

Apuntes para comprender la percepción del otro sujeto mediterráneo en América Latina: símbolos y significados del mundo árabe desde México.

Notes to understand the perception of the other Mediterranean subject in Latin America: Symbols and meanings of the Arab culture from Mexico

MARTA RIZO GARCÍA Y CYNTHIA PECH SALVADOR

pág 133- pág 148)

RESUMEN. El abordaje de la otredad requiere de miradas amplias, multidimensionales y, sin duda, interdisciplinarias. La comunicación y la semiótica ocupan un lugar central en los trabajos que, como este, pretenden reflexionar en torno a los modos en que se construye significado en torno a un sujeto considerado *otro*, *extraño*, *forastero*. Pese a que consideramos que ha habido notables acercamientos a este tema desde el subcampo de estudios de la comunicación intercultural, en este caso ponemos énfasis en la construcción de significados, en la producción y apropiación de símbolos en torno al otro, que aquí es el sujeto del Mediterráneo, concretamente el mundo árabe, visto desde una geografía -y por tanto desde una matriz cultural y signíca- particular: México. En el artículo, sentamos las bases teóricas y metodológicas para investigar las percepciones -representaciones, imaginarios- que se tienen del mundo árabe desde México y adelantamos además algunos hallazgos empíricos obtenidos de un cuestionario respondido por estudiantes de Comunicación mexicanos.

Palabras clave: percepción, mediterráneo, otredad, mundo árabe, México.

ABSTRACT. The approach to otherness requires broad, multidimensional and, undoubtedly, interdisciplinary perspectives. Communication and semiotics occupy a central place in works that, like this one, seek to reflect on the ways in which meaning is constructed around a subject considered other, strange, foreign. Even though we consider that there have been notable approaches to this topic from the subfield of intercultural communication studies, in this case we emphasize the construction of meanings, the production and appropriation of symbols around the other, which here is the subject of the Mediterranean, specifically the Arab culture, seen from a particular geography -and therefore from a cultural and symbolic matrix-: Mexico. In the article we establish the theoretical and methodological bases to investigate the perceptions, representations and imaginaries, that are held of the Arab world from Mexico, and we also advance some empirical findings obtained from a questionnaire answered by Mexican Communication students.

Keywords: perception, Mediterranean, otherness, Arab world, Mexico.

MARTA RIZO GARCÍA, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Profesora investigadora titular de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México desde el año 2003. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Vicecoordinadora del Grupo de Trabajo sobre Teorías y Metodologías de Investigación en Comunicación de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Autora de 19 libros y más de 100 artículos académicos en publicaciones de México, América Latina y Europa. E-mail de contacto <mrizog@gmail.com>

CYNTHIA PECH SALVADOR, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Profesora investigadora titular de la Academia de Comunicación y Cultura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México desde el año 2004. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. Comunicóloga, filósofa y poeta. Autora de poemarios y de artículos en revistas académicas latinoamericanas. Especialista en comunicación intercultural, feminismo, género y arte. E-mail de contacto cpech_2000@yahoo.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 08/05/2023 **FECHA DE APROBACIÓN:** 02/12/2023

1. INVESTIGAR LA OTREDAD DESDE UNA MIRADA CULTURAL Y SEMIÓTICA

Las relaciones entre matrices socioculturales diferentes han dado lugar a reflexiones desde la antropología y la sociología. La comunicación, desde una mirada que pone el acento en los obstáculos y facilitadores de la interculturalidad, también ha hecho importantes aportes para comprender los modos en que se comunican las personas de culturas diferentes, por un lado, y las representaciones mediáticas sobre los *otros*, los *extraños*, los *forasteros*. En los tres casos, destaca el uso de conceptos como cultura, identidad y otredad. La mirada comunicacional, en concreto, pone el acento también en la interacción. Veamos brevemente qué significa cada uno de estos términos.

La cultura es el principio organizador de la experiencia humana, y como tal, no debe entenderse desde un punto de vista instrumental sino como un terreno de luchas y negociaciones por los sentidos de la vida. Este término tiene muchas acepciones, dado que a lo largo de la historia los pensadores le han dado un significado en función de los paradigmas o enfoques hegemónicos en cada época.

Más recientemente, se propone que la cultura es un conjunto de símbolos, normas y valores compartidos dentro de un grupo social. Esta propuesta no significa que todos los miembros de ese grupo piensen exactamente igual, pues siempre existirá la capacidad de agencia para los sujetos, sin embargo, sí existen determinadas convenciones que permiten una interpretación colectiva de la experiencia humana a partir de categorías que a ese grupo le parecen significativas y que se convierten en pautas para dar significado a su entorno, a sí mismos y a los otros. En este sentido, la cultura se convierte en una guía para el comportamiento de los sujetos en el mundo social, en el marco de lo que la sociedad que la cobija considera válido. En el caso que nos ocupa, podemos decir que desde la matriz cultural mexicana se construyen determinados símbolos y significados en torno al sujeto mediterráneo, que ya avanzamos que está marcado por la otredad y la diferencia sobre todo en el caso de lo que podemos denominar el “mundo árabe”.

Desde la Sociología y la Antropología, la mayoría de las definiciones de cultura ponen el acento en características como las siguientes: se basa en símbolos universales que nos ayudan a comunicarnos; se comparte entre los diferentes seres humanos; y, por último, es aprendida o adquirida. Como se puede observar, en estos rasgos está presente la comunicación bajo múltiples formas: una, la existencia de símbolos que ayudan a comunicarse a los seres humanos son construcciones culturales; otra, la cultura se transmite, y, por tanto, necesita medios para su difusión; y, por último, el aprendizaje y la adquisición de cultura también implican formas comunicativas de mediación entre sujetos, o entre dispositivos y sujetos.

Con matices un tanto distintos, Thompson (1993) afirma que la cultura está caracterizada por formas simbólicas que pueden ser de cinco tipos: intencionales, es decir, construidas y producidas para un sujeto; referenciales, que se refieren a algo; estructurales o conformada por elementos interrelacionados; convencionales, referidas a su construcción, empleo e interpretación por parte del sujeto que las recibe; y contextuales, en el sentido que están insertas en procesos mayores.

La cultura proporciona a las personas un marco de referencia cognoscitivo general para la comprensión de su mundo y el funcionamiento en el mismo, y, por tanto, funciona como pantalla perceptiva para construir significados en torno a otros mundos. Esto nos acercará a una mirada semiótica sobre la cultura, que abordaremos en un apartado posterior.

Hasta aquí, el énfasis está en la dimensión subjetiva de la cultura (Triandis, 1977), según la cual la cultura es la respuesta de la gente a la parte del medio ambiente hecha por el hombre, o la forma característica de un grupo de percibir y significar su medio ambiente social (Brislin, 1981). Para María Jesús Buxó (1990), la cultura es el sistema de conocimiento a partir de cuyos significados el sujeto tamiza y selecciona su comprensión de la realidad, así como interpreta y regula los hechos y los datos de su entorno. Es pertinente aquí hacer también referencia a la comprensión de la cultura como un proceso, para lo cual retomamos la propuesta de Geertz (1987): la cultura como red de significaciones o sentidos.

Veamos ahora qué podemos decir sobre la comunicación, que será central para comprender los modos en que se construyen imaginarios y representaciones sobre el mundo mediterráneo, y específicamente sobre la cultura árabe, por parte de personas mexicanas. La comunicación humana es un proceso mediante el cual construimos significados, y para cada persona, este ejercicio está anclado en un conjunto de premisas que ordenan de una determinada manera tanto los referentes como los significados que se les atribuyen. Todos los seres humanos establecemos relaciones de comunicación, vínculos con otros, desde nuestra perspectiva, desde nuestro lugar físico y simbólico. Así, en una interacción resulta fundamental tratar de entender quién es nuestro interlocutor, qué valores son los que organizan su discurso en ese momento y qué intereses persigue, entre varias otras cosas.

Comunicarnos con los otros no es un ejercicio de traducir la realidad para esas personas, pues no existe una única realidad para todos, es decir, nuestro sistema de significaciones no siempre coincide con el de las demás personas. Solemos asociar cultura con grupo étnico y lo cierto es que entre el grupo de personas que hablan la misma lengua, existen diversas culturas, pues el principio sobre el que se construye esta noción abarca otros criterios de diferenciación, como el género, la edad, el nivel socioeconómico o la etnia.

En estos momentos en que el mundo revisa su forma de vivir, estamos llamados a expandir nuestras concepciones en todos los sentidos para lograr avanzar hacia una convivencia armónica, de respeto hacia la naturaleza y hacia las otras personas. Si rompemos el pensamiento egocéntrico y nos permitimos revisar nuestros modos de actuar, incluyendo la forma en que nos comunicamos con los demás, estaremos colaborando en la construcción de un mundo que valora y promueve la diferencia como criterio central para el crecimiento humano. Comprender la otredad, comunicar la otredad y asimilar que nuestra cultura no es superior a ninguna otra, puede contribuir a ello.

Otro elemento importante en esta reflexión es la identidad, aquello que distingue a una persona de otras y que al mismo tiempo establece su filiación a un determinado grupo o comunidad. La identidad es aquello que diferencia a alguien de los demás, pero no es esencialista, es decir, esas diferencias no residen en la persona, sino que son las construcciones que los demás hacen sobre sí mismos y sobre otros, generando, así, relatos y narrativas particulares. La identidad tiene estos dos componentes, el auto y el heteroreconocimiento, pues los seres humanos nos constituimos en la interacción social. Es decir, nuestra identidad no se construye sólo a partir de lo que cada uno de nosotros consideramos que somos, sino que también se construye con base en los rasgos y características que los otros nos asignan. Entendemos que la identidad (e indefectiblemente la alteridad) es “una construcción de sentido donde se ponen en juego una serie de significaciones para dar cuenta del ‘nosotros/otros’” (Gallegos 2015: 81). Lo anterior “abre una posibilidad para que la semiótica, encargada del estudio de las significaciones, pueda proponer instrumentos o modelos

de análisis que se aboquen al estudio de la identidad/alteridad” (Gallegos 2014: 81). Una identidad/alteridad que se contempla en el pronombre *nosotros*, que, desde nuestra perspectiva, no define a unos ni los otros, “sino un mundo compartido” (Onghena 2015: 105)

“Solamente cuando hay otro puede uno saber quién es uno mismo” (Hall 2010: 344). Identidad y alteridad son fundamentales para entender los discursos que producimos sobre nosotros y sobre los otros. Estos discursos se construyen desde lugares simbólicos marcados por las especificidades culturales e identitarias (tanto individuales como colectivas) de quienes los enuncian. En otros términos,

no hay identidad sin la relación dialógica con el Otro. El Otro no está afuera, sino también dentro del uno mismo, de la identidad. Así, la identidad es un proceso, la identidad se fisura. La identidad no es un punto fijo, sino ambivalente. La identidad es también la relación del Otro hacia el uno mismo (Hall 2010: 344).

En este texto nos interesa particularmente ver los contenidos simbólicos presentes en las representaciones que sobre el mundo árabe se tiene desde México. El interés por lo simbólico implica tomar en cuenta la producción, transmisión y recepción de símbolos, aunque en este caso, por la naturaleza metodológica del estudio que proponemos, se tiene acceso únicamente a una representación de la cultura árabe obtenida de una interacción mediatizada, no cara a cara, no en copresencia física con ese otro sobre el cual se construyen determinados significados. Por tanto, lo que se sabe del mundo árabe desde México, al menos en el caso de las personas que colaboran en el estudio empírico, no es un conocimiento directo, sino mediatizado, permeado por la construcción mediática sobre la cultura árabe a que se tiene acceso desde una geografía lejana -cultural y geográficamente hablando- como México.

1.1 LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA: POSIBILIDADES PARA EL ESTUDIO DE LAS REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS SOBRE LA OTREDAD.

El abordaje de la otredad mediterránea desde México debe tomar en cuenta un *a priori* fundamental: el mundo mediterráneo, y especialmente el mundo árabe, constituye una cultura lejana a la cultura mexicana. Y obviamente no nos referimos únicamente a una lejanía geográfica. Ello quedará manifestado, como veremos, en los significados atribuidos a lo árabe por parte de los estudiantes mexicanos encuestados. Esta distancia, física y simbólica, la podemos fundamentar teóricamente a partir de la noción de frontera, sobre la que ya hemos reflexionado en trabajos anteriores.

Dada la importancia de abordar las fronteras desde una perspectiva semiótica, vale la pena dejar claro que partimos de una comprensión de la semiótica que trasciende su concepción como una teoría de los signos. La consideramos, como afirma Eco, también como “una metodología de la práctica de los signos” (Eco 1988: 42). Su centro está en el abordaje de espacios y discursos donde se produce y percibe el sentido. Dicho de otro modo, “la semiótica se ocupa del estudio de construcciones de sentido, que pueden ser escrutadas en cuanto poseedoras de un orden o lógica interna” (Gallegos 2015: 84). Aquí interesa poner énfasis en lo que la semiótica aporta para la comprensión de las construcciones significativas sobre el mundo árabe desde la matriz cultural mexicana.

En otros trabajos hemos abordado, desde la semiótica de la cultura, las fronteras culturales que tienen lugar en situaciones de interacción intercultural. Aunque en este artículo la dimensión empírica no parte de este tipo de interacción intercultural cara a cara, nos parece pertinente recuperar la idea de frontera como aquella zona porosa que se instala entre dos culturas diferentes: en este caso, la cultura mexicana y la cultura árabe.

La propuesta de Iuri Lotman (1996, 1998, 2000), y específicamente su concepto de semiósfera, nos resulta útil para definir las fronteras semióticas. Hablar de semiósfera implica suponer que existe un espacio semiótico fuera del cual es imposible la semiosis misma; dicho de otro modo, las semiósferas no se encuentran aisladas, sino que se dan en situaciones de interacción y no pueden funcionar de forma independiente sin apoyarse unas en las otras (Lotman 1996); de ahí que su existencia se deba, sobre todo, al intercambio permanente de información. Jorge Lozano, estudioso de Lotman, explica el espacio semiótico a partir de la siguiente afirmación: “El punto de partida de cualquier sistema semiótico no es el signo singular aislado, sino la relación que existe al menos entre dos signos; el punto de partida resulta ser no el modelo aislado, sino el espacio semiótico” (Lozano 1999: 3). Entre dos semiósferas existe un espacio de constante intercambio, la llamada “frontera”, que refiere a un lugar no-físico, abstracto, en el cual ocurren fenómenos muy particulares. Este conjunto de formaciones semióticas está formado por textos y lenguajes necesarios para el diálogo y para la generación de sentido; además, precede al lenguaje, pues éste no puede existir sin semiósfera (Lotman 1996). Lo anterior nos permite entender la frontera como algo que une dos esferas de la semiosis, un límite no definido, más bien lábil, con espacios intersticiales que permiten el flujo de información.

La frontera semiótica es el lugar donde tienen lugar los intercambios, la agregación de filtros lingüísticos a través de los cuales un texto toma la forma –se traduce– a otro texto (Lotman 1996). La traducción es parte insoluble del intercambio, la interpretación, la interacción. Es en la frontera semiótica en tanto zona de negociación y generación de sentidos donde esto justamente ocurre. Sin esta negociación de sentidos, la comunicación es imposible. Esta zona de negociación garantiza los contactos semióticos entre los mundos de los sujetos interactuantes, lo que resulta más visible en situaciones de contacto o interacción intercultural, pero no resulta privativo de ellas. En el caso que nos ocupa, podemos decir que el contacto semiótico entre México y lo que hemos denominado “mundo árabe” no ocurre en situación directa, no al menos en el trabajo empírico que recuperamos aquí. De ahí que los medios de comunicación sean considerados como fundamentales en la apropiación de significados sobre lo árabe por parte de personas de un país lejano.

Todas las posibilidades de comunicación, mediadas o no, contribuyen a ocasionar cambios en el lenguaje, en las formas de ver y pensar el mundo, en las prácticas rituales y hasta en la propia comprensión que los colectivos tienen de sí mismos (Appadurai 2001); de ahí la importancia de las fronteras en la autopercepción y la heteropercepción.

A decir de Grimson (2000), la frontera es un espacio donde se condensan infinidad de procesos socioculturales, un espacio generador de una inmensa mixtura de identidades que, a la vez, generan distinciones y conflictos, pero también diálogos. Las fronteras, como espacios sociales altamente complejos y cruzados por múltiples vectores, nos dan un pretexto para poder entender cómo se construye el sentido de lo propio y lo ajeno; del

“nosotros” y de los “otros”. Veremos cómo la construcción de significados sobre el mundo árabe por parte de estudiantes mexicanos no sólo habla de cómo y a través de qué proceso estas personas se han apropiado de ciertos símbolos en torno a lo árabe, sino también de cómo se construyen a sí mismos como mexicanos, a partir de la diferencia.

Como ya comentamos anteriormente, en este artículo proponemos un estudio de las representaciones sobre la cultura árabe por parte de personas mexicanas. Estas construcciones de sentido sobre la otredad (y por tanto sobre la identidad) vienen marcadas no por la interacción intercultural directa, sino por un acceso a imágenes del mundo árabe mediadas, que comportan una determinada apropiación de signos y símbolos, desde México, en torno a esos otros sujetos del mediterráneo. En un apartado posterior adelantamos algunos resultados empíricos del estudio, que implica un acercamiento, sobre todo, al nivel de análisis morfológico-semántico, es decir, nos interesa un abordaje de esas construcciones de sentido sobre lo árabe a partir de la identificación de sememas y semas construidos, en este caso, por estudiantes mexicanos.

2. LA OTREDAD MEDITERRÁNEA DESDE MÉXICO: PERCEPCIONES Y SIGNIFICACIONES SOBRE EL MUNDO ÁRABE

2.1 ENCUADRES CONCEPTUALES SOBRE LA IDENTIDAD MEXICANA Y LA CONSTRUCCIÓN DEL OTRO

Ya hemos visto que en la reflexión sobre la identidad está necesariamente presente la otredad. Una no puede comprenderse sin la otra. La otredad implica reconocer al otro, a los otros, como individuos diferentes, que no forman parte de nuestra propia comunidad, de nuestro mundo de la vida cotidiana, diríamos fenomenológicamente. Al reconocer la existencia de ese otro, asumimos nuestra identidad. Dicho de otro modo, poder reconocer quiénes somos, y a partir de ahí, definirnos, requiere de una exclusión de lo otro, lo ajeno, lo forastero, lo que no consideramos nuestro.

Identidad y alteridad mantienen una relación dialógica, de modo que deben comprenderse, de modo relacional, no esencialista. Ello implica alejarnos de las definiciones excluyentes, es decir, del binarismo entre el *yo* y el *otro*. Binarismo que “impide ver que el ser es resultado de una compleja interacción entre ambos. No se puede ser sin el otro. De allí la necesidad de repensar la identidad como un fenómeno social, resultado de las relaciones del ser consigo mismo y con otros” (García 2006: 48).

El antropólogo Marc Augé, de forma muy explícita, refiere al carácter relacional de la identidad, al vincularla siempre con la alteridad:

Detrás de la certeza cerrada del mundo occidental, Freud descubre un mundo, el otro en el sí mismo, se podría decir que las aventuras y los avatares del ego remiten a su origen plural, al complejo de Edipo y a la escena primitiva. El otro próximo soy yo mismo (Augé 1996: 48).

El otro en el sí mismo, al que aludimos anteriormente, parte, en principio, de la percepción que se tiene sobre el yo mismo. No obstante, cuando se habla del yo mismo a nivel de una cultura como la mexicana, se asume lo problemático que ello significa.

Sin duda, cada cultura parte de un principio organizador, de una cultura que compare símbolos y significados a partir de los cuales se asienta la pertenencia de los sujetos dentro de un grupo. Estaríamos hablando de “identidad cultural”, entendida, en general, como

el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado. (Giménez 2002: 60).

En este sentido, la llamada identidad cultural mexicana se asienta sobre una serie de representaciones, valores y símbolos, fruto de su historia. Como construcción cultural, la mexicanidad, conceptualización que alude a una ingente configuración cultural compartida, originada si bien por los procesos sociohistóricos prehispánicos y de la conquista, no puede entenderse sin asumir que la herencia del Estado-Nación está presente, incluso, en su definición. México, un país colonizado por los españoles en 1521, transitó hacia la independencia en 1821. De ahí, el reconocimiento como Nación partió, sin duda, de una clase política que, en su momento, fue fundamental para el proceso independentista: los criollos. El criollo, mexicano nacido de padres españoles pero que no era considerado propiamente español, figura en el panorama nacional como antecedente de lo que será el mestizo y por tal, el prototipo del “mexicano”.

Es durante el siglo XX que “la cultura mexicana fue inventando la anatomía de un ser nacional cuya identidad se esfumaba cada vez que se quería definirlo” (Bartra 2002: 11). En la base de esta invención, sin duda, está el mestizo, que, dicho sea de paso, se contrapone al otro, el indígena. Como bien apunta Navarrete (2017), en la ficción de ser mestizo hay que negar siempre al otro, al indígena que está inserto en el mestizaje que dio origen al mexicano. Negar al otro significa negar un origen que se asocia con “el atraso originario, el subdesarrollo y la dependencia” (Bartra 2002: 11). Y pese a la idea de que el mexicano albergaba en tiempos pasados riquezas y conocimientos insuperables, lo prehispánico y lo indígena son parte, hoy, de un México que al mismo tiempo que se le idealiza, se le niega.

En la configuración de la identidad mexicana basada en el mestizaje del indígena y el español, no se toman en cuenta otras herencias culturales fundamentales para entender que la población mexicana ha sido más diversa que homogénea, y que con los españoles llegaron elementos culturales de los árabes, por ejemplo, fruto de la presencia en España de dicha cultura.

En esta paradoja del mestizaje en México, mucho tuvo que ver la literatura de principios del siglo XX, que abonó en la consideración del mestizo como referente de “lo mexicano”. Quizá el que más contribuyó a exaltar el mestizaje como proyecto nacional para alcanzar los ideales positivistas, fue José Vasconcelos, quien en *La raza cósmica* (1925), define a la raza de bronce como “una raza nueva, raza de síntesis, que aspira a englobar y expresar todo lo humano en maneras de constante superación” (Vasconcelos 2002: 66). Para él, la mezcla de sangres es una fusión sobre todo de “estirpes donde debemos buscar el rasgo fundamental de la idiosincrasia iberoamericana” (Vasconcelos 2002: 66), y en donde “el indio” sería buen puente de mestizaje. Obvio que esta raza de bronce no se produjo, y en el mestizaje, si bien lo indígena se contempla, la blanquitud civilizatoria lo subsume.

Aunque el tema de la identidad cultural es un campo minado, el régimen del Estado-Nación la exige, en tanto que, para pertenecer a una nación, hay que homogenizarlo todo. En ese sentido, el mestizo como el mexicano prototipo, obvió al indígena y lo colocó como el otro, ese otro que hoy, en condición de minoría, ya no busca la inclusión en el proyecto homogeneizador sino el reconocimiento de su diferencia cultural dentro de la nación multicultural que sí es México.

No sólo la otredad es el indígena. En México, desde mediados del siglo XIX, el llamado “gringo” o estadounidense, es visto con recelo en tanto la confrontación territorial que derivó en la conquista de parte del territorio mexicano por los estadounidenses en 1847. Derivado de esta afrenta, la relación entre ambos países se tensó y esa tensión ha llegado hasta hoy en términos de que es el estadounidense no sólo el extraño, sino el enemigo a vencer. La vecindad y los muros fronterizos han alimentado el carácter xenófobo en ambos países. El *nosotros* es quizá una condición universal que el régimen del Estado-Nación ha alimentado y que trasciende cualquier ámbito de vecindad.

Hoy en día, en el territorio mexicano confluyen diversas corrientes migratorias, más cuando México ha pasado a ser un país tapón de migrantes. Los flujos migratorios que se suceden son básicamente empujados por distintos desplazamientos forzados que viven en sus países de origen. Y pese a que México se ha caracterizado por ser un país de tránsito migratorio hacia Estados Unidos de América, hoy se están manifestando situaciones de corte discriminatorio contra los migrantes que se aglutinan en las caravanas migrantes venidas del sur del país. Las manifestaciones contra muchos de estos migrantes han dejado ver que en México existe la discriminación hacia este sector de la población y que quizá la característica de este rechazo no es verlos como los extranjeros, ya que la mayoría son centroamericanos, hablan el español, sino por su condición de clase social en tanto que son pobres. Con ello, el nosotros del prototipo mexicano se impone frente a los otros que, pese a compartir una situación de precariedad económica como la de muchos mexicanos, es rechazado y de ello existen testimonios sobre todo en los lugares fronterizos donde estos migrantes permanecen varados ya sea para obtener un documento que les permita la movilidad por el país, o bien, en los puntos fronterizos del norte del país donde esperan poder acceder a un visado para entrar a Estados Unidos de América.

El otro, para el mexicano, sin duda, es aquel que, desde su percepción, no es parte de lo que en su imaginario marca el nosotros. Desafortunadamente, el otro es el que se imagina y no el que se define. La identidad cultural, como señalamos, es un campo minado, contradictorio, pero necesario, sin duda.

2.2 ABORDAJE METODOLÓGICO

Este texto forma parte de una investigación de mayor alcance, en la que se abordará el tema a partir de una estrategia metodológica mixta. Cuantitativa, a partir de una encuesta, para obtener datos exploratorios iniciales sobre las representaciones del mundo árabe por parte de estudiantes mexicanos; y cualitativa, en una fase posterior, para profundizar sobre los símbolos y signos que los mexicanos asocian a lo árabe, a partir de entrevistas en profundidad y grupos de discusión.

El presente artículo presenta únicamente algunos resultados de la fase cuantitativa, aunque como se verá, el cuestionario aplicado permite obtener también ciertos datos cualitativos que dan lugar a una reconstrucción y mapeo de los campos semánticos sobre el mundo árabe. Por tanto, el cuestionario permite obtener datos a nivel analítico-descriptivo. Visauta afirma que con la encuesta se trata de

obtener, de manera sistemática y ordenada, información sobre las variables que intervienen en una investigación, y esto sobre una población o muestra determinada. Esta información hace referencia a lo que las personas son, hacen, piensan, opinan, sienten, esperan, desean, quieren u odian, aprueban o desaprueban, o los motivos de sus actos, opiniones y actitudes (Visauta 1989: 259).

Por los alcances de esta investigación, interesa obtener un nivel de información exploratorio y, a lo sumo, descriptivo. Los datos obtenidos de la encuesta serán la base para, posteriormente, plantear una fase explicativa e interpretativa del fenómeno estudiado.

Para obtener la información necesaria para esta fase exploratoria, hemos diseñado un cuestionario que combina preguntas cerradas de opción múltiple con preguntas abiertas; estas últimas sobre todo dirigidas a la obtención de las palabras que los estudiantes mexicanos asocian al mundo árabe. En el siguiente apartado damos cuenta de los principales resultados.

2.3 ALGUNOS HALLAZGOS EMPÍRICOS: LA REPRESENTACIÓN SÍGNICA DEL MUNDO ÁRABE DESDE MÉXICO

Para Ikram Antaki, estudiosa de la presencia árabe en México, la herencia árabe “no venía colgada del mástil del barco que tocó tierra en Veracruz” (Antaki 1993: 65), sino en las manos, en los conocimientos y en la memoria colectiva de los españoles que trajeron consigo una herencia desarrollada durante más de 800 años de convivencia hispanoárabe. Así, la herencia árabe en México, no se remonta al flujo migratorio de los sirios-libaneses que llegaron de forma masiva a principios del siglo XX y que se asentaron en la parte central y sur de la República Mexicana. La herencia árabe llegó en el idioma español que desplazó al náhuatl y se impuso sobre las otras lenguas originarias; en la habilidad arquitectónica que construyó templos y casas durante la colonia; en la comida y las especies que hoy son parte de la cocina mexicana.

No obstante, en el imaginario social del mexicano común, lo árabe parece de otra parte, de allá lejos, hacia el mediterráneo; y no sólo eso, sino que se muestra un total desconocimiento y falta de interés por conocer una cultura que forma parte de lo que Guillermo Bonfil (1993) llamó “simbiosis de culturas”, al considerar que no sólo la cultura española está, junto con la cultura amerindia, en la configuración de lo que se llama cultura mexicana, sino también otras culturas como la árabe o la traída por los africanos durante la Colonia.

En todo ello, “lo árabe”, nos parece, siempre alude a un componente religioso y no necesariamente a elementos culturales más vastos que la religión, como veremos al exponer algunos datos empíricos sobre el tema. Quizá tenga que ver que “el islam nació unido al poder político y además victoriosos, conquistador y fundador de un gran imperio

en menos de medio siglo” (Ruiz Figueroa 1998: 82); es decir, como religión de Estado, el islam permitió el surgimiento y consolidación de un imperio que en sus conquistas, el árabe y su cultura “se extendió, y con ello el Islam, porque era sencillamente una herramienta con la que comunicarse de manera global, y no porque fuera un instrumento de dominación ni un mecanismo de manipulación” (Mernissi 2004: 51). Sin duda, la presencia árabe en los territorios conquistados trascendió lo religioso como fundamento de lo cultural, y quedó su huella en el idioma y otros elementos culturales que derivaron en una simbiosis cultural. Por ello, hoy en día, cuesta trabajo entender que no todos los árabes son musulmanes, ni todos los musulmanes son árabes. Sin duda, esta confusión se hizo más presente a partir de los atentados terroristas en Estados Unidos de América de 2001, que alimentaron el miedo hacia lo árabe, con el imperativo de que lo árabe sería el enemigo universal que estaría en contra de la civilización occidental (y la paz global, lo que quiera decir eso). Si bien el islam, como religión, está vinculado en sus inicios a lo árabe, lo árabe hoy trasciende al islam y muestra lo muestra como un espectro cultural, significativo, de proyección universal (Hernández González 2018: 113)

Como bien señaló Fatema Mernissi (2004), es importante conocer la cultura de aquel que vemos como el otro, el forastero, el extraño; así como entender que el diálogo, como estrategia no sólo de comunicación sino de conocimiento del otro, es la única forma para establecer relaciones provechosas con aquellos que creemos son los otros. La diferencia cultural es sobre todo riqueza, una riqueza que, para el caso de Iberoamérica, la vemos de manifiesto en los azulejos que visten nuestras cocinas, las alfombras que lucen en nuestras salas de estar, las celosías que imprimen cierta privacidad y sobre todo, las palabras que en su origen tiene esa herencia que nos ha quedado para la posteridad.

Hoy en día, la presencia árabe sigue vigente en los zócalos, en los zaguanes y en los mercados, aunque sea una presencia que pasa imperceptible por el propio desconocimiento que se tiene de ella. También los flujos migratorios que, según el Censo del INEGI (2020), siguen marcándose como inmigrantes de origen árabe: los libaneses (812); sirios (227); palestinos (59); saudíes (173).

Con base en las apreciaciones conceptuales anteriores, estamos en condiciones de exponer a continuación algunos hallazgos empíricos. Como comentamos anteriormente, para ofrecer algunos datos empíricos sobre las representaciones que, sobre el Mediterráneo, y específicamente sobre el mundo árabe, se hacen desde México, aplicamos un cuestionario breve a hombres y mujeres estudiantes de nivel superior.

Las respuestas arrojadas por las encuestas nos ofrecen un panorama general en torno a las palabras que suelen asociarse a lo árabe, en torno al conocimiento general y específico sobre la cultura árabe y en torno a los medios a través de los cuales los informantes han obtenido información sobre esta cultura *otra*. Así mismo, nos dan pistas acerca de los principales significados que los estudiantes atribuyen a la cultura árabe.

Los resultados que compartimos no pretenden generalizaciones, en tanto no son extrapolables ni cuantitativamente representativos. No obstante, nos parece un ejercicio sugerente que aporta ideas para profundizar, en un momento posterior, en algunos de los símbolos y significados atribuidos a la cultura árabe, que se toma como la *otra cultura* mediterránea.

En primer lugar, recuperamos que, del total de encuestados, casi un 44% considera que el mundo árabe es lejano a México, y casi un 20%, muy lejano. Así, más de la mitad de los estudiantes ven con lejanía al mundo árabe, mientras que quienes lo consideran muy

cercano representan apenas del 6,3%. Esta respuesta es interesante sobre todo si tomamos en cuenta que tres cuartas partes de los informantes reconoce tener un conocimiento insuficiente de la cultura árabe. Así, se sabe poco del mundo árabe, y lo que se sabe se considera lejano y muy lejano.

Crees que tu conocimiento sobre la cultura árabe es
32 respuestas

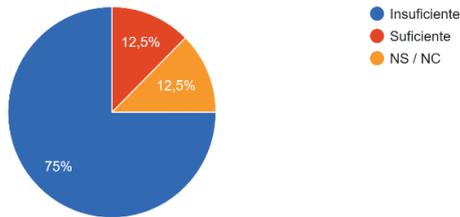


Figura 1. Conocimiento de la cultura árabe

El conocimiento insuficiente sobre el mundo árabe es predominante. Lo que se sabe de esta cultura, desde México, los encuestados lo han obtenido a través de información procedente de, sobre todo, Internet y redes sociales digitales. Entre ambos medios de obtención de información, suman casi el 94% de las respuestas. Como puede observarse, la televisión no es un medio muy significativo para la obtención de información, la radio prácticamente no se menciona y la prensa directamente está ausente. Ello ameritaría un estudio específico sobre el papel de las redes sociales digitales como principal medio de información por parte de población joven.

¿Por qué medio sueles informarte de la actualidad? Marca sólo el medio por el que preferentemente te informas.
32 respuestas

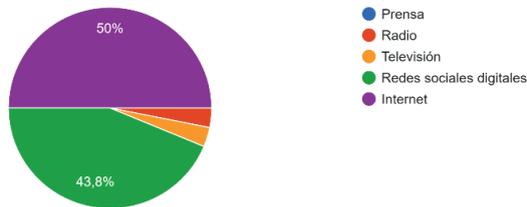


Figura 2. Medios para informarse sobre la actualidad

En la siguiente gráfica podemos observar que existe curiosidad por muchos elementos de la cultura árabe. Sin duda este aspecto nos parece positivo. Los estudiantes consideran atractivo, sobre todo, los paisajes y la historia, y, en segundo lugar, la indumentaria

y la gastronomía. Otros aspectos como el idioma, la religión y la política parecen despertar menos interés. Es importante mencionar que en esta ocasión se solicitó a los encuestados marcar un máximo de dos respuestas.



Figura 3. Principales atractivos de la cultura árabe

En el ejercicio de asociación de palabras, se obtuvo que las palabras más repetidas son la cultura, la música, la religión, la violencia y el machismo. El último ítem nos parece particularmente importante como hallazgo de este trabajo, pues como se puede observar en la siguiente figura, la principal crítica que los encuestados hacen al mundo árabe -a lo que conocen de él- tiene que ver con la situación de la mujer.



Figura 4. ¿Qué critican de lo que conocen de la cultura árabe?

Lo que se muestra en la gráfica anterior refleja lo que los encuestados escribieron, puesto que esta pregunta se dejó para responderse de forma abierta para no orientar ningún tipo de respuesta. La situación de la mujer es, con muchísima diferencia, el principal motivo de crítica de la cultura árabe según los estudiantes mexicanos, con un 75% de las respuestas. Relacionado con lo anterior, al cuestionar a los encuestados sobre los tres principales elementos con los que identifican el mundo árabe, se obtuvo con casi la mitad de las respuestas, cuestiones como el velo (43,8%) y los matrimonios forzados (43,8%), aunque hubo respuestas más generalizadas que identifican la cultura árabe con el islam (71,9%) y con el desierto (59,4%).

En definitiva, se conoce poco de la cultura árabe, y ello es coherente con la afirmación de que desde México se considera que el mundo árabe es lejano a la cultura mexicana. Además, de lo que se conoce del mundo árabe, se determina que es muy criticable la situación de la mujer, pero por otra parte observamos curiosidad por los paisajes, la gastronomía, la indumentaria y la historia. Los principales medios para la obtención de la información que se conoce sobre la cultura árabe son los medios digitales, fundamentalmente de redes sociales digitales. ¿Qué imágenes transmiten estos medios? ¿Hasta qué punto es sesgada la información que llega a México sobre el mundo árabe? ¿Se trata de informaciones estereotipadas que configuran una cosmovisión parcial y reduccionista?

Aunque no podemos llegar a resultados conclusivos, es significativo el desconocimiento del mundo árabe y la asociación casi automática de la cultura árabe con el machismo. Sin lugar a duda hay que profundizar más la reflexión sobre este aspecto. Esta investigación sienta algunas bases generales para profundizar, con enfoques cualitativos más profundos, sobre alguna de las interrogantes planteadas en el párrafo anterior. La discusión está abierta.

3. CONCLUSIONES

Como vimos, el conocimiento que se tiene sobre el mundo árabe desde México es insuficiente y en gran medida estereotipado por lo que se recibe de los medios. Los resultados expuestos no son extrapolables ni generalizables, pero son un botón de muestra en torno a los significados que desde México se atribuyen al mundo árabe, un mundo *otro*, lejano y del cual se conoce, sobre todo, lo relativo a la religión (el Islam) y los que se consideran efectos socioculturales de esta matriz religiosa: el machismo y la situación de la mujer, pese a que esos efectos no son exclusivos de dicha religión, sino de una herencia judeo-cristiana que también comparte el Islam.

México es un territorio diverso, y pese a lo relativamente reciente de su construcción como Estado-Nación, apenas dos siglos, la construcción identitaria reposa sobre una autopercepción de un *nosotros* bastante homogéneo que incluso muchas veces desconoce la matriz indígena de lo mestizo, eje de la identidad mexicana.

En estas páginas hemos visto cómo la cultura, como principio organizador de la experiencia humana, y como red de significaciones (Geertz 1987), se convierte en una guía para el comportamiento de las personas en el mundo social. En este caso, hemos apreciado que desde la matriz cultural mexicana se construyen significados sobre lo árabe marcados por un señalamiento claro de otredad y diferencia.

Nos ha interesado la dimensión simbólica presente en esta construcción de significados sobre el mundo árabe desde México. En este caso, hemos accedido únicamente a representaciones mediadas, es decir, los hallazgos empíricos dan cuenta de lo que se construye desde México, no a partir de una interacción directa con lo árabe. Hablamos, entonces, de un conocimiento indirecto, mediatizado, es decir, permeado por la construcción mediática sobre la cultura árabe a que se tiene acceso desde México. Con base en la semiótica de la cultura, hemos aportado algunas reflexiones teóricas para comprender que el contacto semiótico entre México y lo que hemos denominado “mundo árabe” no ocurre en situación directa, no al menos en el trabajo empírico del que damos cuenta en estas páginas.

También nos ha interesado ofrecer algunos encuadres conceptuales para pensar a la mexicanidad como una construcción cultural que no puede entenderse sin asumir la herencia del Estado-Nación. Aunque existe una herencia árabe en México, ésta es poco conocida y no se reconoce como nodal en la construcción del prototipo de mexicano. Es decir, en el imaginario social del mexicano común, lo árabe parece de otra parte, se percibe como lejano geográfica y culturalmente, dando cuenta de un desconocimiento por el conocimiento de una cultura que es parte histórica de lo mexicano. Este desconocimiento queda claro en los hallazgos empíricos que hemos aportado, que demuestran una construcción de significados sobre el mundo árabe muy simplificada, confusa y estereotipada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTAKI, I. (1993). Al encuentro de nuestra herencia islamo-árabe. Guillermo Bonfil (Coomp.) *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México* (pp. 65-109). FCE.
- APPADURAI, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- AUGÉ, M. (1996). *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Paidós
- BARTRA, R. (2002). *Anatomía del mexicano*. México: Plaza y Janés.
- BONFIL, G. (Compilador) (1993) *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. FCE.
- BRISLIN, R. W. (1981). *Cross-Cultural Encounters: Face-to-Face Interaction*. Pergamon Press.
- BUXÓ, M. DE J. (1990). Vitriñas, cristales y espejos: Dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres Quiche de Quetzaltenango. *Revista internacional de los estudios vascos = Eusko ikaskuntzen nazioarteko, aldizkaria = Revue internationale des études basques = International journal on Basque studies, RIEV Vol. 35, (2), 229-249.*
- ECO, U. (1988). *Tratado de Semiótica General*. Lumen.
- GALLEGOS, E. (2015). Semiótica de la alteridad y/o alteridades semióticas. Hacia un modelo semio-discursivo para el estudio de la identidad/alteridad. L. Nitrihual y J.M. Fierro (eds.) *Signatura* (pp. 81-102). Ediciones Universidad de la Frontera.
- GARCÍA, J. A. (2006). Identidad y alteridad en Bajtín. *Acta Poética*, 27 (1), 45-61.
- GEERTZ, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- GIMÉNEZ, G. (2002). Identidades sociales, identidades étnicas. Eugenio Alcamán, Héctor Díaz Polanco, et al. *Interculturalidad, Sociedad Multicultural y Educación Intercultural* (pp. 57-85). Castellanos Editores, CEAAL.
- GRIMSON, A. (2000). Pensar fronteras desde las fronteras. *Nueva Sociedad*, Núm. 170, noviembre-diciembre. Artículo en línea: <http://www.nuevasoc.org.ve/upload>
- HALL, S. (2010). Etnicidad: identidad y diferencia. E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.) *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (339-348). Enviñón Editores.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, C. (2018). Más allá del Mundo Islámico: reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México. *Interdisciplina*. Vol. 6, N. 16, septiembre-diciembre. Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 105-136.
- LOTMAN, I. (1996). *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Cátedra.
- (1998). *La Semiosfera II. Semiótica de la cultura y del texto*. Cátedra.
- (2000). *La Semiosfera III. Semiótica de la cultura y del texto*. Cátedra.
- LOZANO, J. (1999). Cultura y explosión en la obra de Iuri M. Lotman. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, Núm. 11. Universidad Complutense de Madrid. Artículo en línea: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero11/lotman2.html>
- MERNISSI, F. (2004). *Un libro para la paz*. El Aleph Editores.
- NAVARRETE, F. (2017). *Alfabeto del racismo mexicano*. Malpaso.

- ONGHENA, Y. (2015). *Pensar la mezcla. Un relato intercultural*. Gedisa.
- RUIZ FIGUEROA, M. (1998). Surgimiento y consolidación del Estado Islámico. *Estudios de Asia y África*, Vol. XXIII, N. 1, enero-abril. El Colegio de México, pp. 59-92.
- THOMPSON, J. B. (1993). *Ideología y cultura moderna*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- TRIANDIS, H. (1970). Subjective Culture and Interpersonal Relations Across Cultures. L. Loeb-Adler (ed.) *Issues in Cross-Cultural Research*, Annals of the New York Academy of Sciences, New York, pp. 418-434.
- VASCONCELOS, J. (2002). La raza cósmica. (fragmento) Roger Bartra *Anatomía del mexicano* (pp. 63-73). Plaza y Janés.
- VISAUTA, B. (1989). *Técnicas de investigación social: recogida de datos*. Promociones y Publicaciones Universitarias.

