella es el sujeto no occidental que se hace a sí mismo en gran medida a la imagen de occidente, sus experiencias, diseños y expectativas. Los procesos de la mentalidad orientalizante cosificada en las prácticas del estado-nación, la modernización y el progreso todavía reinan en gran parte de los espacios no occidentales absorbidos. Ubicado en los nexos estratégicos de las redes de poder -en los órdenes burocráticos, las universidades y en los ejércitos-, este sujeto navega por los terrenos políticos y culturales en el no-occidente con la esperanza de mantener su mito privilegiado, llamado la *India moderna*, la *Turquía o el Irak modernos* (Sogut, 1993, p. 363-364).

La figura del *árabe moderno* se sirve de elementos orientalistas exacerbando símbolos e imágenes ya existentes en el subjetivo colectivo, como lo es el belly dance, la sexualización de oriente, la riqueza y exotización de esta área del mundo. Los países árabes del Golfo Pérsico en los últimos años han ayudado a construir esta relativamente nueva representación del árabe, de la que se sirven para proyectar una imagen al mundo exterior en búsqueda de atraer turismo, reconocimiento, talento (con la instauración de becas en universidades para alumnos extranjeros), pues al final de cuentas todo estos se traducen en beneficios económicos y políticos.

Como se evidencia en la prensa mexicana esto es solo un ejemplo de la gran influencia que ha adquirido la figura del *árabe moderno* en contraste con la del *árabe bárbaro* durante la última década. El lenguaje y representaciones que se utilizan para referirse al *árabe moderno*

en la prensa mexicana durante el *Invierno Árabe* no son casuales. La diferenciación de ambas categorías merece ser destacada pues está atravesada por muchos elementos, causando así que la fuerza de los estereotipos y el esencialismo se experimente de maneras muy distintas. Por ejemplo, las representaciones del *árabe bárbaro* están asociadas a la fealdad, sin embargo, las del *árabe moderno* están relacionadas con la belleza y aunque ambos formaran parte de las ramas más radicales del islam, el segundo es más aceptado en los discursos occidentales. Esta construcción del *árabe* está fuertemente ligada a la clase social a la que pertenece este grupo y a la región de la que proviene, es decir, las representaciones están determinadas por factores como la clase social y el género. Ya que esta narrativa del *árabe moderno* gira alrededor de un personaje masculino de clase alta, pues no hay mención alguna de un estereotipo naciente asociado con la figura de una mujer árabe moderna o progresista.

Sin embargo, también dentro de las notas y artículos de la prensa mexicana existe una fracción mínima de ellos que se separan de las principales representaciones anteriormente descritas, donde se cuestionan los ideales occidentales durante la última parte de la *Primavera Árabe*. Estas narrativas distintas abren la discusión sobre cómo occidente condena las acciones de otros grupos en contra de los derechos humanos, pero este proceso no se da a la inversa. Es decir, existe cierta justificación en las acciones violentas que emprenden las naciones occidentales.

Nadie más que el bloque occidental emite advertencias sobre todo lo que pasa en el planeta, ni establece e impone una lista de los bad guys, atenta siembre la coyuntura más reciente, ni dicta sanciones contra el más reciente estado delincuente...Es también juez de última instancia, pues goza de una situación en la que puede instrumentalizar al Consejo de Seguridad o saltárselo (Debray, 2013, s/n).

Dentro de los artículos se habla de los países como Estados Unidos que tienen el poder político y mediático para crear la imagen del árabe como musulmán terrorista, e incluso esta

construcción en el imaginario es equiparada con el discurso del mexicano inmigrante. Sin embargo, se deja de lado la reflexión sobre las estructuras de poder y violencia que nos atraviesan como sociedad, así como el papel y responsabilidad que tiene la prensa mexicana en la reproducción de estas mismas narrativas.

III.4 Orientalismo en Latinoamérica y su relación con la construcción de identidades nacionales

Cásate con un güero para mejorar la raza
Dicho popular mexicano

Habiendo explicado ya cuales son los principales discursos que existen en nuestro país sobre la *Primavera Árabe* y la figura del árabe, este apartado pretende reflexionar alrededor de las causas por las que este tipo de representaciones orientalistas sigan vigentes en México. Esta investigación intenta identificar los parámetros discursivos que condicionan las representaciones y definiciones sobre el mundo árabe producidos desde el horizonte mexicano, lugar donde subyacen ideas y valores que instauran ciertas jerarquías de legitimidad sociocultural, subjetividades que inferiorizan y marginan para constituirse a sí mismas sobre la base de nociones construidas acerca del sujeto *otro* (Smith, 2016, p. 368). Es decir, la construcción esencialista de la figura del árabe dentro de los discursos sobre la *Primavera Árabe* en nuestro país responde a la reproducción de discursos hegemónicos existentes en los medios occidentales (analizados en el capítulo anterior), al mismo tiempo, que son un espacio utilizado para la confirmación de una identidad de Estado nación mexicana.

Como se ha señalado en los capítulos anteriores, la función del orientalismo no es solo construir al oriental sino también al occidental: el espacio político denominado Medio Oriente es constituido como *otro* a través de un discurso en oposición al cual occidente define su propia identidad. Este proceso de construir la identidad occidental en contraposición con el resto de

las partes del mundo es denominado como “occidentalismo.” Orientalismo y occidentalismo aparecen, así como dos caras de la misma moneda: si el primero apunta a la construcción discursiva del *otro*, el segundo, en cambio, tiene como efecto constituir la identidad del portador del discurso (Mignolo, 2002, p. 847-864).

El orientalismo es un elemento imprescindible en la construcción de occidente mismo, ya que, en este sentido, evoca a la co-productividad y la co-determinación de oriente y occidente. La cultura europea ganó fuerza e identidad deslindándose de oriente, el orientalismo es también una máquina de identidad, una máquina que produce y reproduce cierta ontología del sí mismo a saber que el *Otro* que debe proyectar y fantasear. Oriente debe por definición permanecer silencioso, debe, en realidad, comprenderse como incapaz de hablar y producir conocimiento por sí mismo, sobre ellos mismos. Así occidente se construye de forma parasitaria y depredadora de la derogación, abyección y subalternización de su *otro* (Mendieta, 2006, p. 69).

Por lo tanto, las representaciones orientalistas elaboradas en el contexto latinoamericano recurren a la escencialización de Oriente Medio a través de la obsesión occidental por el carácter religioso de la región sobre todo con el aumento de las organizaciones terroristas durante el *Invierno Árabe*. La importancia que las lecturas sectarias le dan al factor religioso como variable explicativa de la conflictividad en la región produce y refuerza la oposición binaria que separa a occidente del mundo árabe, constituyéndose como política identitaria. Las lecturas e interpretaciones que se dan a los sucesos del Medio Oriente no permanecen encapsuladas en el campo de un supuesto conocimiento objetivo, exento de efectos de poder (Cuadro, 2019, p. 218).

El orientalismo en América Latina encuentra su condición de posibilidad en los supuestos epistemológicos y ontológicos de los enfoques hegemónicos/occidentales en las relaciones internacionales. Mientras constituye una política identitaria que, a la vez que

participa en la definición de una la identidad occidental, reafirma y perpetúa prejuicios que otrifican al árabe. Esta tradición de pensamiento tiene como objetivo identificar a América Latina con occidente y las relaciones de poder que sustentan su hegemonía, alejándola de espacios también pertenecientes al *Sur Global* (Cuadro, 2019, p. 214).

El lugar de América Latina en las cartografías globales aporta una perspectiva innovadora al estudio de las narrativas orientalistas, ya que, demuestra la internalización por parte de las poblaciones colonizadas de formas de representaciones propias de los colonizadores. Dentro de este orientalismo México ocupa un lugar particular como agente de este poder simbólico, pues lo cierto es que nuestro país ha sido históricamente objeto continuo de éste, en la medida que ha sido construido y sigue construyéndose por el saber institucional como un *otro* a la civilización occidental independientes (Torres-Rodríguez, 2012, pp. 2-22). Esta producción contemporánea de discursos orientalistas nos ofrece líneas clave en el entendimiento de las relaciones entre las poblaciones que comparten un pasado colonial, y que heredaron a los estados nación independientes las estructuras de poder y construcción de conocimiento hegemónico occidentales.

El orientalismo presente en la prensa al referirse a las protestas de la *Primavera Árabe* y la creciente oleada de violencia del *Invierno Árabe* evidencia dos procesos paralelos de ejercicio de poder colonial, tanto en imitación de discursos occidentales sobre el mundo árabe, como de “reapropiación de algo que luego se vuelve propiamente latinoamericano” (Smith, 2016, p.368). Este ejercicio de poder va más allá de la simple copia y reproducción de la mirada con la que los medios occidentales analizaron la *Primavera Árabe*, sino que la construcción de esta clase de discursos se vuelve una narrativa necesaria para la constitución misma de las identidades nacionales latinoamericanas.

Debido a que la construcción de las identidades en los estados latinoamericanos se llevó a cabo en un complejo tejido sociohistórico con sociedades que habían permanecido durante

tres siglos bajo el dominio colonial, el orientalismo como fenómeno, como mecanismo, sirvió para construir un sujeto y una cultura latinoamericana legitimada (Smith, 2016, p. 376). Las identidades en Latinoamérica se formaron a través de los imaginarios de autopercepción europeos, y la interacción entre tradiciones y subjetividades impactadas por el colonialismo (Torres-Rodríguez, 2012, p.174). Es por ello, que los discursos que refuerzan las ideas orientalistas en México tienen una relación intrínseca con la definición de una identidad mexicana dentro del proyecto de modernidad occidental. Más que reflejar la realidad de los procesos políticos del mundo árabe, estos discursos de la prensa mexicana evidencian la construcción de un *otro* en este caso el árabe, que responde a la necesidad de definir nuestra propia identidad, y de posicionarnos sobre el mundo árabe, por encima de sus tradiciones, de sus estructuras políticas, de su cultura.

Las representaciones del árabe en México están determinadas por las estructuras coloniales que atraviesan nuestra identidad. Por lo que, es necesario comprender la historia de México desde el ángulo de la constitución de una subjetividad nacional, sobre todo cuando se busca rastrear el proyecto de homogeneización racial, cultural e identitario de corte nacional, auspiciado por todas las instituciones de la sociedad y del Estado (Ojeda, 2019, 35-43).

Posterior de las independencias latinoamericanas en el siglo XIX, la tarea de la construcción nacional fue adoptada por un conjunto de intelectuales letrados que se esforzaron, por medio del ensayo, en imaginar las formas socioculturales legítimas de las nacientes repúblicas que aún carecían de una hegemonía consolidada. Estos intelectuales eran, en su gran mayoría, liberales en el sentido de su adherencia a los ideales renacentistas de la iluminación europea, principalmente la francesa. Llevaron a cabo una maniobra de acercamiento a lo «occidental», los pensadores de las naciones latinoamericanas, criollos en su mayor parte, se esforzaron en concebir un sujeto nacional legitimado a través de una serie de valores sociales inspirados por una noción de la civilización de la ilustración europea (Smith, 2016, p.368).

El primer proyecto de construcción de identidad nacional llegó con los invasores europeos, pero no se abandonó con la independencia: los nuevos grupos que tomaron el poder,

primero los criollos y después los mestizos nunca renunciaron al proyecto de modernidad occidental. No han renunciado a él; sus diferencias y las luchas que los dividen expresan sólo divergencias sobre la mejor manera de llevar adelante el mismo proyecto. La sociedad mexicana, un país que se alinea a las aspiraciones y propósitos de la civilización occidental. La descolonización de México fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España, pero no se eliminó la estructura colonial interna, porque los grupos que han detentado el poder desde 1821, nunca han renunciado al proyecto civilizatorio de occidente ni han superado la visión distorsionada del país que es consustancial al punto de vista del colonizador (Bonfil, 1960, p. 9-10)

La configuración de la identidad mexicana como la conocemos hoy comenzó a gestarse posteriormente a la independencia durante el siglo XIX y XX, cuando las elites intelectuales que perseguían el ideal de un Estado-nación moderno construyeron el discurso del mestizaje, como narrativa fundacional de nuestra identidad. El nacionalismo implicó un deseo por alcanzar la homogeneidad, homogeneidad de la cultura, de la lengua, de las leyes en una sola frontera, y por supuesto, homogeneidad racial. Durante el nacimiento de las naciones latinoamericanas durante el siglo XIX, se pensaba que para que un Estado progrese, este debe contar con una población homogénea, ya que, esta garantiza una afinidad de intereses que permitieran llevar a cabo el desarrollo y el progreso (Izquierdo, 2015, pp. 3-15).

En México durante los siglos XIX y XX, pensadores como Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio y José Vasconcelos fueron los intelectuales que en búsqueda de la homogeneización de la población debatieron cuales debían ser los elementos de la esencia de la nacionalidad mexicana. Esto como un factor esencial para poder adherir al naciente estado mexicano al proyecto de modernidad occidental. Se creía que la base fundamental para el bien

futuro del país tenía que ser la continuación de los mestizos⁴⁹ como elemento étnico preponderante y como clase política directora de la población. Para Molina Enríquez sólo el mestizo estaba en condiciones de lograr la integración; veía al indio dividido, desorganizado, sin cohesión interna y ocupado sólo en atender su subsistencia (Bonfil, 1960, p.119). Por el contrario, el pensamiento indigenista defendía la construcción de la identidad nacional incluyendo el elemento indígena, sin embargo, esta corriente estaba también influenciada por los valores occidentales.

La figura a la que se le reconoce la paternidad del indigenismo es Manuel Gamio, que en 1916 publicó *Forjando patria*, obra en la que están plasmadas las directrices fundamentales que habrá de seguir la política indigenista hasta fecha muy reciente. Para Gamio el camino es claro: para incorporar al indio no pretendamos europeizarlo de golpe; por el contrario, indianicémonos nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida en la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible. Naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento al indio. Como se ve, Gamio se reconoce afiliado a la cultura occidental («nuestra civilización»: la no india) y se asume como vocero del México imaginario (Bonfil, 1960, pp. 123-124).

La diversidad poblacional en México significó para muchos intelectuales mexicanos, un problema en términos de la construcción de una identidad nacional, y encontraron su solución en el mestizaje. Como el elemento definitivo que permitiría homogeneizar a la población y crear así un ciudadano tipo para la nación, al mismo tiempo que se *diluía* el elemento indio (Izquierdo, 2021, pp. 15-32). El mestizaje como discurso intelectual propone la síntesis ideal de lo diverso como un argumento urgente para resolver la ansiedad ante la existencia del *otro*. Por ello, discursiva y prácticamente el mestizaje es una forma de controlar la pluralidad étnica en México. Sin embargo, en el imaginario latinoamericano este planteamiento supone la idea de que en América Latina no existe el violento racismo y

⁴⁹ Se debe pensar el “ser” mestizo, no como una realidad biológica o racial, sino también como una realidad psicológica y cultural que se irá definiendo como noción óptica, a un sujeto histórico y social diferenciado de lo estrictamente español, criollo o de lo estrictamente andino o indígena como subjetividad hegemónica que es presentada como característica “natural” y necesaria de una cultura oficial-nacional posracial, que, a manera de cultura canónica en su función normalizadora, asimiladora y expansiva, estaría encubriendo, colonizando y segregando a otras subjetividades e identidades culturales existentes y posibles (Ojeda, 2019, pp. 35-43).

exclusión del otro propio de Estados Unidos debido a la mezcla y simpatía hacia las otras culturas no europeas. Según Vasconcelos, esta característica de inclusión del otro revela la superioridad de América Latina frente a otras sociedades, y la convierte en el lugar ideal para la futura y última civilización de la quinta raza o “raza cósmica” (Medina, 2009, pp. 101-123).

Esta instauración de lo mestizo como la *raza nacional*, la raza cósmica y superior a la que Vasconcelos hacía referencia, estaba fuertemente influenciada por los ideales positivistas⁵⁰ y euros centristas del momento, que buscaban alcanzar el progreso a través del establecimiento de una supuesta unidad identitaria dentro del Estado-nación. Este también fue el caso de muchas otras repúblicas nacientes en Latinoamérica, pues durante varios siglos la idea del mestizo y mestizaje informaron los discursos sobre la identidad latinoamericana, imitando así una modalidad particular de dominación eurocéntrica mediante la clasificación y valoración de los grupos humanos en términos de razas y de una taxonomía occidental (Medina, 2009, pp. 101-123).

Ya que, occidente estaba produciendo en aquel momento teorías como la de Dr. Alfred P. Schultz un fuerte seguidor del darwinismo social,⁵¹ cuyos argumentos *científicos* enfatizaban en las virtudes de la pureza de raza en su libro *Race or Mogrel* (1908), en su capítulo dedicado al mestizo sudamericano escribió:

Mientras la sangre gótica prevaleció en España, España fue grande. Después de los moros

⁵⁰ En la segunda mitad del siglo XIX la filosofía positiva se consolidó como la corriente de pensamiento dominante en México, la cual no se limitó a un interés teórico, sino que también tuvo un interés práctico, por eso buscó reformar la organización social desde una perspectiva científica basada en un enfoque empirista, para lo cual consideró indispensable hacer primero “una reforma de las ciencias y del pensamiento” (López & López, 2019, p. 90)

⁵¹ La relación del mestizaje de Vasconcelos con el pensamiento racial del positivismo y el darwinismo social decimonónico ha sido ampliamente trabajada en la bibliografía crítica sobre el tema. Estudios como los de Julie Taylor y George Yúdice (2004), Martin Lienhard (1996), Antonio Cornejo Polar (1997) y Charles A. Hale (2002) observan una continuidad problemática entre el pensamiento del escritor mexicano y nociones racistas decimonónicas, así como un peligroso intento por instaurar una dudosa homogeneidad que enmascara las heterogeneidades políticas (Torres-Rodríguez, 2012, p. 167)

acabadas las guerras, españoles y portugueses se fusionaron con los moros que se mantuvo. Los moros introdujeron sangre árabe y negra. . . Estos mestizos gótico-árabes-negros ibéricos colonizaron América del Sur, México, América Central América y las Indias Occidentales. . . México es un país habitado por blancos, indios y mestizos de indios blancos. . . De nativos hay prácticamente dos clases en México; los de origen español. . . hombres de los cuales la raza blanca no tiene por qué estar orgulloso; muy superior, sin embargo, a las otras cuatro quintas partes de la población . . . [que] son animales, y sus únicas cualidades humanas son su mendicidad sobrehumana y su capacidad para consumir pulque (Katzew & Deans-Smith, 2009, pp. 1-2).

Este discurso del mestizaje alrededor del cual se construyó la identidad mexicana, que se ha clasificado de conciliador contiene en realidad en su fundación ideas de una jerarquía racial incuestionable. Es un discurso con evidentes raíces racistas y coloniales cuya generalización no hace justicia a la diversidad de experiencias y poblaciones que existen dentro de nuestras fronteras. Ya que, enseña que todos los mexicanos somos mestizos, es decir, descendientes de la mezcla entre los indígenas y los colonizadores europeos. Toda la diversidad de las poblaciones indígenas (los pueblos huichol, zapoteco, purépecha, otomí, mixes, entre muchos otros más) es reducida a una sola categoría homogeneizadora, al mismo tiempo que se elimina por completo la presencia de la población negra o asiática en México (Ogata, 2021, p. 226-237).

El proyecto racial mexicano que se instauró para alcanzar la *modernidad* europea se estructuró de una manera distinta, sin embargo, no por ello menos violenta, no hubo un muro que separara las poblaciones indígenas del resto de la población, pero la inferioridad seguía implícita y se esperaba que tanto las lenguas como la cultura y poblaciones indígenas desaparecieran con el paso del tiempo. El excepcionalísimo europeo fue el centro alrededor del que se conformaron estas políticas y discursos. Vasconcelos que abogaba por el nacimiento de una nueva raza, la *raza cósmica* que se enseña como una idea inclusiva donde todas las poblaciones de mezclarían, estaba en realidad reproduciendo un discurso colonialidad de superioridad europea muy fuerte. Por poner algunos ejemplos en sus propias palabras:

Quizás entre todos los caracteres de la quinta raza predominan los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica. Los caracteres superiores de la cultura y de la naturaleza tendrán que triunfar, pero ese triunfo sólo será firme si se funda en la aceptación voluntaria de la conciencia (Vasconcelos, 1948, p. 19).

Pasando al Nuevo Mundo, vemos que la poderosa nación estadounidense no ha sido otra cosa que crisol de razas europeas. Los negros, en realidad, se han mantenido aparte en lo que hace a la creación del poderío...Después de los Estados Unidos, la nación de más vigoroso empuje es la República Argentina, en donde se repite el caso de una mezcla de razas afines, todas de origen europeo, con predominio de tipo mediterráneo...El atraso de los pueblos hispanoamericanos, donde predomina el elemento indígena, es difícil de explicar... (Vasconcelos, 1948, p. 3)

Esta idea racista sirvió de base para que las élites gobernantes construyeran el proyecto de nación bajo el concepto de homogeneidad, el mestizaje se convirtió entonces en la fórmula sagrada de la reconstrucción posrevolucionaria (Stern, 2000, p.91). José Vasconcelos tuvo un papel crucial en la definición de una identidad nacional mexicana, su influencia y presencia sigue siendo muy fuerte en la ideología racial mexicana de nuestros días, basta con leer el lema de la Universidad Autónoma de México.⁵² La construcción de la idea del mexicano como mestizo es desgraciadamente un enlace entre criollos e indios que busca el blanqueamiento de la población biológica y culturalmente hablando: “A nosotros no nos basta con edificar una ciudad a la europea; nos es indispensable una labor de educación que enraíce la moralidad europea en el seno de las coincidencias indígenas” (Vasconcelos, 1948, pp. 3-24).

Esta peligrosa afirmación es una muestra del pensamiento eurocéntrico moderno tan arraigado en las ideas y valores de los intelectuales a quienes llamamos padres fundadores de la identidad mexicana, que nos lleva a cuestionar el papel mismo de las campañas de educación y alfabetización de aquel momento. Todas estas ideas sobre mejorar la raza tienen todavía mucho eco y resonancia en el imaginario actual de nuestro país. En la medida en que nos

⁵² “Por mi raza hablara mi espíritu”

blanqueemos, idea promovida por los Estados nacionalistas en el siglo XIX y XX,⁵³ nos encontraremos en mejores condiciones para alcanzar los niveles que representan las naciones como Estados Unidos y las de Europa (Izquierdo, 2015, pp. 3-15). En este sentido blanquear⁵⁴ a la sociedad mexicana significó un paso necesario en la persecución del proyecto de modernidad en nuestro país.

⁵³ Alfredo Saavedra miembro de la Sociedad Mexicana de la Eugenesia para el Mejoramiento de la Raza publicaba en 1934: "no todas las razas {pueden} mezclarse de manera compatible; desde el punto de vista biológico o social no todas pueden amalgamar para producir una mezcla deseable; hay familias que se degeneran al mezclar o cruzarse, mientras otras se mejoran. Para una buena mezcla uno necesita saber cómo decidir, y debe requerir que las razas que se fusionen no retengan sus antecedentes, que borren los estigmas y de sus respectivas culturas, {y} que cierren las distancias que las separan" (Martínez-Echazábal, 1998, pp. 21-42).

⁵⁴ Esta idea del "blanqueamiento" de las distintas poblaciones indígenas para alcanzar un estadio racial superior puede observarse en una narrativa muy similar dentro del imperio colonial español. Siglos antes, durante la colonia se buscaba la superioridad racial a través del linaje antiguo, la pertenencia a la religión cristiana desde hace muchas generaciones, lo cual aludía a nobleza, "buena crianza" y el prestigio familiar. La obsesión de la sociedad española por la genealogía se manifestó, por ejemplo, en el surgimiento de los linajudos, expertos en genealogías que se dedicaban a vigilar los linajes en busca de signos de ascendencia "impura" (M. E. Martínez, 2009, pp. 25-42). Fue sin duda un discurso excluyente creado alrededor de la idea de una pureza de raza, sin embargo, puede verse que los marcadores que en él se utilizan son distintos a los utilizados para definir la superioridad de un grupo determinado en otras partes de Europa.

Para el imperio español, determinado por su propia historia de presencia árabe y judía por muchos siglos, el uso del concepto de raza no se desarrolló como una creencia cerrada de superioridad. Sino que los estatutos de limpieza de sangre eran requisitos de ascendencia cristiana "pura", pues eso diferenciaba a los antiguos cristianos de los musulmanes y judíos recién convertidos a la fe cristiana (M. E. Martínez, 2009, pp. 25-42). Las pinturas de castas de finales del siglo XVIII evidencian la presencia de estas ideologías de raza entre los españoles y las élites novohispanas. Las pinturas de casta representan a una élite consciente de la raza en la América española durante el siglo XVIII (Katzew & Deans-Smith, 2009, p. 6).

En siglo XVIII las categorizaciones de castas se convirtieron en un hecho visual y explícitamente vinculado a la historia natural, en ese sentido el espíritu científico de los tiempos sí influyeron: los españoles comenzaron a desplegar algunas de las clasificaciones y a jerarquizarlas. Ya que, si bien en las pinturas de castas se observan mezclas raciales entre indios y españoles, o negros y españoles, el objetivo final de dicha mezcla era el de regresar al español *puro*. Esto debido a que se pensaba que la sangre era un vehículo para la transmisión de cualidades no solo físicas sino también morales y espirituales, la aspiración era la obtención de un linaje español antiguo y cristiano (M. E. Martínez, 2009, pp. 25-42).

Con las particularidades de cada uno de sus contextos, la idea de que la identidad racial es una construcción social que podría alterarse (Katzew & Deans-Smith, 2009, p. 45), y acceder a estratos superiores de la población, en este caso "blanquearse". Es algo que comparten tanto la tradición colonial del siglo XVIII en nuestro país, como la narrativa nacionalista del siglo XIX y XX.

III.5 El orientalismo en México como dispositivo para alcanzar el proyecto de *modernidad*

El nativo es una persona oprimida cuyo sueño
permanente es convertirse en el perseguidor

(Fanon, 1963 [1961], p. 53)

La constitución de la identidad mexicana nace desde esta necesidad de homogeneización para entrar en el modelo de modernidad eurocéntrica y es un factor determinante en la construcción de discursos que crean a un sujeto subalterno, al *otro* con la finalidad de reafirmarnos como pertenecientes al bloque occidental. Es aquí donde el orientalismo cobra importancia, ya que, es desde el siglo XVII un discurso que evidencia y perpetua relaciones de poder, es en estas narrativas donde se puede observar la hegemonía occidental en la producción de conocimiento. A lo largo de la historia occidente se ha servido de las representaciones esencialistas de Medio Oriente definiéndolo desde la diferencia⁵⁵ para construirse a sí mismo. Dicha estrategia es también utilizada por las sociedades poscoloniales como México en una búsqueda por adherirse al proyecto de modernidad y pertenencia al bloque occidental.

Los elementos orientalistas presentes en las respuestas de las encuestas realizadas a lo largo de esta investigación y las frases provenientes de los documentos de prensa, demuestran no solo la vigencia de un orden colonial en las representaciones del mundo árabe, sino también la aspiración de los medios mexicanos por enunciar a nuestro país como algo distinto a Medio Oriente, y, por lo tanto, más cerca de los ideales occidentales de desarrollo, progreso y modernidad. Occidente se sirve de las narrativas orientalistas para su propia constitución, sin

⁵⁵ Conviene aclarar que la concepción de diferencia a la que se hace referencia en esta investigación es al elemento que se usó para organizar a la población durante los sistemas de dominación colonial. Una construcción de diferencias entre grupos de la población, que no es simplemente que nosotros somos distintos a los otros, sino que es una distinción en la que está implícita una jerarquía, un discurso de superioridad e inferioridad. Jerarquía alrededor de la que la sociedad moderna nació, señalando las diferencias como pruebas para legitimar la subyugación y violencia ejercida contra determinadas poblaciones.

embargo, las sociedades con pasados coloniales y que históricamente han pertenecido a las zonas no occidentales también necesitan de discursos como estos para reafirmar su identidad y legitimidad como naciones en un mundo regido por parámetros occidentales.

La reproducción constante de discursos que definen la imagen de *otro*, como es el caso del orientalismo, le dan vigencia a la estructura colonial que atraviesa a nuestra sociedad. Pues para existir esta estructura se alimenta de la diferencia, de la producción constante de la otredad (Segato, 2017, pp. 43-63). La necesidad imperiosa de las sociedades poscoloniales de servirse de estas narrativas es desde la perspectiva histórica de las teorías decoloniales un interesante caso de análisis, ya que, en México las representaciones del árabe como lo ajeno, lo exótico⁵⁶, y lo distinto, tiene que ver con la pertenencia misma de nuestro país a la *otredad* respecto a occidente.

Como se ha defendido a lo largo de esta investigación, la colonización no es simplemente una invasión o una guerra de conquista. Es un proceso que se establece de manera cultural, social y psicológicamente. México ha pertenecido históricamente a la *otredad*, a la zona no occidental del mundo, a la que Fanon nombra la zona del no-ser. Es a través de los discursos nacionalistas de los siglos XIX y XX, donde se adoptó el proyecto de modernidad eurocéntrica y se buscaba blanquear a la población mexicana a través del mestizaje con lo que se pretendía acercar a México como Estado nación al bloque occidental.

Este es, por ejemplo, el caso del mestizo brasileño; el caso de la colonización de Brasil comparte rasgos similares con el proceso en nuestro país, la población blanca brasileña es el resultado de un proceso de blanqueamiento por hibridación deliberada y, por lo tanto, su condición como portador del estatus de blanco es insegura. (Segato, 2017, p. 53). Es el mismo

⁵⁶ La exotización es un mecanismo de poder, una herramienta utilizada para inferiorizar a los otros, a quienes son diferentes y, por lo tanto, no pueden ser “igual a nosotros” (Córdova & Torchiano, 2020, pp. 15-68).

el caso del mestizo mexicano, su blanquitud aún está en duda, y por lo tanto necesita reafirmarse. El mexicano, como todos aquellos que habitan la *otredad*, busca por todos los medios pertenecer a la zona del ser, afirmarse humano, cualidad que la historia euro centrista le ha negado.

El orientalismo mexicano construido durante la *Primavera* y el *Invierno Árabe* es uno de los elementos que le permite a la prensa situar a México como parte del proyecto de *modernidad*, por encima de los países árabes, una herramienta que le permite escapar de la *otredad* a la que históricamente ha pertenecido. Definir a la *otredad* es la tarea por excelencia de la élite occidental, del ser moderno, por lo tanto, es también uno de los caminos para reafirmarse como partícipes de este. Reproducir discursos coloniales que niegan la humanidad de ciertas poblaciones permite a quien los escribe construirse así mismo. Enfatizar en la diferencia entre *ellos* y *nosotros*, nos acerca a la zona del ser. Definir al mundo árabe como *atrasado* nos acerca como país al desarrollo, reproducir narrativas del árabe como bárbaro nos construye como civilizados. Así como occidente nos construye como subdesarrollados e inmigrantes, nosotros construimos a los árabes como musulmanes peligrosos, para definirnos a través de todo aquello que no somos.

Construir al *otro* es un mecanismo por medio del que podemos adquirir el estatus de seres modernos. Porque para los herederos y continuadores de los territorios colonizados uno de los caminos que quedaron es el de la repetición servil e imitativa de los modelos europeos. Es el modelo más próximo y tentador que se presenta para los pueblos que sobrevivieron a la colonización. “La primera ambición del colonizado será igualar a ese modelo prestigioso, parecerse hasta desaparecer en él” (Memmi, 1969, pp. 91-128). En palabras de Fanon refiriéndose a las mentes de los sujetos colonizados “el negro quiere ser blanco. Para el negro no hay sino un destino. Y es blanco. Ya hace mucho tiempo que el negro ha admitido la

superioridad indiscutible del blanco, y todos sus esfuerzos se dirigen a realizar una existencia blanca” (Fanon, 2009, p. 167).

El orientalismo construcción occidental como método para generar *otredades*, encuentra su posibilidad de existencia en un Estado-nación que busca por todos los medios alcanzar esta modernidad. Dichas narrativas no distinguen entre prensa de derecha e izquierda, pues ambas producto de la modernidad occidental reproducen esta clase de discursos sobre el mundo árabe. Los discursos liberales en su intento por enmascarar sus propias estructuras coloniales se sirven de elementos distintos para otrificar a ciertas poblaciones. Lo que caracteriza a este Orientalismo del siglo XXI, es el esfuerzo de ser políticamente correcto cuando se describe a un *otro*, dando como resultado discursos donde occidente aparece como entidad mucho más libre e inclusiva, una retórica en la que se hace visible la reproducción del modelo de superioridad moral y racional que tiene occidente sobre el resto del mundo (Basu, 2020, p.126).

Es precisamente esta retórica de la que más se sirve la prensa tanto occidental como mexicana al hablar de los procesos de la *Primavera Árabe*. Los referentes de autoridad son casi siempre los conceptos de democracia y la libertad producidos en países occidentales, sin cuestionar en ningún momento el orden colonial de superioridad/inferioridad que occidente y su sociedad tiene sobre el resto del mundo. Al igual que los medios occidentales la izquierda mexicana hablan de que las protestas árabes “sorprendieron al mundo” pues rompieron con el paradigma de la supuesta inactividad de esta región del mundo. Marisol de la Cadena se refiere a esto como las “revoluciones impensables”, impensables porque en el momento en que ocurren ponen en duda las creencias y paradigmas occidentales de la época, pues a los seres subalternos no se les concibe como seres actuales y con agencia (De la Cadena & Blaser, 2009, pp.3-4). La prensa tanto conservadora como liberal en nuestro país le sigue negando la agencia a las

distintas poblaciones árabes, considerándolos política y socialmente activos únicamente cuando se adhieren al proyecto de modernidad.

El discurso orientalista usado durante la *Primavera Árabe* es un dispositivo que nos permite acercarnos a la modernidad, a la blanquitud.⁵⁷ En este plano elemental, la identidad propuesta por la modernidad consiste en el conjunto de características que constituyen un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al "espíritu del capitalismo". El rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por *blanquitud* se consolida, en la historia real, de manera casual o arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población racial-cultural de Europa noroccidental (Echeverría, 2019, pp. 58-60). Inferiorizando plenamente a todos aquellos modos de vida que no persigan los mismos principios, que posean otras identidades. El racismo normal de la modernidad capitalista se configura entonces como un racismo de la blanquitud (Echeverría, 2019, p. 86).

⁵⁷ Esta *blanquitud* es entendida como un lugar social, ya no un atributo racial en sí mismo, sino una forma de ser, de comportarse, una identidad cultural, o un *ethos*. Se trata en específico, de aceptar los ideales de la sociedad capitalista: centrado en una definición individualista de la identidad, en comportamientos racionales y maximiza dores que favorecen la acumulación de capital y de conocimientos, en la búsqueda personal del ascenso social y del prestigio (Echeverría, 2019, pp. 58-86). La *blanquitud* entonces no tiene que ver con el color de la piel, sino es una construcción social que puede modificarse, pues está relacionada con la apropiación de una determinada forma de habitar el mundo, con la adopción de un modo de vida basado en la lógica capitalista. La *blanquitud* heredera del proyecto de modernidad niega la diversidad al legitimarse como la única realidad y posibilidad, marginando todos los otros modos de vida existentes que se alejan de sus principios. Lo es, porque el tipo de ser humano que requiere la organización capitalista de la economía se caracteriza por la disposición a someterse a un hecho determinante: que la lógica de la acumulación del capital domine sobre la lógica de la vida humana concreta y le imponga día a día la necesidad de auto sacrificarse (Echeverría, 2019, p. 86).

Por otro lado, la blanquitud, como un bien social de prestigio se puede vender y adquirir: en forma de cursos de idiomas europeos, ropa de moda internacional, productos cosméticos para lograr un aspecto adecuado, diplomas de universidades internacionales; también se asocia con las instituciones culturales y académicas de prestigio, con las "bellas artes", con el uso "correcto" del idioma español (Navarrete, 2020, pp. 7-12).

Es por ello, que, en México, como en la mayoría de los países latinoamericanos, los gobiernos han fomentado activamente que los sectores no-europeos de su población asuman alguna forma de blanquitud como sinónimo de ciudadanía moderna, lealtad nacionalista y las campañas de alfabetización son un ejemplo de esto (Navarrete, 2020, pp. 7-12). Al reproducir y construir discursos sobre el progreso, la democracia occidental, el libre comercio y la modernidad, cuando se habla sobre la *Primavera Árabe* los medios mexicanos están adoptando esta identidad de la modernidad exportada desde Europa, la que corresponde al modelo de la blanquitud. Pues hay un punto fundamental y es que la identidad de la modernidad eurocéntrica puede ser adquirida y desplegada por personas de diversos orígenes en todo el mundo. Sus hábitos pueden adoptarse, su ropa puede usarse, sus ideas pueden defenderse, su epistemología puede reproducirse y la marginación de la diferencia se perpetúa como herramienta para acceder al proyecto de modernidad.

Reflexiones finales

Los elementos orientalistas en los discursos sobre la *Primavera Árabe* que se evidenciaron a través de las encuestas y el análisis de prensa expuestos en este apartado, muestran como dichas narrativas reproducen la hegemonía occidental al mismo tiempo que son reapropiadas por los medios mexicanos para situar a México como parte del proyecto de modernidad eurocéntrica. El uso de la representación de los árabes como una herramienta de autodefinición no es un fenómeno nuevo, ya que desde el surgimiento del orientalismo en occidente éste ha sido usado para construir y reafirmar una identidad occidental a través de las representaciones del árabe como otredad.

La necesidad tanto individual como colectiva de la sociedad mexicana por demostrarse parte de la modernidad es una constante en la historia de nuestro país. La narrativa del mestizaje en el siglo XIX, por ejemplo, fue una de las herramientas usadas por la figura del Estado nación que pretendía homogeneizar a la población como requisito para poder pertenecer a la llamada modernidad de aquel momento. La prensa mexicana en la actualidad reproduce representaciones coloniales y esencialistas sobre el árabe pues estos discursos acercan México al ideal occidental adhiriéndonos así al proyecto de modernidad colonial. Pues la herramienta por excelencia de esta tradición colonial es la construcción de la diferencia como factor de inferioridad, la fabricación de un *otro*. Las representaciones orientalistas usadas para referirse a los árabes durante la *Primavera* y el *Invierno Árabe* son un ejemplo de cómo estos discursos crean y definen otredades.

Reducir las particularidades del mundo árabe a un discurso de atraso, terrorismo y a un lugar no-moderno, como se vio en los discursos sobre la *Primavera* y el *Invierno Árabe*, nos permite situarnos como país del otro lado de estas definiciones. Heredamos las herramientas coloniales para construir a la otredad y las usamos en las representaciones del mundo árabe. El

posicionamiento político liberal/conservador derecha/izquierda poco tiene que ver al momento de fabricar estas narrativas pues las estructuras coloniales atraviesan ambas posturas ideológicas, como se comprobó a lo largo de esta investigación.

Es esta la presencia de un colonialismo interno, el eslabón fundamental del ciclo colonial puesto que constituye un sustrato profundo de los valores y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad en los que hoy es Latinoamérica (Rivera C., 2010, p.39). Como ejemplo de esto las narrativas que construyen la figura estereotipada del árabe en México esconden tras de sí miles de experiencias individuales, distintas nacionalidades, religiones y tradiciones. La elección de determinadas palabras o imágenes para hablar sobre el mundo árabe y las afirmaciones sobre el atraso de los árabes poco nos dicen sobre este proceso de la *Primavera Árabe* en sí, en su lugar, evidencian realidades propias de nuestro país.

Este análisis de los discursos de la prensa mexicana proporciona una tremenda fuente de información no sobre árabe y los procesos que en esta área del mundo acontecen, sino sobre México y las estructuras coloniales nos atraviesan como población. Ofrece claves sobre el contexto de nuestro país más que una realidad objetiva sobre Medio Oriente y el norte de África. El análisis de las fuentes demuestra la vigencia de un colonialismo interno que determina como nos acercamos a el mundo árabe, bajo un conjunto de presupuestos y conceptos provenientes de occidente que no permiten un entendimiento real de los contextos de otras poblaciones del mundo.

La *Primavera Árabe* es representada en los medios mexicanos como el despertar del mundo árabe enmarcando este discurso en la búsqueda de la modernidad, pareciera entonces que ser árabe se vuelve en algo positivo y digno de reconocimiento sólo cuando se están persiguiendo los valores occidentales. Estos elementos dentro de las narrativas pueden observarse sin importar si están producidas por la prensa de derecha o izquierda. Para ambas

Medio Oriente y el Norte de África son sólo tableros donde se juega una complicada estrategia, no lugares de producción de conocimiento y líneas de pensamiento. Podría pensarse que el discurso de la izquierda ofrecería una alternativa distinta, sin embargo, a lo largo de esta investigación se evidenció que, si bien sus discursos están mucho más matizados resaltando la importancia de los proyectos imperialistas y neoliberales en la región, siguen planteando la modernidad como el fin último de los movimientos sociales. Como si el capitalismo y sus consecuencias existieran separados del proyecto de modernidad y los valores occidentales coloniales.

Aunque las representaciones del árabe son ligeramente distintas la prensa de derecha e izquierda comparten la misma raíz: la de situar la tradición occidental por encima de otras y querer exportar su realidad a otras partes del mundo sin tomar en cuenta las particularidades o pensamientos locales. Las ideologías pueden ser estables, pero no necesariamente los discursos que las representan (Taibi & el-Madkouri, 2006, p. 132) y es lo que estamos observando dentro de muchas narrativas que se califican de progresistas o de izquierda en la actualidad, la repetición de las violentas estructuras coloniales en luchas que se nombran como emancipadoras.

Las opciones políticas que ofrece nuestro país y me atrevería a decir que también en otros países de Latinoamérica son muchas veces dos caras de la misma moneda: la herencia colonial. Esta hegemonía de una concepción de dignidad y libertad humana basada en presupuestos occidentales reduce al mundo al entendimiento que occidente tiene de él, ignorando o trivializando de este modo las experiencias culturales y políticas decisivas en países del *Sur global* (Sousa Santos, 2019, p. 47).

La permanencia de estas narrativas en la prensa se debe no solo a que reproducimos el pensamiento colonial que viene de lugares como Europa o Estados Unidos, sino también a que nos construimos como país y sociedad a través de diferenciarnos de un *otro*. Se hace evidente

que occidente no puede existir sin oriente, ya que la superioridad del sujeto occidental no puede mostrarse y reconocerse sin subsumir al *otro* (Córdova & Torchiato, 2020, pp. 15-68). Las herramientas que como sociedad mexicana heredamos de la colonialidad nos llevan construir nuestra identidad a través de la construcción de esta *otredad*, porque así es como se ha construido a sí misma la civilización occidental. El mexicano reproduce las estructuras coloniales al construir su identidad propia a través de la definición de otro en este caso el árabe.

Inferiorizar a otras tradiciones y culturas se vuelve entonces necesario debido al problema mismo que se encuentra en el corazón de nuestra identidad. Definir al otro, nombrar la diferencia que nos construye, nos sitúa por encima. Pese a que tanto México como Medio Oriente y el norte de África son considerados zonas subdesarrolladas, e históricamente han pertenecido a las zonas del no-ser al producir narrativas que presentan al mundo árabe como un lugar bárbaro y pre-moderno México se acerca al desarrollo y a la modernidad. Los discursos que alimentan la otredad se acentúan en las zonas del no-ser, en aquellas partes del mundo que han sido deliberadamente borradas de la producción de conocimiento. Es en estos lugares del mundo a los que se les ha negado el estatus de lugares modernos/desarrollados donde la construcción de representaciones que interiorizan a otro se vuelven necesarias.

Sin embargo, el resultado de esta investigación se vio complejizado debido a que en el análisis de las fuentes se encontró que paralelamente al discurso del mundo árabe como un lugar atrasado y la representación de sus habitantes como peligrosos terroristas, aparece también una nueva manera de representar al habitante de Medio Oriente: la del *árabe moderno*, aunque esta imagen existe en menor medida que la anterior es una categoría creciente. Esta figura característica de las últimas décadas agrega a la discusión sobre las representaciones un elemento fundamental, el de la interseccionalidad. Como se ve al árabe, como se le describe y como se le representa en los medios de comunicación, se va modificando principalmente de acuerdo con la clase social y al género al que pertenece. El *árabe moderno*, esta nueva

representación se refiere a los ciudadanos privilegiados de Abu Dabi, a los hombres de negocios que mezclan la belleza exótica con la riqueza de tal manera que se les perdona el extremismo religioso. Ni las mujeres árabes, ni hombres árabes de otras clases sociales entran dentro de esta representación. En los discursos existentes en nuestro país existe un *árabe moderno*, pero no hay mención alguna de una *mujer árabe moderna*. La construcción de representaciones está determinada por el contexto de producción y los grupos que tienen el poder y los medios para exportar la imagen de sí mismos que quieren reflejar en el mundo.

Condenar a occidente no es la búsqueda de esta investigación, se trata de ir más allá de la crítica a esta construcción social. Consiste en responsabilizarnos como individuo y como colectivo, pero sobre todo como academia en la permanencia de un orden que jerarquiza a los seres humanos y sus modos de vida. Es de suma importancia reconocer nuestro papel en la legitimación de occidente como única realidad y como única posibilidad de vida. Reflexionar alrededor de las acciones cotidianas que reproducen dichos discursos, en la elección de palabras y autores del quehacer académico que no permiten la visibilizar otras epistemologías. No podemos apostar a lógicas anticoloniales cuando nuestro espacio de enunciación no sólo está sostenido sobre estructuras de desigualdad y asimetría colonial, sino que incluso las legitima y las reproduce (Contranarrativas, 2021, p. 15).

¿Por qué dividimos el mundo en zonas *atrasadas* y *avanzadas*, en lugares *desarrollados* y *subdesarrollados*, en poblaciones *modernas* y *premodernas*?, ¿por qué alabamos el progreso en lugar de cuestionarlo?, ¿la injusticia social y la catástrofe climática no nos parecen razones suficientes para comenzar a concebir el orden del mundo de manera distinta? Desgraciadamente como se ha visto a lo largo de la historia la colonización no termina con la adopción de una ley que reconozca los derechos particulares de ciertos grupos, sino que más bien es una toma de conciencia que debe estar presente en todas las dimensiones de la vida humana (Córdova & Torchiario, 2020, pp. 15-68). Uno de los mayores actos de resistencia y

decolonización es ir más allá del pensamiento binario de la raza y el género, investidos de significados particulares, son categorías creadas por seres humanos —hombres, para ser específicos— para apoyar y reforzar el poder económico y social (Abdurrahman Farajajé, 2000, p. 17).

Los conflictos, el racismo y la violencia de género no son endémicos del llamado tercer mundo o las naciones subdesarrolladas, y no existen tampoco desligados del bloque *civilizado superior* de la sociedad. Habitamos en un sistema mundial donde el rechazo institucionalizado de la diferencia es una necesidad básica para una economía del beneficio que se nutre de la existencia de un excedente de personas marginales (Lorde, 1984, p. 122). Para que el proyecto de modernidad se establezca en determinados países, hay otros muchos que viven las consecuencias coloniales de este.

Históricamente hemos pertenecido a la zona del no-ser y repetimos narrativas coloniales para intentar salir de ella, sin embargo, la clave se encuentra en la reflexión misma producida desde este contexto. La decolonización comienza cuando comprendamos plenamente cómo ha funcionado y funciona la colonialidad en nuestras estructuras de pensamiento, cuáles han sido y son los mecanismos que han silenciado, bloqueado, borrado, subyugado y roto nuestras epistemologías, nuestros conocimientos y saberes, nuestras formas de ser y estar en el mundo; y cuando seamos plenamente conscientes de cuál es nuestra ubicación en la escala de jerarquías del sistema-mundo moderno/colonial (Aldbi, 2016, p. 266).

El camino hacia la justicia social comienza por el reconocimiento de las estructuras que dentro de nuestra sociedad e instituciones que inferiorizan a otros grupos de la población. Comienza por la reflexión alrededor de la construcción de nuestras identidades colectivas, por reconocernos como víctimas y perpetradores de estas estructuras. Qué hacer entonces con la diferencia innegable que existe entre todos los grupos humanos, es la reflexión que aún queda por hacer. El camino hacia la verdadera equidad será posible hasta que exista un

reconocimiento real hacia todas estas otras experiencias y diferencias. Hasta que los lazos de dominación sean reconocidos con responsabilidad podremos relacionarnos desde la diferencia en un plano de equidad, ni no desde los estereotipos e ideas racistas sobre otras poblaciones del mundo.

Las diferencias no deben contemplarse con simple tolerancia; por el contrario, deben verse como la reserva de polaridades necesarias para que salte la chispa de nuestra creatividad mediante un proceso dialéctico...Es en la interdependencia de las diferencias recíprocas (no dominantes) donde reside la seguridad que nos permite descender al caos del conocimiento y regresar de él con visiones auténticas (Lorde, 2003, pp. 115-120).

No basta entonces con enunciar el conocido *todos somos iguales*, porque no lo somos, las diferencias nos hacen vivir la opresión y la violencia estructural de maneras distintas. Las diferencias y particularidades de los grupos humanos no es lo que pretende borrarse, ya que, solo reconociéndolas accederemos a la equidad. Lo que debe desaparecer es la construcción jerárquica occidental que se sirvió de estas diferencias para justificar la inferioridad de las poblaciones y tradiciones no-europeas. El aporte final de esta investigación no consiste en declarar que árabes y mexicanos somos iguales, sino más bien en reflexionar alrededor del pasado colonial de dichas categorías y contribuir en el entendimiento de nuestras diferencias de manera horizontal usándola como una herramienta para visibilizar otras experiencias. Reconocer las estructuras coloniales en las representaciones producidas en nuestro país es el primer paso en el proceso de dismantelarlas y es aquí donde se encuentra la aportación fundamental de esta investigación.

Acerquémonos a la diferencia de una forma distinta y no desde la jerarquía implícita con que hemos aprendido a nombrarla. Las herramientas del amo nunca dismantaran la casa del amo, quizás nos permitan obtener una victoria pasajera sin embargo siguen siendo sus reglas del juego, nunca nos valdrán para obtener un auténtico cambio (Lorde, 1984, p. 118).

Seguir construyendo a un *otro* y designando modos de vida como inferiores, reproduciendo estereotipos y narrativas no nos sacará del ciclo colonial. No vamos a reclamar nuestra pertenencia a la zona del ser que el proyecto civilizatorio occidental nos ha negado usando las mismas estrategias que se usaron para inferiorizar nuestra cultura. “La descolonización es un proyecto transversal, interseccional orientado a transformar el paradigma civilizatorio y el proyecto de modernidad. La descolonización es un ejercicio de reparación al trauma colectivo y la herida colonial” (Villegas, 2020, párr. 5-7).

El concepto de descolonización engloba todas estas problematizaciones sobre las que se ha construido esta investigación. Los procesos de colonialismo ocasionaron también la construcción de proyectos de resistencia y rechazo a la modernidad colonial y esto es a lo que se refiere la decolonialidad, a formas de pensar, ser y hacer, formas de construir el conocimiento de manera distinta. Esto implica, por tanto, el reconocimiento y desmantelamiento de las estructuras jerárquicas de raza, género y clase, que siguen controlando la vida, el saber, la espiritualidad y el capitalismo global y la modernidad occidental. Entendiendo esto la decolonialidad busca visibilizar y promover otras perspectivas (Walsh, 2018, p. 17) en el acercamiento y estudio de culturas e identidades.

Referencias

- Ajami, Fouad. (12 enero de 2012). Five myths about the Arab Spring. *The Washington Post*.
https://www.washingtonpost.com/opinions/five-myths-about-the-arab-spring/2011/12/21/gIQA32TVuP_story.html.
- Al Jazeera. (2012). *The Arab awakening* [Documental]. By Special Series Production.
- Alba, L. G. (1 de octubre de 2015). Historia de los gemelos.
Nexos.<https://www.nexos.com.mx/?p=26408>.
- Al-Charif, Maher. (2008). La evolución del concepto de yihad en el pensamiento islámico. *Casa Árabe e Instituto de Estudios Árabes del Mundo Musulmán*, p.22.
- Aldbi, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo*. Ediciones Akal.
- Almarcegui, P. (2014). Orientalismo y post orientalismo. Diez años sin Edward Said. *Quaderns de la Mediterrania*, Nuevas Ediciones de Bolsillo, pp. 20-21.
- Almeyra, G. (10 de agosto de 2014). La primavera árabe en su fase actual. *La Jornada*.
<https://www.jornada.com.mx/2014/08/10/politica/014a2pol?partner=rss>.
- Álvarez Y., Jorge. (2021). La crítica de la modernidad en el pensamiento decolonial. *Respublica*, 24 (1), Ediciones Complutense, pp.1-15.
- Amnistía Internacional. (31 de marzo de 2016). Qatar, la copa mundial de la vergüenza. *Amnistía Internacional*. <https://www.amnesty.org/es/latest/campaigns/2016/03/qatar-world-cup-of-shame/>.
- Ansari, K. A. (2019). El pluralismo y la condición posminoritaria: reflexiones sobre el discurso "musulmán pasmado" en el norte de India. En B. d. Santos [Ed.], *El pluriverso de los derechos humanos* (pp. 171-203). Editorial Akal, Inter Pares.
- Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands: The New Mestiza. La Frontera*. Aunt Lute Books, p. 16.

- Aouragh, M. & Hamouchene, H. (2021). Arab Spring: Why western narratives still miss the point. *Middle East Eye*. <https://www.middleeasteye.net/opinion/arab-spring-why-western-narratives-miss-point>.
- Arraiga, María Isabel. (2013). Construcciones discursivas en los márgenes: resistencia chicana en Borderlands/La Frontera: the New Mestiza de Gloria Anzaldúa. *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, 10(2), p. 1.
- Bañón, Lola. (2015). *La representación mediática de Arabia Saudita y el wahabismo en televisión española (1956-2015)* [Tesis doctoral]. Universidad de Valencia.
- Baring, Eve1yn. (1908). *Modern Egypt. Volume 2*. MacMillan & Co., pp. 146-167
- Basu, Thakur G. (2020). *Postcolonial Lack: Identity, Culture, Surplus*. Sunny Press, p. 126
- Blanco, J. M. (2010). Primavera árabe. Protestas y revueltas, análisis de factores. *Instituto español de estudios estratégicos*.
- Blaser, M. & de la Cadena M. (2009). Introducción. En *World Anthropologies Network (WAN) Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, (4).
- Boer, Inge E. (2004). *Disorienting Visión. Rereading Stereotypes in French Orientalist Texts and Images*. Editions Rodopi, pp.1-27.
- Bonfil, Batalla, G. (1960). México profundo: una civilización negada. Fondo de Cultura Económica.
- Bosemberg, L. E. (1996). *El Oriente Próximo: dos mil años de historia*. Bernard Lewis. Editorial Crítica.
- Bourenane, Abderrahmene. (2020). Authenticity and discourses in *Aladdin* 1992. *Journal of Arab y Muslim Media Research Le Mans University*, 13(2), pp. 235-250.
- Brito, P. R. (28 de febrero de 2022). Europa recibe a refugiados ucranianos; a otros, no tanto. *The Los Angeles times*. <https://www.latimes.com/espanol/internacional/articulo/2022-02-28/europa-recibe-a-refugiados-ucranianos-no-asi-a-los-demas>

- Butler, Judith. (2022). *La fuerza de la no violencia*. Ediciones Paidós, p. 78.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal.
- Chamy, Constanza. (23 de agosto de 2014). ¿Cómo llega un joven Occidental a convertirse en yihadista? *BBC News Mundo*. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/08/140822_yihadistas_occidente_europa_como_lleganch.
- Cohen, Roger. (24 de enero 2011). Facebook and Arab Dignity. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2011/01/25/opinion/25iht-edcohen25.html?searchResultPosition=10>.
- Conde, G., Kuri, T. M. & Pastor, C. (2016). *Mundo Árabe: Levantamientos populares, contextos, crisis y reconfiguraciones*. El Colegio de México.
- Contranarrativas. (2021). *Rumores: epistemologías racializadas y saberes anticoloniales*. Contranarrativas, p. 15.
- Córdova Q., Hugo & Torchiato, Belén. (2020). De orientalismos y occidentalismos: porosidades trans/decoloniales desde las miradas de Franz Fanon, Edward W. Said y Hassan Hanafi. *Horizontes Decoloniales Pluto Journals*, (6), pp. 15-68.
- Cuadro, Mariela. (2019). Relaciones internacionales y orientalismo periférico. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (122), pp. 213-234.
- De la Torre Vázquez, M. I. (2020). La ciudad neoliberal: conceptos y realidades de Dubái. *Nova scientia*, 12(24). <https://doi.org/10.21640/ns.v12i24.2009>.
- De Sousa Santos, B. (2019). *El pluriverso de los derechos humanos*. Editorial Akal, p. 47.
- Debray, R. (1 abril de 2013). Occidente, cuadro clínico. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=15250>.
- Del Sarto, Raffaella A. (2017). Contentious borders in the Middle East and North Africa: context and concepts. *International Affairs*, 93(4), pp. 767–787.

- Durán-Cogan Mercedes, & Gómez-Moriana Antonio. (2001). *National identities and sociopolitical changes in Latin America*. Routledge.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América.
- Echeverría, B. (2019). *Modernity and “Whiteness”* (R. Ferreira, Trad.). Polity Press.
- EOM. (23 de julio de 2019). ¿Cuál es la diferencia entre árabe y musulmán? *El orden mundial*.
<https://elordenmundial.com/diferencia-arabe-musulman/>.
- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial el perro y la rana.
- Essam, R. (2014). *Mubarak's Era* [Canción]. *Sencillo*. Music production Johan Carlberg.
- Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- Fanon, Franz (1963 [1961]). *The Wretched of Earth*, Grove Press.
- Fanon, Franz (1963). *The Wretched of Earth*. Grove Press.
- Farajajé, Ibrahim Abdurrahman (2000). Loving “Queer”: We Are All a Big Mix of Possibilities of Desire Just Waiting to Happen. *In The Family*, 6(1), pp. 15–21.
- Fisk, R. (14 de enero de 2014). Sharon y las flores de la primavera árabe. *La Jornada*.
<https://www.jornada.com.mx/2014/01/14/mundo/036n1mun>.
- Forga M., María. (2014). *La presentación/construcción del “otro” frente a los estereotipos occidentales sobre el mundo arabemusulmán a través de documentales del siglo XXI producidos desde el mundo árabe* [Tesis doctoral]. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Friedman, G. (1 de abril de 2011). La revolución y el mundo islámico. *Nexos*.
<https://www.nexos.com.mx/?p=14195>.
- Gamboa, S. (1 de julio de 2013). Vivir en Emiratos Árabes Unidos. *Nexos*.
<https://nexus.com.mx/?p=15390>.
- Gause, F. (2011). Why Middle East Studies Missed the Arab Spring: The Myth of Authoritarian Stability. *Foreign Affairs*, 90(4), pp. 81–90.

- Gaytán, Felipe. (2020). El miedo a lo distinto y distante. La representación social estigmatizada de los musulmanes en México. *Política y Cultura*, (54), pp. 159-184.
- Glidden, Harold W. (1972). The Arab World. *American Journal of Psychiatry*, 128(8), pp. 984-988.
- Goldsmid, Shulamit. (2010). Judeo-mexicanos: gestación de una identidad. *Historia y Grafía*, (32), UIA Departamento de Historia, p. 95.
- Gómez-Moriana, Antonio. (1987). Hacia una re-introducción de la dimensión diacrónica en el análisis del texto. *Dispositio*, 12(30/32), Semiotic/Philological perspectives, Center for Latin American and Caribbean Studies University of Michigan, pp. 213-226.
- Gonzalez, Auxi. (9 de octubre de 2007). Orientalismo. *La Gruta de los Lienzos*. <https://lienzos.blogspot.com/2007/10/el-orientalismo.html>.
- González, C. [@ceciazul]. (28 de febrero de 2022). *No es un lugar, con el debido respeto, como Irak o Afganistán* [Video adjunto]. Twitter. <https://twitter.com/ceciazul/status/1498324090347741188>.
- González, C. [@ceciazul]. (28 de febrero de 2022). *Si vemos algunos de los refugiados* [Video adjunto]. Twitter. <https://twitter.com/ceciazul/status/1498324090347741188>.
- González, R. (29 de junio de 2013). La violencia política toma las calles de Egipto. *El País*. https://elpais.com/internacional/2013/06/28/actualidad/1372434361_030068.html.
- Gracia, T. I. (2003). El giro lingüístico. En L. Íñiguez (Ed.), *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales* (pp. 21-42). Editorial UOC.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, (9), pp. 199-215.
- Grosfoguel, Ramón. (2017). Breves notas acerca del islam y los feminismos islámicos. *Tabula Rasa*, (21), pp. 11-29.
- Hernández, R. P. (2017). Consideración teórica sobre la prensa como fuente historiográfica. *Historia y comunicación social*, ediciones complutense, pp. 465-477.

- Hijazi, A. (2008). Procesos políticos de la sociedad civil en el Mundo Árabe. *Revista THEOMAI*, (17), pp. 61-75.
- Hugo Córdova-Quero, N. P. (2019). Pensando Desde Otros Mundos: Propuestas e Interrogantes Decoloniales. *Pluto Journals*, pp. 1-10.
- Huntington, S. P. (2001). ¿El choque de las civilizaciones? *Teorema*, 20(1-2), pp.125-148.
- Izquierdo, Gómez J. (2015). Escenarios del Racismo. *La manzana*, (12).
- Izquierdo, S. T. (2021). Nacionalismo, racismo y educación en las raíces de la educación escolarizada. En S. V. Cruz, M. Gómez, & D. F. Morales, *Educaciones y racismos. Reflexiones y casos* (pp. 15-32). Universidad de Guadalajara, Centro Universitario, Universidad Pedagógica Nacional.
- Jalife-Rahme, Alfredo. (2015). *Las revoluciones árabes en curso: El detonador alimentario global*. Editorial Orfila.
- Jamil, Uzma. (2014). Muslims in the War on Terror Discourse. *Islamophobia, Studies Journal University of California*, 2(2), pp. 29-42.
- Katzew, I., & Deans-Smith, S. (Eds.). (2009). *Race and classification: The case of Mexican America*. Stanford University Press.
- Khalidi, R. (abril de 2011). La primavera árabe. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=14253>.
- Lepe-Carrión, P. (2012). Civilización y barbarie. La instauración de la “diferencia colonial” durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como “diferencia cultural”. *Andamios*, 9(20). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632012000300004.
- López Fernández, T. (2017). *Qué fue de la Primavera Árabe: de la euforia a la indiferencia mediática* [Tesis de maestría]. Universidad de Santiago de Compostela.

- Lorde, Audre. (2003) Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo. En Lasheras V., Alba y Cádiz E. M. (Eds.), *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, Editorial Horas y horas, pp. 115-120.
- Luna, L. (21 de noviembre de 2011). La incierta "primavera árabe". *Proceso*.
<https://www.proceso.com.mx/internacional/2011/11/21/la-incierta-primavera-arabe-95090.html>.
- Luna, L. (5 de septiembre de 2014). Alianzas impensables contra el yihadismo extremo. *Proceso*.
<https://www.proceso.com.mx/internacional/2014/9/5/alianzas-impensables-contr-el-yihadismo-extremo-136920.html>.
- Martin, Greg. (2015). *Undertanding Social Movements*. Routledge, pp. 1-10.
- Martínez, S. B. (2008). Los Emiratos Árabes Unidos y la dinastía Al Nahyan. *Global Affairs and StrategicStudies*, (9). Universidad de Navarra <https://www.unav.edu/web/global-affairs/detalle/-/blogs/los-emiratos-arabes-unidos-y-la-dinastia-al-nahyan>.
- Martínez-Echazábal, L. (1998). Mestizaje and the discourse of National/ de la distinción entre las razas distantes y próximas en Latinoamérica. *Latin American Perspectives*, 100(25), pp. 21-42.
- Mas, A. S. (2016). "Del Acuerdo Sykes-Picot al Estado Islámico". *Política Exterior*, 30(171), 40–50.
<http://www.jstor.org/stable/26450701>.
- Massad, Joseph. (29 de agosto de 2012). The arab spring and other american seasons. *Aljazeeraera*.
<https://www.aljazeera.com/opinions/2012/8/29/the-arab-spring-and-other-american-seasons>.
- Medina, Rubén. (2009). El mestizaje a través de la frontera: Vasconcelos y Anzaldúa. *Estudios Mexicanos*, 25(1), University of California Press on behalf of the University of California Institute for Mexico and the United States and the Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 101-123.
- Memmi, Albert. (1969). *Retrato del colonizado*. Ediciones de la Flor, pp. 91-128.

- Mendieta, Eduardo. (2006). Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward w. Said y el Latinoamericanismo. *Tabula Rasa*, (5), Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 67-83.
- Mesa Delmonte, L. (2015). *El pueblo quiere que caiga el régimen. Protestas sociales y conflictos en África del norte y en Medio Oriente*. El Colegio de México.
- Mignolo, W. & Walsh, C. (2018). *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Duke University Press, pp. 110-117.
- Mignolo, Walter. (2002). The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *The South Atlantic Quarterly*, 1(101), Duke University Press, pp. 57-91.
- Monroe, Berger. (1964). *The Arab World Today*. Editorial Sur, p. 14.
- Navarrete, Federico. (2020). La blanquitud y la blancura: cumbre del racismo mexicano. *Dossier*, pp. 7-12.
- Noujaim, Jenahe (directora). (2013). *The Square* [Documental]. Noujaim Films, Netflix Originals, Roast Beef Productions, Worldview Entertainment.
- Obama, Barack. (2011). Remarks by the President on the Middle East and North Africa. *Office of the Press Secretary*. <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2011/05/19/remarks-president-middle-east-and-north-africa>.
- Ogata, Jumko. (2021). Las historias que nos construyen. En Jauregui, G. (Ed.), *Tsunami 2*. Sexto piso, pp. 35-43.
- Ojeda, Rafael R. (2019). Historia, mestizaje e identidad. La miscegenacion etnocultural como esencialismo totalizante. *COMUNIFE*, (19), pp. 35-43.
- Oliveira, O. & García, B. (1987). Encuestas, ¿hasta dónde? *Revista Mexicana de Sociología*, 49(1), Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 335-351.
- ONU. (s/f). Las mujeres y la Primavera Árabe. *Organización de las Naciones Unidas*. <https://www.un.org/es/chronicle/article/las-mujeres-y-la-primavera-arabe>.

- Ozkan, Mehmet. (2011). El Oriente Medio en la política mundial: un enfoque sistémico. *Estudios políticos del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia*, (38), pp. 99-120.
- P. Sian, Katy. (2017). Surveillance, Islamophobia, and Sikh Bodies in the War on Terror. *Islamophobia Studies Journal*, (10), Center for Race and Gender, University of California, Berkeley, pp. 37-52.
- Pastor, Camila. (2014). Mujeres y revueltas en el mundo árabe: historia y orientalismos. *Foro Internacional*, 54(3), El Colegio de México, pp. 522-551.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad*. CLACSO.
- Realpe, R. (28 febrero de 2022). Polémica por dichos de corresponsal en Ucrania. *Publimetro Chile*. <https://www.publimetro.cl/noticias/2022/02/28/polemica-por-dichos-de-corresponsal-en-ucrania-estos-refugiados-no-son-como-los-de-siria-son-blancos-son-cristianos/>
- Rekawek, K. (2015). The rise of Islamic Estate: ISIS and the new sunni revolution/The Islamic State: A brief introduction. *The Polish Quarterly of International Affairs*.
- Rguig, Sara. (2019). La representación de la Primavera Árabe en los medios de comunicación estadounidenses. *Relaciones Internacionales*, (42), pp. 77-94.
- Rivera C., Silvia. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Editorial piedra rota, pp. 33-64.
- Said, E. W. (2008). *Orientalismo*. Editorial Debolsillo.
- Salaita, Steven. (2012). Corporate American media coverage of Arab revolutions: the contradictory messages of modernity. *Interface: a journal for and about social movements*, 4, (1), pp. 131-145.
- Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer Análisis del Discurso. *Cinta Moebio*, (41), 207-224.

- Schneider, Teresa C. & Alves de Oliveira, Antonio. (2013). From Prague to the Arab world: a comparative analysis of political springs. *Revista Conjuntura Austral*, 4(17).
- Segato, Rita. (2017). Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. En Segato, R. (Ed.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. CLASCO, pp. 43-63.
- Shaheen, J. (2000). Hollywood's Muslim Arabs. *Muslim World*, 90 (1-2), pp. 22-42.
- Shihade, M., & Shihade, M. (2012). On the Difficulty in Predicting and Understanding the Arab Spring: Orientalism, Euro-Centrism, and Modernity. *International Journal of Peace Studies*, 17(2), pp. 57–70. <http://www.jstor.org/stable/41853035>.
- Shohat, E. (2 de diciembre de 2012). *Cuerpos y fronteras/ Entrevistada por Boatca M. & Costa S.* <https://rebellion.org/cuerpos-y-fronteras/>.
- Sisler, Vít. (2008). Digital Arabs. Representation in video games. *European Journal of Cultural Studies*, 11(2), pp. 203-219.
- Smith, Kristopher D. (2016). Prolegómenos para el estudio de las nociones civilizatorias orientalistas operativas en el pensamiento político latinoamericano: el caso de Chile decimonónico. *Tabula Rasa*, (25), pp. 363-378.
- Soguk, Nevzat. (1993). Reflections on the orientalized orientals. *Alternatives*, (18), pp. 361-384.
- Soto, Antaki. (2016). *Pensar Medio Oriente*. Taurus.
- Stanton, Gregory. (2004). Could the Rwandan genocide have been prevented?. *Journal of Genocide Research*, 6(2), pp. 211-228.
- Stern, Alexandra. (2000). Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y el estado 1920-1960. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 21(81), El Colegio de Michoacan.
- Taibi, Mustapha & el-Madkouri, Maataoui. (2006). Estrategias discursivas en la representación del Otro árabe. *Medios de Comunicación e inmigración*, pp. 125- 144.

- Tawil, M. (2018). Siete años después: Medio Oriente y el contexto internacional. *OASIS*, pp. 27- 46.
- TED Talk. [TEDx Talks] (2009). *Chimamanda Adichie: El peligro de la historia única* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg&t=32s>.
- Torres-Rodriguez, Laura J. (2012). *Diseños asiáticos: Orientalismo y modernidad en México* [Tesis doctoral]. University of Pennsylvania. <https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI3551784>
- Valdés, García F. (2009). El discurso de Caliban, o de la filosofía en el Caribe. *Caribbean Studies*, 37(1), Institute of Caribbean Studies, UPR, Rio Piedras Campus, pp. 186-213.
- Van Dijk, Teun A. (1993). Principles of critical discourse analysis. *Discourse & Society*, 4(2), pp. 249-283.
- Vasconcelos, José. (1948). *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Ediciones Argentina, pp. 3-24.
- Vázquez, J. L. (2020). Medio Oriente y su papel actual dentro de la conformación de un Nuevo Orden Económico Mundial: elementos para su comprensión y análisis. *Economía informada*, UNAM, pp. 34-57.
- Villegas, Fabián. (12 de octubre de 2020). Recordatorio para los viejos y nuevos colonialistas. *Contranarrativas*. <https://www.contranarrativas.org/narrativa>.
- Weisz, Clara. (2017). La representación social como categoría teórica y estrategia metodológica”. *CES Psicología*, 10(1), pp. 99-108.
- Wingfield, M., y Karaman, B. (2002). Arab stereotypes and american educators: beyond heroes and holidays. *Arab-American Anti-discrimination Committee*.
https://www.adc.org/?id=283&no_cache=1&sword_list%5B0%5D=stereotype.
- Zack, N. (2018). *Philosophy of race: An introduction*. Springer International Publishing, p. 126.
- Zeraoui, Z. (2021). A una década de la Primavera Árabe: ¿Hacia dónde va el mundo árabe? *Relaciones Internacionales*, 30(60), p. 123.