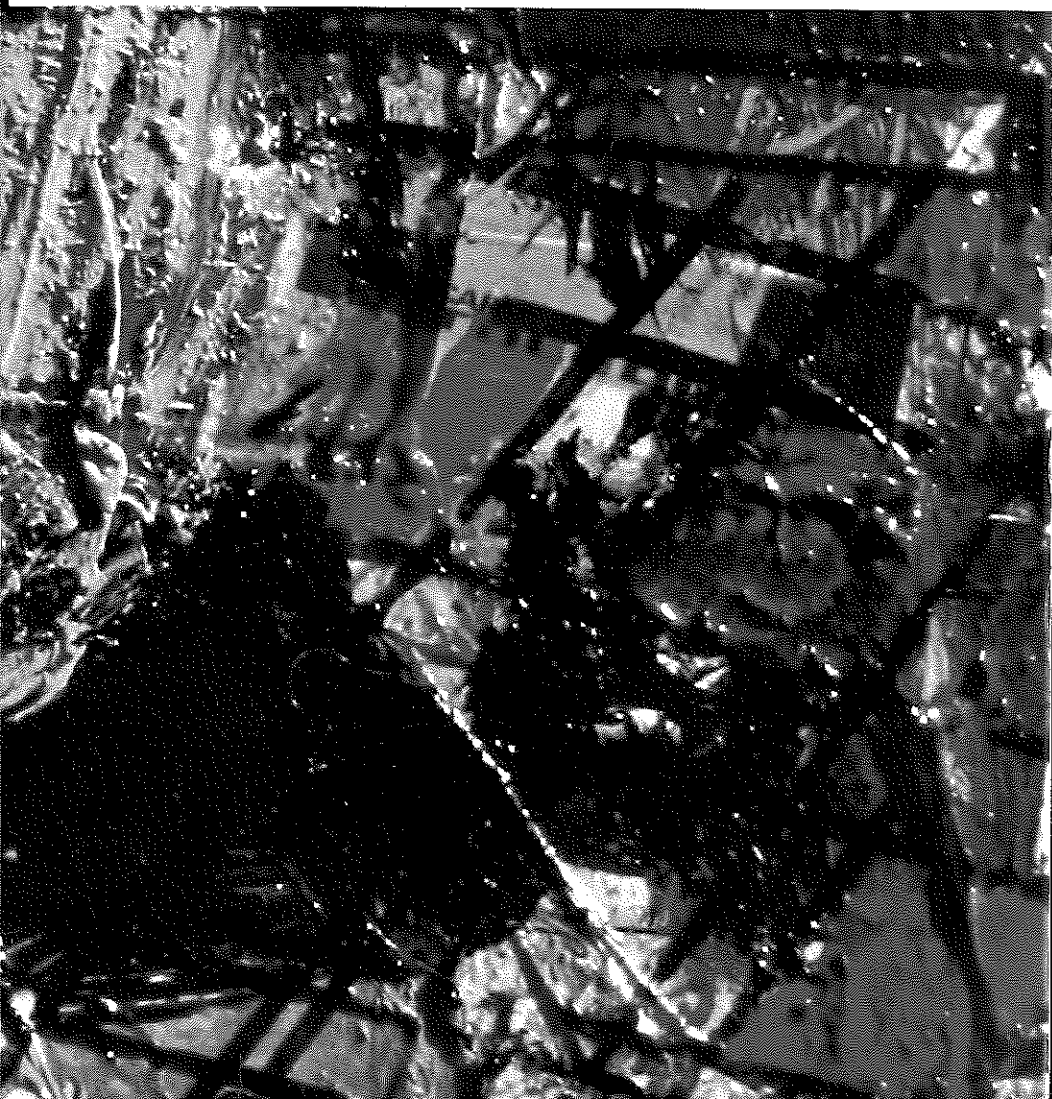


Lorenzo Agar, Horacio Cagni, Darío Euraque, Luis Fayad, Milton Hatoum, Farid Kahhat, María del Mar Logroño, Carlos Martínez Assad, Rosa-Isabel Martínez Lillo, Rigoberto Menéndez, Hamurabi Noufouri, Camila Pastor, Paulo Hilu Pinto, Oswaldo Truzzi, María del Pilar Vargas, Zidane Zeraoui

Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas



Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas

Lorenzo Agar, Horacio Cagni, Darío Euraque, Luis Fayad, Milton Hatoum, Farid Kahhat, María del Mar Logroño, Carlos Martínez Assad, Rosa-Isabel Martínez Lillo, Rigoberto Menéndez, Hamurabi Noufouri, Camila Pastor, Paulo Hilu Pinto, Oswaldo Truzzi, María del Pilar Vargas, Zidane Zeraoui

Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas

Edición:
KARIM HAUSER Y DANIEL GIL

Edición de textos:
ARANTXA LÓPEZ

Diseño y maquetación:
REZ

Ilustración de cubierta:
HANOOS HANOOS, *Itinerario*, 2008

Imprime:
ROTOSA

Depósito legal:
M-50574-2009

ISBN:
978-84-613-6700-9

© de los textos: sus autores, 2008-2009
© de las traducciones: los traductores, 2009
© de la presente edición: Casa Árabe-IEAM, 2009
c/ Alcalá, 62. 28009 Madrid (España)
www.casaarabe.es

Impreso en España. Printed in Spain

Índice

Presentación. La Arabia americana: un ejemplo contra el choque de civilizaciones Gema Martín Muñoz	7
Prólogo. Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas Enrique V. Iglesias	11
Llegadas, inserciones y huellas: los árabes en Iberoamérica	
Del Medio Oriente a la mayor isla del Caribe: los árabes en Cuba Rigoberto D. Menéndez Paredes	17
El aporte de los árabes al desarrollo y la cultura en Chile Lorenzo Agar Corbinos	45
Modelos de integración política de los descendientes de inmigrantes: reflexiones sobre el caso de los sirios y libaneses en São Paulo Oswaldo Truzzi	65
Los libaneses maronitas en México y sus lazos de identidad Carlos Martínez Assad	93
Contribuciones argentinoárabes: entre el dato y la imaginación orientalista Hamurabi Noufourri	115
De lo general a lo particular: legislación, identidad religiosa y política	
Política y legislación inmigratoria en Colombia: el caso de los árabes María del Pilar Vargas A.	155

De la inmigración a la diáspora: los árabes en Brasil Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto	191
La actividad política transnacional de las comunidades árabes en el <i>mahyar</i> argentino: el caso de Jorge Sawaya María del Mar Logroño Narbona	211
Los árabes de Honduras: entre la inmigración, la acumulación y la política Darío A. Euraque	233
 Otros horizontes: cultura, imaginario y actualidad	
Lo árabe y su doble: imaginarios de principios de siglo en México y Honduras Camila Pastor	287
El <i>mahyar</i> del ayer al hoy: dimensión literaria y cultural Rosa-Isabel Martínez Lillo	349
Presencia árabe en el cine: la Argentina y el contexto iberoamericano Horacio Cagni	377
Percepciones actuales sobre árabes (y musulmanes) en América Latina Farid Kahhat	401
América Latina desde el mundo árabe: el desencuentro de la lejanía Zidane Zeraoui	415
 Literatura a modo de epílogo: Fayad y Hatoum	
Libaneses en la literatura colombiana Luis Fayad	435
Arabescos brasileños Milton Hatoum	439
Los autores	445

Presentación.

La Arabia americana: un ejemplo contra el choque de civilizaciones

GEMA MARTÍN MUÑOZ

Arabista, directora general de Casa Árabe-IEAM

A finales del siglo XIX y principios del XX, un número considerable de habitantes de Bilad al-Sham (Siria, el Líbano y Palestina), al igual que otros europeos, emprendieron un largo viaje para hacer las Américas. La causa fundamental fue la razón socioeconómica, además de factores minoritarios de tipo político e intelectual. Esa migración dejó una primera huella creadora en lo que se ha denominado *la literatura del mahyar*, básicamente la escuela de São Paulo y la estadounidense de Yubrán Jalil Yubrán, pero sobre todo puso la semilla de varias generaciones árabes que se convirtieron sin lugar a dudas en americanas sin por ello perder su memoria histórica de origen. Sus apellidos son identidad y evocación permanentes para propios y extraños.

Pese a la denominación popular de *turcos*, reflejada en la literatura de Gabriel García Márquez, Jorge Amado, Ernesto Sabato y muchos otros grandes escritores, su procedencia es árabe y no turca. El origen del malentendido es que llegaban con pasaporte del Imperio turco otomano con capital en Estambul, a cuyo conjunto sociopolítico pertenecían las denominadas *wilayas* o provincias árabes de Oriente Medio y del norte de África hasta Argelia. La resistencia popular a corregir ese error ha llevado a que se mantenga para siempre.

La primera etapa no fue fácil, como para nadie en el proceso de migración, pero quizás particularmente para muchos de esos árabes que llegaban al Nuevo Continente. Las visiones colonialistas basadas en el valor civilizacional de la raza blanca y la superioridad cultural europea frente a los *otros* pueblos, que de manera brillante ha analizado y *desmontado* Sophie Bessis en su libro *Occidente y los otros*, se reflejaron también en las Américas a través de discursos y opciones políticas, cuando no incluso leyes, que preferían la inmigración europea sobre

Lo árabe y su doble: imaginarios de principios de siglo en México y Honduras

CAMILA PASTOR

Antropóloga, profesora investigadora en la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) en México

Solían tener en esta gran ciudad muchas y grandes mezquitas o templos en los cuales honraban y sacrificaban las gentes a sus ídolos, pero la mezquita mayor era cosa maravillosa de ver, pues era tan grande como una ciudad.¹

[...] y entre estas mezquitas hay una que es la principal, que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y las particularidades de ella, porque es tan grande que dentro del circuito de ella, que es todo cercado de muro muy alto, se podía muy bien hacer una villa de quinientos vecinos; tiene dentro de este circuito, todo a la redonda, muy gentiles aposentos en los que hay muy grandes salas y corredores donde se aposentan los religiosos que allí están. Hay bien cuarenta torres muy altas y bien obradas [...] la más principal es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla.²

En su primer viaje al Nuevo Mundo, Cristóbal Colón llevaba entre sus tripulantes un par de hablantes de árabe, convencido de que habrían de servirle como mediadores en su encuentro con «las Indias».³ A pesar de que las habilidades de estos intérpretes no resultaron de mucha utilidad, en sus

¹ Conquistador anónimo, *Relación de la Nueva España*, Jesús Bustamante (ed.), Colección El Espejo Navegante, Madrid: Polifemo, 1986, pág. 149; *El conquistador anónimo. Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitón, México. Escrita por un compañero de Hernán Cortés*, Edmundo O'Gorman (ed. y preámbulo), Ciudad de México: Alcanía, 1938, pág. 41. Las referencias son muchas; en otro segmento dice: «Solían tener los naturales de esta tierra bellísimas mezquitas, con grandes torres y habitaciones, en las cuales daban culto a sus ídolos y les hacían sacrificios. Muchas de aquellas ciudades están mejor ordenadas que las de acá, con muy hermosas calles y plazas, donde hacen sus mercados» (ibidem, pág. 85/pág. 19).

² Segunda carta de Hernán Cortés, *Cartas de relación*, Mario Hernández Sánchez-Barba (ed.), *Historia 16*, Madrid, 1986, pág. 134.

³ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes de Cristóbal Colón*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

primeras crónicas los conquistadores españoles se refieren a los templos aztecas de Tenochtitlán como mezquitas.⁴ Podríamos pasar por alto la imagen e interpretar su uso sencillamente como una forma de demarcación de lo extraño, como la traducción de una distancia cultural. O bien podríamos hacer de ella el punto de partida de la compleja relación de Latinoamérica con lo árabe, de su hábito poscolonial de imaginar mediante el Oriente tanto la diferencia como la identidad cultural. Visiones varias de los árabes y del mundo árabe se han fabricado, circulado, apropiado y resistido en las Américas desde la conquista española de 1521.⁵ En este texto exploraré las transformaciones de nuestra concepción de lo árabe desde finales del siglo XIX hasta la actualidad.

¿Qué relaciones existen entre lo que se percibe como árabe en América Latina y lo árabe como realidad cotidiana, sociohistórica y geográfica? En el desfase entre estas dos realidades se sitúan lo que podríamos llamar *los orientalismos latinoamericanos*. Dada la complejidad multidimensional de su construcción, me limitaré a sólo algunas de las dinámicas que articulan el imaginario mesoamericano de lo árabe y nuestra relación con él. El texto se estructura a partir de tres procesos que se encuentran y se entrelazan en la génesis de los discursos sobre lo árabe en México, Honduras y, quizás más ampliamente, en Latinoamérica. Señalo una serie de momentos coloniales y poscoloniales como mediadores de los orientalismos mexicanos y centroamericanos; en particular, las representaciones producidas por dos presencias hegemónicas consecutivas: España y los Estados Unidos.

En primer lugar, intentaré reconstruir algunas de las historias que enlazan a México/Centroamérica con Oriente Medio. Tales antecedentes han dado lugar a prácticas cotidianas de distinción por medio de las cuales algunas poblaciones mesoamericanas establecen continuidades genealógicas y culturales con la historia árabe de España. La producción de dichas continuidades les permite situarse como herederos del antiguo poder colonial, legitimando su lugar en el paisaje social contemporáneo. Dichas prácticas discursivas estructuran campos sociales, haciendo deseables o indeseables determinadas elecciones de cónyuge, por ejemplo, e incluso preferencias en la política exterior.

⁴ La capital del Imperio azteca, Tenochtitlán, fue conquistada en 1525 por una alianza coordinada por los españoles. La capital colonial de Nueva España, la Ciudad de México, se construyó sobre las «mezquitas» y los palacios arrasados de Tenochtitlán.

⁵ Sobre la presencia árabe anterior al siglo XIX, véase Zidane Zeraoui y Roberto Marín Guzmán, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*, Austin (Tex.): México: Augustine Press/Instituto Tecnológico de Monterrey, 2003.

En segundo lugar, me ocuparé de las migraciones mashrequíes⁶ de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. De los campos transnacionales que éstas establecieron y de las colaboraciones, consumos y resistencias que sus proyectos han suscitado en los contextos locales.

Por último, analizaré el orientalismo como fenómeno mediático y de consumo, de pronto convertido en espacio de resistencia por la juventud *mestiza* latinoamericana. La repetida representación mediática de un «Oriente bajo ocupación» ha despertado movimientos de solidaridad tercermundista entre algunos estudiantes de clases medias-bajas urbanas en México. El mismo conjunto de imágenes invoca fantasías eróticas que sirven como herramientas de liberación a una tercera generación de jóvenes feministas. Dichas representaciones son también fuente de metáforas fácilmente apropiadas para articular descontento en contra de los migrantes mashrequíes en tanto élites políticas y económicas. Finalmente, me ocuparé del fenómeno de la conversión al islam, interpretándolo como un proceso de movilidad de clase; como espacio de resistencia, no ya al neoimperialismo o al patriarcado, sino a una formación de clase aún hoy estructurada por subordinaciones generadas a través del encuentro colonial.

Genealogías teóricas: cultura popular, opinión pública y práctica cotidiana

La cuestión de cómo definir y estudiar la cultura en el contexto de la modernidad plantea importantes retos a la antropología. La creciente movilidad de las formas culturales y sus constantes procesos de mestizaje e hibridación, el surgimiento de industrias culturales masivas y la proliferación de nuevas tecnologías que invitan a una experiencia del mundo cada vez más mediaticizada ofrecen a la mirada del espectador una explosión de formas culturales.⁷

⁶ *Mashreq* es la palabra árabe que designa la región del este del Mediterráneo, también conocida como *Oriente Próximo* o *Levante* y que corresponde a los modernos Estados nacionales de Siria, el Líbano e Israel/Territorios Palestinos.

⁷ En cuanto a la movilidad de las formas culturales, véanse los artículos de Arjun Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», *Public Culture* 2, núm. 2, 1990, págs. 1-24; y Arjun Appadurai, «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology», en Richard Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, 1991. Acerca de la hibridación véanse Homi Bhabha y Ulf Hannerz que, desde la antropología de la globalización, han tratado muchas de estas transformaciones: Homi Bhabha, «Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition», en Frantz Fanon (ed.), *Black Skin, White Masks*, Londres: Pluto Press, 1985; Ulf Hannerz, «Notes on the Global Ecumene», *Public Culture*, vol. 1, núm. 2, primavera de 1989, págs. 66-75. Sobre la industria de los medios, su impacto en la cultura popular y sus vínculos con proyectos de Estado, véase la producción reciente de Lila Abu-Lughod y Stuart Hall.

Al calor de estas transformaciones y de la desintegración del campo tradicional de la antropología, han surgido nuevas especialidades, como los estudios culturales y los estudios de los medios. Éstas celebran, en lugar de resentir o lamentar, el papel central que han adquirido la producción y el consumo masivo de formas culturales.⁸ Siguiendo la pauta de marxistas culturales como Raymond Williams y Stuart Hall, dichas corrientes han señalado que el consumo constituye un proceso activo y la cultura popular un espacio privilegiado de resistencia:

La transformación es la clave en el largo y dilatado proceso de la «moralización» de las clases trabajadoras, la «desmoralización» de los pobres y la «reeducación» del pueblo. La cultura popular no consiste, en un sentido *puro*, en las tradiciones populares de resistencia a estos procesos, ni en las formas que se superponen a ellas. Es el terreno sobre el cual se producen dichas transformaciones.⁹

Las transformaciones sociales y académicas de las últimas tres décadas han incitado al estudio de las prácticas culturales de la clase media, sector vulnerablemente próspero de las clases trabajadoras que durante mucho tiempo había permanecido invisible a los ojos de la antropología.¹⁰

A lo largo de estos años se han intensificado tanto la mercantilización de la cultura y los productos culturales como su politización. Un auge sin precedentes de debates y foros a escala regional, nacional, transnacional y global ha llevado a la *sociedad civil* y su opinión pública al centro de las narrativas cotidianas.

Como categorías de análisis, la *opinión pública* y las *políticas estatales* han constituido históricamente el dominio de los politólogos, así como de una rica tradición académica establecida en torno a la *esfera pública*.¹¹ Sin embargo, la producción académica feminista y más recientemente el análisis de los nuevos medios de comunicación en Oriente Medio han complicado el concepto de *lo público*.

⁸ Para un estudio de las consecuencias metodológicas de las transformaciones teóricas de la disciplina antropológica, véase Renato Rosaldo, *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston (Mass.): Beacon Press, 1989. Akhil Gupta y James Ferguson han propuesto interesantes reflexiones sobre la práctica de la antropología y el nexo teórico-práctico en la disciplina: Akhil Gupta y James Ferguson, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1997; Akhil Gupta y James Ferguson, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, (N. C.): Duke University Press, 1997.

⁹ Stuart Hall, «Notes on Deconstructing "the Popular"», en R. Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres: Routledge Kegan and Paul, 1981, pág. 228.

¹⁰ Pese a brillantes excepciones, como el análisis de las prácticas de distinción llevado a cabo por Bourdieu (Pierre Bourdieu, *La distinción: critique sociale du jugement*, Le Sens Commun, París: Éditions de Minuit, 1979).

¹¹ El referente clásico a este respecto es Habermas.

Estos autores señalan el papel fundamental que ha jugado la especificidad de ciertos factores locales en su surgimiento y las dimensiones ideológicas que subyacen a las diferentes posibilidades de delimitación entre lo público y lo privado. También han sugerido la posibilidad de concebir no una esfera pública sino múltiples, en relaciones jerárquicas unas con otras.¹²

Lynch, por ejemplo, ha destacado el surgimiento de una nueva esfera pública árabe a partir de fenómenos mediáticos como al-Yazira. Propone que en un contexto regional marcado por la constante supervisión de los medios de comunicación nacionales por parte de Estados autoritarios, al-Yazira ha asumido un papel decisivo en la institución de una serie de espacios para el debate público: una nueva esfera pública mediática.¹³

La antropología ha absorbido buena parte del vocabulario y las estrategias analíticas de las nuevas corrientes académicas. Es importante aprovechar la fecundidad de estas categorías conceptuales, reconociendo a la vez que en tanto artefactos discursivos producto de la coyuntura neoliberal tienen nuestras construcciones analíticas de ambivalencias y valoraciones particulares.¹⁴ La nación, el Estado y los múltiples flujos transnacionales que constantemente los erosionan también se encuentran bajo el escrutinio de la mirada antropológica. Pero ¿qué hay del compromiso de la antropología con la etnografía; con la elaboración de descripciones y análisis basados en la observación y la participación en la vida cotidiana? En este texto intentaré entretener ambos proyectos. Pero antes volvamos a la idea del orientalismo.

De orientalismos

Para entender el orientalismo como fenómeno latinoamericano, hay que mirar de cerca la articulación inicial de Edward Said y la posterior reformulación del concepto por parte de críticos y admiradores. Said propone, siguiendo

¹² Para revisiones de la visión de Habermas véanse el volumen editado por Craig J. Calhoun y la obra de Marc Lynch: Craig J. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Studies in Contemporary German Social Thought, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992; Marc Lynch, *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-Jazeera, and Middle East Politics Today*, Nueva York: Columbia University Press, 2006. En especial y sobre el tema de las esferas públicas múltiples el trabajo de Nancy Frasier.

¹³ Marc Lynch, *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-Jazeera, and Middle East Politics Today*, cit.

¹⁴ John L. Comaroff y Jean Comaroff proponen un excelente análisis sobre el tema además de referencias adicionales: John L. Comaroff y Jean Comaroff, «Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming», *Public Culture*, vol. 12, núm. 2, 2000, págs. 291-343.

a Foucault, que el orientalismo constituye un régimen de saber-poder, un discurso representativo y constitutivo de relaciones de poder. El orientalismo es un discurso históricamente específico, un discurso europeo sobre una región del mundo: Oriente. Este discurso, este intento de conocer al otro, de representar y aprehender lo oriental constituye en sí mismo una intervención. Pero, como señala Said, opera asociado a otras intervenciones de Europa en la región. El *conocimiento* europeo acerca de Oriente se desarrolló en paralelo a su penetración económica y política en la zona. De hecho, eran con frecuencia los mismos personajes que viajaban por la zona en misiones militares o consulares quienes recopilaban textos e ingeniaban traducciones.¹⁵

En su reseña del libro *Orientalismo*, Clifford ofrece un resumen de las ficciones construidas por el orientalismo europeo del siglo XIX. El trabajo de Said, nos dice, «logra al menos aislar y desacreditar todo un abanico de estereotipos orientales: el Este eterno e inmutable, el árabe sexualmente insaciable, lo exótico *femenino*, el bullicioso mercado, el corrupto despotismo, la religiosidad mística».¹⁶ Estereotipos de finales del siglo XIX y principios del XX que parecen benignos en contraste con sus permutaciones de finales del siglo XX.

¿En qué sentido podemos hablar de un orientalismo mexicano o centroamericano? ¿Cuáles son las relaciones epistemológicas y ontológicas de nuestra región con Oriente? ¿Cuáles son los espacios y las fuentes locales de las representaciones de lo oriental? ¿Cuál es el papel del Estado poscolonial y de las políticas públicas en la producción de lo oriental? ¿Qué clase de vínculos políticos y económicos existen entre la región y Oriente; y entre la región y regiones productoras de representaciones aquí consumidas? ¿Produce la región textos expertos y populares sobre Oriente, o son las poblaciones latinoamericanas en general consumidoras de un conocimiento académico y de unas formas mediáticas producidas bajo la hegemonía de los Estados Unidos? ¿Qué formas de resistencia permite esta subalternización? ¿Son México y Centroamérica parte de Occidente? ¿Y si no lo son, o no del todo, cómo se sitúan en relación a una dinámica global definida por la dicotomía Este-Oeste? ¿Cómo habitan y hacen uso de los orientalismos sujetos situados de distintas maneras en el contexto de Mesoamérica —sujetos que ocupan posiciones de clase contrastantes, sujetos marcados o no por determinados discursos racializadores, sujetos construidos y vigilados de diferentes maneras por particulares regímenes de género—? Intentaré responder a estas preguntas explorando tres procesos interrelacionados que estructuran la relación de esta región con Oriente.

¹⁵ Por ejemplo, el mismo Galland y después el genial sir Richard Burton.

¹⁶ James Clifford, «Review of Orientalism», *History and Theory*, núm. 19, 1980, pág. 207.

El nexa con España: «Somos árabes», la herencia ambivalente de un al-Ándalus reconquistado

Un conjunto fundacional de discursos y prácticas en torno a lo árabe deriva de la experiencia colonial común de la región, por medio de la cual heredamos la ambivalencia de España, simultáneamente colonizadora y colonizada por lo árabe. Durante y después del proceso de reconquista, en el contexto de una sociedad conformada por muchos siglos de hegemonía andalusí, los cristianos de España constituyeron en el *otro* al árabe. De manera que tanto la definición moderna temprana de *lo español* como la contemporánea, fundan categorías profundamente fracturadas, al estilo de la negritud propuesta por Fanon.¹⁷ Al coincidir la circulación de orientalismos imaginados en el centro y norte de Europa a partir del siglo XVIII con el ocaso del Imperio español, la situación se complicó aún más.

Estos discursos entran en contradicción a su vez con las ideologías nacionales poscoloniales. Éstas resultan también ambivalentes en sus intentos por establecer una distancia respecto a lo español, al tiempo que reproducen criterios de inclusión, movilidad y modernidad ibero-céntricos. Existe un curioso paralelismo entre las estrategias de apropiación de al-Ándalus y la ideología nacional mexicana. Ésta reivindica el pasado indígena como fuente de gloria para la nación y marcador fundacional de su singularidad, al tiempo que excluye a las sociedades indígenas vivas, a las que considera irreconciliables con el proyecto liberal occidental de *la nación*. Así, el pasado árabe constituye una herencia gloriosa, lo que se manifiesta en la celebración de los artefactos culturales de al-Ándalus: su arquitectura, literatura, léxico, tolerancia. El árabe benigno, incluso glorioso, se asocia a la riqueza léxica cosechada de su lenguaje, a la Alhambra, a la mezquita de Córdoba y, especialmente en la última década o dos, al fenómeno andalusí de la convivencia: la coexistencia pacífica de diversas confesiones y tradiciones.¹⁸ En cambio, lo árabe viviente constituye por definición, una alteridad radical.

A pesar de la celebración del *mestizaje* en la cultura popular y la práctica cotidiana, la construcción genealógica y las manifestaciones de afiliación que miran hacia la Península Ibérica, tales como las reivindicaciones de antepasa-

¹⁷ Véase Homi Jehangir Bhabha, art. cit.

¹⁸ Véanse María Rosa Menocal *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*, The Middle Ages Series, Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 1987; y María Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, 1.ª ed., Boston (Mass.): Little Brown & Co., 2002.

dos españoles o de una proximidad cultural con España, sirven para señalar una distinción de clase. Tales afirmaciones se usan para reclamar un estatus de élite o, al menos, de clase media, así como para manifestar una general proximidad con lo que se define como la *civilización* (europea). Una paradoja en estos tiempos de «choque de civilizaciones», tal proximidad se expresa con frecuencia a través del reconocimiento de una continuidad con los lazos históricos entre España y el mundo árabe o, más bien, con el pasado glorioso español, su pasado árabe.

La construcción cotidiana de continuidades raciales y civilizatorias por parte de élites criollas y mestizas se manifiesta de manera estructural y/o discursiva en una serie de prácticas asociadas de manera general al «gusto». Se hacen visibles en la elección de determinados cónyuges o al menos en la narración de la pareja y sus genealogías como *españoles*; o bien, en un gusto general por lo árabe, imaginado como una consecuencia natural de la posesión de *sangre* árabe.¹⁹ La afinidad estética con lo árabe, un marcador útil en la búsqueda de continuidades con el poder colonizador, a menudo toma formas románticas que recuerdan más al orientalismo francés del siglo XIX que a fenómenos andalusíes. Entre ellas, la figura de la odalisca, por ejemplo.

El consumo orientalista de las clases medias suele centrarse en la literatura, los espectáculos y la comida. Los migrantes contemporáneos cumplen un importante papel como proveedores y, especialmente en el caso de los migrantes temporales musulmanes, la tarea de autenticadores; mientras que la población no migrante se relaciona con ellos como consumidores. El creciente consumo de comida, danza y parafernalia en la última década vincula a diversos especialistas migrantes con la población local en la búsqueda de un Oriente erotizado. La danza del vientre se presenta en un número siempre en aumento de locales, entre ellos clubes sociales y restaurantes. El restaurante del Club Hondureño Árabe de San Pedro Sula, Honduras, y, en Guadalajara, el Restaurante El Libanés anuncian el espectáculo del baile de los siete velos como deleite de sobremesa distintivo de su establecimiento. En México D. F., el Restaurante Adonis ofrece espectáculos similares. Y es aquí donde destaca la ambivalencia. Pues tal como el indio bueno es el indio muerto, que permite a la nación mexicana *mestiza* apropiarse de las pirámides y de la precocidad matemática del pasado glorioso, el buen árabe, nuestro ancestro el árabe, es el árabe del pasado. El árabe de hoy, en su alteridad radical, constituye como veremos una presencia vagamente amenazante.

¹⁹ Los inmigrantes mashreqíes comparten esta preferencia por los cónyuges *españoles*.

La trata de blancas: el siniestro negocio de la esclavitud sexual²⁰

La producción de lo árabe como lo *otro* bebe en Latinoamérica de diversas fuentes. Algunas, mediáticas y más recientes, se presentarán más adelante. Lo árabe como amenaza presenta por lo mismo varias caras, pero entre las imágenes más recurrentes se encuentran aquellas que relacionan lo árabe con el erotismo y otras amenazas morales. Estos discursos se presentan en una determinada clave de género; el árabe amenazante suele imaginarse en masculino, y de ello podemos hallar un ejemplo característico en las narrativas sobre la *trata de blancas*. Si bien el término ha tendido por lo general a desaparecer del discurso público en la segunda mitad del siglo XX, a principios de siglo suscitó suficiente preocupación como para reunir, en convenciones internacionales celebradas en París en 1902 y 1910, a jefes de Estado de varios países. Se elaboró entonces un tratado para la criminalización de estas prácticas que el gobierno de Uruguay, por ejemplo, no suscribiría hasta 1960.²¹

El término ha pervivido en los imaginarios populares latinoamericanos y se puede encontrar en titulares de periódicos argentinos, en los textos anónimos y populares de *Wikipedia* y en varios videoclips periodísticos de *YouTube* que denuncian la prostitución de jóvenes chilenas en Japón.²² Incluso, como veremos, en ciertos consejos y advertencias de madres a hijas adolescentes en México. La etiqueta se utiliza en la mayoría de estos contextos para suscitar indignación hacia formas actuales del *tráfico de personas*, un eufemismo acuñado por las Naciones Unidas para referirse al embaucamiento o la coacción, principalmente de mujeres, hacia condiciones de prostitución similares al trabajo esclavo.

²⁰ «La trata de blancas: el siniestro negocio de la esclavitud sexual» [en línea], *La Nación*, 6 de enero de 2008, <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=976393> (consultado el 7 de noviembre de 2008).

²¹ El tratado se puede consultar en la página de la Presidencia de Uruguay, <<http://www.presidencia.gub.uy>> (consultado en noviembre de 2008).

²² *YouTube* [en línea], <http://www.youtube.com/watch?v=BKj_KV3nEhY>, (consultado el 14 de diciembre de 2008). Al realizar una búsqueda en Internet por *trata de blancas*, la red nos dirige hacia un artículo titulado «Trata de personas», en cuya sección de terminología encontramos que «dicha actividad es también conocida como *trata de blancas* debido a que la práctica se origina en un período de esclavitud donde la *trata de negros/as* era una situación aceptada por la población y por el Estado; en cambio, para esa era, la esclavitud de mujeres de raza blanca era un delito. Eran trasladadas de su lugar de origen para ser posteriormente explotadas como prostitutas o concubinas. En la actualidad, el término sirve para denominar cualquier tipo de trata de personas sin importar la edad, género o raza debido a que el término *trata de blancas* se originó por distinción racial y por ser un delito, puesto que en aquel entonces la trata de personas de raza negra estaba permitida e incluso era parte de los ingresos del Estado. En la actualidad esta denominación se considera errónea o simplemente anacrónica» (*Wikipedia*, «Trata de personas» [en línea], <http://es.wikipedia.org/wiki/Trata_de_personas>, consultado en noviembre de 2008).

Tal y como señala el artículo dedicado al tema en *Wikipedia* (en español), la dimensión escandalosa de la trata de *blancas* sólo puede entenderse como producto de un contexto histórico en que el tráfico de mujeres morenas y negras era un negocio legal. Las narrativas sobre el peligro sexual entre las mujeres de las élites *criollas* de México ofrecen una interpretación alternativa. Educadas en prestigiosas escuelas privadas e internados durante su adolescencia en la década de 1960, a muchas se les advirtió de los depredatorios hábitos sexuales de los árabes y los riesgos de ser secuestradas por ellos:

Los árabes son terribles. Era peligrosísimo, los árabes que raptaban muchachas para venderlas. Todo el mundo te lo advertía cuando te ibas a Europa, era un fenómeno muy conocido. Mira, la prima de las Rodríguez era una muchacha guapisísima, alta, muy blanca, con un pelo precioso. Estaba en París, un día salió a pasear y desapareció. Nunca volvieron a saber de ella; todos dijeron que la habían raptado para la trata de blancas. «La habrán vendido al harén de algún sultán árabe», el caso es que desapareció, y así pasaba con muchas muchachas, las más bonitas, ¿que no ves que les gustan blanquitas?²³

Las nuevas generaciones de adolescentes mexicanas aún reciben este tipo de advertencias, pero la amenaza árabe se actualiza, cobrando la forma de un migrante de clase obrera: es la figura parisina del *dragueur*, una especie de vago (generalmente un árabe) sexualmente insaciable que sigue a las mujeres jóvenes haciéndoles insistentes e intensas propuestas indecorosas. El contraste racial ya no reside en estas narrativas en la ilicitud del tráfico de diferentes *razas* humanas, sino en la apetencia de los hombres árabes de esclavas sexuales blancas.

Las migraciones mashrequíes, 1878-2008

Una segunda serie de representaciones y discursos sobre *lo árabe* se ha ido constituyendo en torno al siglo y medio de migraciones desde Oriente Próximo hacia las Américas. La mayor parte de estos migrantes proceden del Mashreq, pero también, aunque en menor número, de otros lugares del mundo araboislámico como Marruecos, Argelia, Egipto, Turquía, Irán y Arabia Saudí. Lo árabe, ya doblemente ambivalente, se complica aún más; sus desarrollos subsecuentes invitan a un análisis sobre los ejes de raza y clase. La presencia

²³ Entrevista con T. M. C.

migrante, sus hábitos, sus cuerpos, sus benefactores coloniales y poscoloniales y, de manera crucial, sus trayectorias económicas han dotado a lo árabe de nuevas dimensiones en el imaginario popular. Aunque buena parte de los estudiosos definen a esta población como un *grupo étnico*, propondré que su estatus étnico lo producen una serie de taxonomías y prácticas de inclusión y exclusión, administrativas e intelectuales, producidas dentro de paradigmas académicos enmarcados por fronteras y proyectos nacionales. Al suspender el imperativo nacional, aparecen otros discursos que sugieren que ciertas categorías étnicas pueden ser interpretadas como categorías de clase: «Los árabes cuando llegan son turcos, cuando tienen su tiendita son árabes y cuando son élites son libaneses».

Regular la migración: las intervenciones estatales

Desde los inicios del proceso migratorio en el último tercio del siglo XIX ha habido diferentes tipos de migrantes, y algunos eran considerados más deseables por estadistas y medios de comunicación. El discurso que regulaba este proceso de clasificación aún lo que hoy consideramos sistemas de subalternización distintos. Las categorías de raza y de clase se encontraban tan profundamente entrelazadas que, al tratar de distinguirlas según los hábitos de pensamiento actuales, se tiene la sensación de estar violando lo que en el siglo XIX constituía un solo campo semántico. Por este motivo, hace ya un tiempo que Stuart Hall propuso investigar la articulación de clase y raza.²⁴ Susan Thorne ha mostrado sus derivaciones en la Gran Bretaña del siglo XIX; en particular, el cómo las tensiones entre diferentes proyectos misioneros y facciones parlamentarias derivaron en la equiparación de los *pobres* locales con los *salvajes* trasatlánticos.²⁵ El discurso temprano sobre los migrantes árabes en Mesoamérica refleja la intersección de concepciones posespañolas de lo árabe con la naciente hegemonía de un nuevo y diferente discurso euroamericano sobre la raza.

La raza, la clase y la nacionalidad se entremezclan en complejas combinaciones y deslices que impregnan la correspondencia oficial entre funcionarios de Honduras, México, los Estados Unidos y Francia, así como los medios de

²⁴ Stuart Hall, art. cit.

²⁵ Susan Thorne, «The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable»: Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain, en Frederick Cooper y Ann Laura Stoler, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1997, págs. 238-262.

comunicación y los debates populares sobre la migración. En diciembre de 1906, por ejemplo, el diario *San Antonio Express* observaba que «si bien México necesita de inmigrantes, no está más dispuesto a recibir a las clases problemáticas que los Estados Unidos». ²⁶ La naturaleza de dichas *clases* sería definida de forma mucho más clara a lo largo de las dos décadas subsiguientes. En 1926, el gobierno de México aprobó rigurosas leyes que impedían la inmigración de «razas semíticas»: es decir, de mashrequíes —fueran cristianos, musulmanes o judíos—, así como de ciudadanos procedentes de Turquía, Siria y algunos países de Europa del Este. Los cónsules franceses en México interpretaban la lógica de esta exclusión para las autoridades mandatarias en Beirut de la siguiente manera:

Si el departamento me permite una vez más expresarme con franqueza, le revelaré, por si aún no lo supiera, que nuestros protegidos son bastante mal vistos en el extranjero, tanto en Haití, México y Trinidad como en Venezuela, Costa Rica, etc. De hecho, son considerados, al igual que los chinos y los japoneses, un elemento difícilmente asimilable.

Generalmente muy frugales, analfabetos e indocumentados a la salida de su país de origen, deben a sus orígenes *semíticos* su astucia para el comercio y el amor por la ganancia. La mayoría son comerciantes, vendedores ambulantes incluso. Viven con poco y tienden a tesaurizar; en fin, cuando se muestran generosos es para llevar un negocio a buen término o bien porque pretenden atenuar la hostilidad de la gente entre la que viven.

No obstante, se debe reconocer que su sentido de familia se encuentra bastante desarrollado; después de la guerra, los notables sirios de Costa Rica enviaron ciertas sumas de dinero a los desafortunados de sus familiares que se habían quedado en el Líbano. ²⁷

Tales descripciones de los migrantes como *semitas* probablemente nos dicen tanto de las tradiciones antisemitas europeas como de las prácticas de los migrantes en América. Podríamos también plantear que, al menos en determinados momentos, su orientalización y racialización estuvieron asociadas a una pobreza visible. Aquellas poblaciones migrantes prósperas que lograban presentarse como europeas o blancas en lugar de como semíticas podían evitar la exclusión. Nótese las valoraciones morales acerca de los semitas: son avariciosos pero muestran un compensatorio altruismo hacia sus familiares.

²⁶ Theresa Alfaró-Velcamp, *So Far from Allah, so Close to Mexico: Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2007, pág. 36.

²⁷ Archivo AMAE, sección 132, pág. 54-a.

A medida que el mundo se sumía en la Gran Depresión, aumentaba el rechazo manifestado por otros comerciantes y competidores hacia los migrantes mashrequíes. Las restrictivas leyes de inmigración aprobadas desde finales de la década de 1920, que se suelen interpretar como una capitulación o imitación de las restricciones de inmigración estadounidenses de 1921, tienen también una explicación local. Los comerciantes franceses de México llevaban un tiempo protestando por la competencia siria y, hacia finales de la década de 1920, los gobiernos nacionales de México, Centroamérica y el Caribe verían organizarse y protestar a coaliciones de pequeños comerciantes y grupos de presión que acusaban a los mashrequíes de practicar la «competencia desleal» y el «contrabando». ²⁸

Si las legislaciones prescribían en general la exclusión de determinadas categorías raciales y nacionales, como en el caso de las leyes contra la inmigración en Guatemala, Honduras, Colombia o Haití, algunas de sus manifestaciones concretas resultan verdaderamente fascinantes. La evolución de las leyes restrictivas de todos estos países evidencia hasta qué punto era el ámbito económico el eje de los procesos de exclusión nacional y racial. Si desde los primeros momentos vemos instituirse la obligatoriedad, para las personas de ciertas categorías, de portar un monto mínimo de capital para poder franquear los puestos de control, posteriormente se permitió el desembarco sólo de los pasajeros de primera y segunda clase. Finalmente, se dejó descender sólo a los de primera clase. ²⁹

Por supuesto, las restricciones se podían sortear apelando a diversas formas de mediación pues, una vez aprobadas, las leyes podían aplicarse con mayor o menor rigor dependiendo de las circunstancias. Un cónsul estacionado en Costa Rica refiere, por ejemplo: «Se me informa sobre la existencia de un decreto, una ley según algunos, pero sin duda algo caído en desuso, que opone ciertas trabas a la entrada de sirios, turcos, húngaros, etc. en Costa Rica. Esto permite a algunos funcionarios de los puertos aprovechar la ocasión para engrosar a discreción sus salarios». ³⁰

A Wadih Abulhosen, un hombre druso que llegó al puerto mexicano de Veracruz en 1928, le fue inicialmente denegado el acceso:

²⁸ Acusaciones similares se esgrimieron contra los mashrequíes en África (Winder R. Bayley, «The Lebanese in West Africa», en L. A. Fallers (ed.), *Immigrants and Associations*, La Haya: Mouton, 1967).

²⁹ El Archivo AMAE recoge numerosos ejemplos de leyes de inmigración de países de todos los rincones de las Américas puesto que las restricciones aplicadas a súbditos del Mandato se comunicaban a las correspondientes autoridades y, a menudo, se acompañaban de peticiones que solicitaban protección o la aplicación de excepciones.

³⁰ AMAE, vol. 132, pág. 55.

Al que pagaba bien lo pasaban sin problemas. Cuando la familia no estaba ahí para ayudar, el médico declaraba que el pasajero tenía tracoma en los ojos; eran mentiras, porque el que pagaba estaba sano y el que no, no. Yo vine a México en el año de 1928, llegué por el puerto de Veracruz. Yo traía un certificado médico del Líbano en el que decía que yo no tenía ninguna enfermedad, especialmente en los ojos. Mi papá y mi hermano tenían que estar a las 12 del día en el barco para hablar en español con el doctor, pero llegaron una hora tarde y el médico me había rechazado [...]. Me tuve que regresar. Estuve un mes en Marsella con unos familiares pero después me fui al Líbano. En 1934, viajé a Nueva York. Estuve ahí con la familia Aboumrad, eran muy amigos de mi papá. Don Amin mandó por mí al barco, pusieron una fianza en el Consulado de México en Nueva York y me mandaron por tren.³¹

Muchos eran los recursos que movilizaban para esquivar las restricciones; la entrada la posibilitaban la mediación de patronos y familiares a ambos lados del Atlántico, el tiempo, la geografía y el dinero.

Los chistes, el humor popular como vector de tipos sociales: el árabe, mercader por naturaleza

En lo que respecta al ámbito humorístico, el inmigrante árabe suele aparecer caracterizado por las preocupaciones cardinales del enriquecimiento y el beneficio:

Chiste #1.

Un padre que le dice a su hijo:

—Andá, Basarut, va a decirle al *vecinos* que nos *breste* el *martillos* para clavar un clavo.

Basarutito va con el vecino y vuelve enseguida.

—*Babá*, dijo el *vecinos* que no nos *buede* *brestar* el *martillos* porque se le gasta.

—¡Agarrado desgraciado! ¡Hay que ver lo *tacaños* que son algunos! Bueno *bues*, anda, sacá el nuestro entonces.

Chiste #2.

Un árabe hablando a su hijo:

—Mirá hijo, este reloj *berteneció* a mi tatarabuelo, de mi tatarabuelo pasó a mi bisabuelo, de mi bisabuelo a mi abuelo, de mi abuelo a mi *badre*, de mi *badre* a mí y ahora quiero que *base* a ti... Te lo vendo *baratos*.

³¹ Martha Díaz de Kuri y Lourdes Machuf, *De Líbano a México: crónica de un pueblo emigrante*, México: Gráfica, Creatividad y Diseño, 1995, pág. 66.

Chiste #3.

Un árabe va al periódico a poner un anuncio por la muerte de su esposa. Llega y le dice a la secretaria:

—Quisiera un anuncio de defunción *baratos*.

—OK, ¿cuál es?

—«Murió Afife».

Sorprendida, la secretaria le dice:

—Señor, ¿cómo va a poner sólo «Murió Afife»? Mire, la tarifa es igual por dos o por diez palabras.

El árabe responde:

—¡Ah! ¡Qué bien! Entonces *bóngame*: «Murió Afife, vendo suburban roja *baratas*».

En esta mínima muestra se define a los personajes por su papel en la familia, marco social fácilmente reconocible para un público latinoamericano. El efecto cómico reside en la violación por parte del migrante del trato afectivo que prescriben esas mismas relaciones de parentesco, como el vínculo entre padre e hijo o entre esposos. Los chistes se cuentan en un dialecto del español propio de la zona norte de Honduras y el Caribe y recalcan las dificultades de la generación mayor de migrantes con la fonética y las normas gramaticales del idioma. Asimismo, Afife es un nombre frecuente entre las mujeres, pero Basarut es un nombre inventado que imita, desde oídos locales, el idioma árabe.

Árabes latinoamericanos en el momento neoliberal, 1980-2008

En el momento neoliberal de finales del siglo xx, los árabes latinoamericanos adquirieron una visibilidad sin precedentes. Las reformas estructurales que desmantelaron en toda Latinoamérica muchas de las funciones redistributivas del Estado resultaron en una creciente polarización económica de la sociedad y en la privatización de muchas industrias estatales. El proceso afectó tanto a la población migrante como a las demás, desplazando a muchos hacia condiciones de precariedad al tiempo que se posibilitaban espectaculares acumulaciones de riqueza. La fortuna Slim, en su actual extravagancia, es en parte fruto de las reformas neoliberales del México de la década de 1980. Fue entonces cuando la privatización de la empresa nacional de telecomunicaciones TELMEX permitió su compra por parte de Carlos Slim. Slim era ya una figura notable de la comunidad migrante mashreqí: por la vía matrimonial había unido el capital político de su linaje con la fortuna de una rica heredera. Pero

fueron su brillante administración y la consiguiente expansión de TELMEX las que sentaron las bases de una floreciente fortuna de envergadura mundial.

El proceso de *glamourización* de las identidades mashrequíes en los medios de comunicación ha ocurrido de manera paralela a la creación de nuevas instituciones marcadas como espacios *étnicos* y en un ambiente de celebración de lo árabe en general. La producción de lo árabe como élite en los medios de comunicación se debe en parte a la propiedad mashrequí de los mismos. Esta realidad resulta especialmente marcada en Honduras, donde descendientes de estos migrantes concentran prácticamente la totalidad de las agencias y emisoras de prensa, radio y televisión. En México, se ha producido una transición desde las representaciones de lo árabe en la edad dorada del cine nacional —cuando el país exportaba productos cinematográficos hacia toda Latinoamérica— hacia los imaginarios híbridos que circulan a lo largo de la era posterior al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), del que trataremos más adelante.

Hoy en día, los nuevos mercados panlatinos, que incluyen a los migrantes latinoamericanos de los Estados Unidos, se nutren de la sinergia generada por el consumo mexicano de los medios de los Estados Unidos, la producción nacional y proyectos de coproducción financiados con capital estadounidense. Las representaciones mediáticas de las glamorosas vidas mashrequíes que resultan de estas colaboraciones reproducen roles de género predeciblemente occidentales y burgueses. Las mujeres son exhibidas como ejemplares de elegancia o belleza exótica, mientras que el *sex-appeal* mediático de los hombres se manifiesta en representaciones de su éxito financiero global y en el goce de cuanto se puede adquirir con el dinero: la sofisticación de la última moda en vestuario, tecnología, etc. Tales representaciones vinculan una vez más lo árabe, y más concretamente a la población mashrequí, al *glamour* y la riqueza, abriendo así nuevas vías para la movilidad y la participación en espacios de élite, desde los clubes de campo hasta la esfera de la política nacional.

Mashrequíes: libaneses en México y árabes en Honduras

La *valorización de lo árabe* que los propios migrantes realizan varía considerablemente entre Estados nacionales, presentando contrastes interesantes entre México y Honduras, por ejemplo. En México, la reivindicación de la identidad árabe está estructurada por la intersección de confesión religiosa y afiliación política. Muchos hablantes de árabe de tradición maronita y ju-

día defienden que ellos no son árabes, que lo árabe les fue impuesto por la conquista araboislámica y que por definición su *verdadera* identidad reside fuera de ese campo. El argumento toma dos formas. La primera es la identificación, vía salto cronológico, del Líbano con los antiguos fenicios. La otra reconoce la diversidad en el seno de la nación y propone la condición de refugiados políticos como denominador común de las diferentes confesiones religiosas presentes entre los ciudadanos del Líbano. Todas ellas habrían buscado, en la relativa seguridad de las montañas en torno al monte Líbano, un refugio en su huida de la hegemonía musulmana.

Ambas versiones presentan una dimensión lingüística: algunos sostienen que en la región no se habló la lengua árabe sino hasta el siglo XVI; otros, que el árabe libanés incorpora términos tan característicamente *fenicios* y sirios que debería considerarse un descendiente lingüístico del idioma fenicio y no una variante del árabe. Poblaciones de otras confesiones, en cambio, sobre todo drusos y griegos ortodoxos, sí suelen definirse como árabes: «Hablo árabe, como comida árabe y bailo música árabe: soy árabe, ¿no?!».

La etiqueta hegemónica para designar a los mashrequíes de México es la de *libaneses*, pese a que un gran número de migrantes no lo son. Para empezar, la mayoría de los migrantes históricos no eran libaneses, en el sentido de no haber sido nunca producidos como sujetos libaneses por un Estado nacional ya que no existió ninguno hasta 1947. A su llegada, los migrantes tempranos referían proceder de determinados enclaves urbanos y rurales del Mashreq. Aquellos que nacieron después de la independencia de los modernos Estados-nación venían de Siria, el Líbano y Palestina, por mucho que las instituciones y los proyectos comunitarios contemporáneos de memoria colectiva borren de manera sistemática esa pluralidad de procedencias en beneficio de la libanesa.

La situación llega a generar contradicciones verdaderamente cómicas. Así, durante el concurso-espectáculo de belleza de Miss Líbano Migrante, mientras las sonrientes chicas lucían sus encantos sobre el escenario, una voz las presentaba por apellidos y nacionalidades! Llamaba poderosamente la atención el número de concursantes *palestinas* que participaron en 2006, cuando recibí personalmente una invitación a asistir al concurso, que en aquella ocasión se celebraba en el Centro Libanés de México D. F. Otro ejemplo lo constituye el proyecto comunitario en memoria del emigrante libanés, que organiza vía Internet el Centro Libanés. La página del proyecto invita a los descendientes de los migrantes a «honrar a sus antepasados» inscribiéndose y pagando 3000 pesos por grabar los nombres de los migrantes

en un monumento que se erigirá próximamente en el puerto de Veracruz.³² En su base de datos se encuentran migrantes libaneses nacidos en Damasco, Homs e, incluso, Belén.³³

En México, las instituciones de ámbito nacional surgidas del variopinto paisaje institucional que conformaron los migrantes a lo largo del último siglo tienden a englobar las exitosas historias de la familia Slim y similares bajo el denominador común y nacional de libanés. Estas historias se presentan como extensibles a la mayoría (de clase media) de los migrantes y sus descendientes. En los últimos veinte años esto ha contribuido a una caracterización de dicha mayoría en la cultura popular mexicana como ricos y poderosos. Lo cual posibilita nuevas vías de acumulación y movilidad: C., una joven mexicana casada con un hijo de migrantes me confesó que no daba crédito por su suerte pues: «En México ser libanés es sinónimo de riqueza y poder».

En Honduras, lo árabe emerge hacia finales del siglo xx como una identidad celebratoria tanto para palestinos como para libaneses. La población migrante en esta zona es, en su inmensa mayoría, palestina. Hay que destacar que el orgullo por el idioma árabe lo encarna la excepcional institución de la Escuela Trilingüe San Juan Bautista, fundada en 1992 por una maestra palestina en la ciudad hondureña de San Pedro Sula. Cuenta con el apoyo del arzobispo ortodoxo para México, Venezuela, Centroamérica y el Caribe, monseñor Antonio Chedraui. El colegio, donde se enseñan el árabe, el inglés y el español desde el jardín de infancia hasta el nivel de secundaria, se encuentra en la actualidad al cuidado del padre Jorge. El texto de la página de la arquidiócesis nos informa:

Cabe mencionar que el padre Jorge es de origen árabe, está casado con una hondureña de origen libanés y tiene dos hijos. El 16 de abril del año 2000, fue ordenado diácono en la Ciudad de México por parte de su Eminencia, el arzobispo Antonio, y el 11 de marzo del 2001 fue ordenado como sacerdote en la catedral de San Jorge en México D. F.

En la actualidad, el padre Jorge funge como sacerdote párroco de la catedral local y como rector del jardín-escuela e instituto trilingüe San Juan Bautista, el cual es apéndice de la Iglesia. En dicha escuela se imparten clases de inglés, árabe y español; asimismo, la instrucción religiosa está a cargo del padre Jorge. La escuela cuenta con 150 alumnos que son de diferentes orígenes culturales

³² Al actual cambio, el coste es de unos 300 dólares de los Estados Unidos.

³³ Véase su página *Emigrante Libanés*, <<http://www.emigrantelibanes.com>>.

y religiosos, sin embargo, la fe ortodoxa es transmitida sin coacción a todos los alumnos de este centro educativo.³⁴

Las conexiones transnacionales que la Iglesia cultiva se hacen aquí evidentes. Pese a constituir un importante marcador étnico, el árabe ha desaparecido entre la mayoría de las familias migrantes, con la excepción de los recién llegados y de aquellas familias en las que uno de los cónyuges es un migrante reciente. En la medida en que la Iglesia ortodoxa ha sido históricamente una forma del cristianismo oriental, se podría interpretar la participación en su liturgia y espacios sagrados como una práctica étnica. No obstante, la tradición ortodoxa vincula a las poblaciones mashreqües con un mundo espiritual más amplio, dominado por tradiciones culturales rusas y griegas, y constituye así un espacio sorprendentemente cosmopolita.

Orgullo ¿árabe?

Resulta difícil a veces aprehender qué es *lo árabe* en las celebradas etnicidades de la década de 1990 y qué hay de *étnico* en todas ellas. Por ello, sugiero que quizás sea más relevante entenderlas como prácticas discursivas generadoras de afinidades étnicas y raciales que se utilizan para reforzar vínculos de clase. Considérese la siguiente narrativa:³⁵

Inolvidable y emotivo

Marisabel Handal y Gerardo Zablah contraen nupcias en compañía de más de 700 invitados

18.08.08.

San Pedro Sula, Honduras.

Una de las bodas más esperadas por la sociedad sampedrana se celebró el sábado y sus protagonistas fueron Marisabel Handal y Gerardo Zablah. Los padres de los enamorados, Hiam y Nazry Handal y Mireya y José Miguel Zablah, convocaron a más de 700 invitados al enlace de sus hijos [...].

La novia lució un ajuar estilo español que adquirió en una casa de novias de

³⁴ Iglesia católica apostólica ortodoxa de Antioquía, <<http://www.iglesiaortodoxa.org.mx>>. Mi agradecimiento a Buthaina de Salman, profesora de árabe en el colegio y que además ha mostrado conmigo una infinita paciencia como alumna primeriza, por el paseo por las instalaciones del colegio, por las correspondientes presentaciones al personal, por las largas conversaciones y por mi alfabetización en árabe.

³⁵ Tania Flores, «Inolvidable y emotivo» [en línea], *La Prensa*, San Pedro Sula, 18 de agosto de 2008, <<http://www.laprensahn.com/Vivir/Ediciones/2008/08/19/Noticias/Inolvidable-y-emotivo>>.

los Estados Unidos. La creación fue elaborada en encajes, cristales y delicada organza en tono marfil que combinó con joyas de colección familiar. Los padrinos del enlace Zablah Handal fueron Rauss y Soad Handal y Félix y Jeannette Mahomar, quienes se comprometieron a guiar a los recién casados por el camino de la cristiandad y el amor.

Celebración

Después de un año de novios, Gerardo y Marisabel anunciaron con gran júbilo su boda. Todo fue decorado con miles de rosas y flores primaverales.

Tras culminar la ceremonia, los asistentes se trasladaron hasta el complejo del Centro Social Hondureño Árabe, engalanado para la ocasión.

Ahí, después del brindis, vino la fiesta amenizada por la Orquesta Honn's de Guatemala. Los invitados, en su mayoría, viajaron de El Salvador, varias ciudades de Estados Unidos, Guatemala, Nicaragua, México, Palestina y Costa Rica para congratular a los enamorados por su unión. Las familias Zablah Handal no escatimaron detalle alguno para celebrar las nupcias de sus hijos e hicieron derroche de degustaciones durante toda la reunión, que culminó hasta casi las cinco de la madrugada del domingo.

Abundaron islas repletas de mariscos variados, comida árabe, catracha, internacional, mediterránea y asiática que fue acompañada con una selección de vinos y licores importados.

[...] Gerardo y Marisabel viajaron a su luna de miel. Escogieron un crucero por el Caribe que incluye varias islas exóticas como Jamaica.

A su regreso, residirán en la capital de El Salvador, lugar de origen del novio.

Queda claro que en las últimas décadas las *identidades árabes* están siendo redefinidas, con un claro contraste entre la estética y prácticas cotidianas de los árabes de Latinoamérica y los de otros lugares del mundo. ¿En qué sentido son árabes estas poblaciones? ¿Acaso ser un árabe latinoamericano es ser crónicamente transnacional? ¿Se trata de una combinación de la magia del nomadismo y la riqueza?

El *glamour* de la riqueza y los espacios árabes de élite: el Centro Social Hondureño Árabe

Fundado más o menos al tiempo que la Escuela Trilingüe, el Centro Social Hondureño Árabe en el que se celebró la boda recién reseñada se construyó a

principios de la década de 1990.³⁶ Así lo describía recientemente un artículo en Internet:

El Centro Social Hondureño Árabe es el más grande y opulento club de campo de Honduras. Cuenta con canchas de tenis, un centro de *fitness*, un bar de *sushi*, discoteca y otros lujos escasos en este país, de los más pobres del hemisferio. Pero, con todo su *glamour*, el elemento de mayor distinción del club reside, tal y como sugiere su nombre, en su fundación por y para la pequeña y próspera comunidad árabe-hondureña.³⁷

La misma fuente señala que «en torno al 30 % de los 2000 miembros del club no son descendientes de árabes».³⁸ Se trata de una publicación escrita en inglés por un autor estadounidense, basada, eso sí, en entrevistas a migrantes y sus descendientes. Dadas sus similitudes con las narrativas de la prensa hondureña como el recién citado recorte de la sección de sociedad, se puede considerar como ejemplo de la transnacionalización de una narrativa hondureña y de una definición originariamente local del espacio árabe latinoamericano.

Otro artículo publicado recientemente por un periodista independiente en la revista de la corporación petrolera Saudi Aramco reproduce una narrativa similar:

[...] el Centro Social Hondureño Árabe, elegante club de campo que desde los altos de su zona residencial domina la ciudad de San Pedro Sula. Aquí, en una parcela de tierra de seis acres, se juntaron en 1968 ocho árabes hondureños y construyeron una pequeña piscina. Aquello se convertiría con el tiempo en el actual complejo de edificios de un valor calculado en unos 15 millones de dólares estadounidenses. Unas 1600 familias pertenecen al club, como nos informa el industrial local de la zona franca Juan M. Canahuati, presidente del club desde su fundación. Cada una de ellas paga 60 000 lempiras (4000 dólares) de suscripción y una cuota mensual de 1000 lempiras (65 dólares). Las salas del club, llamadas Palestina, Jerusalén y Belén, tienen capacidad para unas 1400 personas. El club también cuenta con pistas de tenis, un gimnasio, una piscina olímpica, un *jacuzzi*, un bar de zumos y tres restaurantes: el Mediterráneo, Las Parrillas Bar & Grill y el Maki Sushi Bar. En el Centro Social Hondureño Árabe

³⁶ Tienen una página web para fines comerciales: Centro Social Hondureño Árabe, <<http://www.clubarabe.com>>.

³⁷ Paul Wachter, 2006; este artículo es una publicación en línea de la Asociación Católica para el Bienestar en Oriente Próximo (Catholic Near East Welfare Association, CNEWA). Se trata de una asociación católica estadounidense en la cual el papa unió asociaciones dispersas tras la Primera Guerra Mundial para atender a «la asistencia humanitaria, la actividad misionera y la promoción de la unidad de la Iglesia» en Oriente Próximo. Para más información histórica y sobre su labor misionera, véase su página web: CNEWA, <<http://www.cnewa.com>>.

³⁸ *Ibidem*.

se pueden degustar platos árabes como *faláfel*, *kibbe* o *babaganush*, o bien especialidades hondureñas como las fajitas o el plato típico hondureño con filete de res, arroz, frijoles, plátano y tortillas.

Recientemente se celebró una fiesta de fin de año que congregó a más de mil personas para disfrutar de los ritmos de la Orquesta Armando Rodríguez y la guatemalteca banda de salsa Banda Brava.³⁹

Además, en el centro se celebran conferencias sobre temas industriales y comerciales, por ejemplo, *Reflexiones ejecutivas y estrategias de competitividad*, organizada en 2005 por el Foro Centroamericano para el Fomento del Textil y la Confección. También es el escenario por excelencia de espectaculares presentaciones de nuevos modelos de trajes de novia, eventos de caridad o de la simple y llana socialización de las élites regionales.

Los árabes de Honduras como magnates mediáticos

Como he mencionado, la producción discursiva de lo árabe como élite en Honduras se debe, al menos en parte, al hecho de que familias descendientes de migrantes árabes son dueñas de la mayoría de las emisoras de radio y televisión así como de la prensa escrita. Desde mediados de la década de 1990, el Club Árabe se ha convertido en el centro de gravedad de la vida social de la juventud de élite local, tanto de origen árabe como europeo. Ha desplazado a las anteriores instituciones de la élite *criolla* como el Casino Sampedrano, antiguo referente para las ceremonias del ciclo vital de las clases adineradas: fiestas de graduación, bodas, celebraciones de fin de año, etcétera.

Este tipo de eventos los suelen cubrir periódicos de tirada nacional como el diario *La Prensa* y *El Heraldo*, ambos propiedad de Jorge Canahuati Larach, un hombre de negocios de origen árabe. Un tercer periódico de ámbito nacional, *La Tribuna*, es propiedad de Carlos Flores Facussé, también de origen árabe. Varios de los canales de televisión de amplia difusión y audiencia también están en manos de descendientes de migrantes. La familia Sikaffi es propietaria de Vica Televisión, como la Kawas lo es de Canal 21. Las familias Andonie y Kawas también son propietarias de emisoras de radio. De los

³⁹ Larry Luxner, «Arab Pride of Honduras: Over the Past Century, Arab Immigrants Have Been Key to the Commercial and Political Life of This Central American Nation», *Americas*, 1 de marzo de 2002.

cuatro periódicos de mayor tirada, sólo *El Tiempo*, que pertenece al hombre de negocios Jaime Rosenthal, no es propiedad de descendientes de migrantes árabes.⁴⁰

El siguiente fragmento de un artículo recientemente publicado en «Vivir en rosa», sección de sociedad de *La Prensa*, reproduce la narrativa local que representa lo árabe como encarnación del lujo, el prestigio y el poder que hemos visto en los ejemplos citados hasta ahora. El texto apunta, además, a las relaciones entre los árabes y otras élites locales:

Las 7 bodas más esperadas

El amor sigue haciendo de las suyas con las parejas que están en vísperas de casarse.

22.08.08.

San Pedro Sula, Honduras.

En los meses que faltan de este 2008 se celebrarán magníficas uniones nupciales protagonizadas por distinguidas parejas de la sociedad nacional.

Tegucigalpa y San Pedro Sula se engalantarán con los espectaculares enlaces que estos enamorados preparan para consolidar su amor ante selectos invitados.

[...]

Lo más granado de Honduras se reunirá en estas regias celebraciones que desde ya están programadas en los calendarios personales de cada uno de ellos.

Membreño-Milla: Rodrigo Membreño y Ana Milla son otros enamorados que preparan su enlace. Será el 8 de noviembre y reunirá a las familias de abolengo y la sociedad añeja capitalina en un regio festejo.

Restrepo-Uclés: Claudio Restrepo y Selma Uclés también protagonizarán uno de los enlaces más esperados por la élite capitalina. La ceremonia será en la capilla del Instituto María Auxiliadora y la recepción, en el Hotel Honduras Maya.

Chaín-Siwady: La de Samir Chaín y Heidi Siwady es una de las bodas más esperadas del *jet set* sampedrano. Será el primero de noviembre en la iglesia Nuestra Señora de Suyapa y el banquete, en el Centro Social Hondureño Árabe. La novia viajará en septiembre a Estados Unidos a escoger su ajuar.

⁴⁰ Para un excelente análisis de los medios de comunicación en Honduras, su historia y la de la participación y propiedad mashreqí, véase Rick J. Rockwell y Noreene Janus, *Media Power in Central America*, Urbana (Ill.): University of Illinois Press, 2003.

Handal-Flores: Eddy Handal y Margarita Flores han anunciado con gran júbilo su deseo de contraer nupcias. Después de un romántico noviazgo, el 22 de noviembre en el Centro Social Hondureño Árabe celebrarán su amor.

Maalouf-Rishmawy: El 20 de septiembre se celebrará otra gran boda cuyos protagonistas serán Nicholas Maalouf y Jousie Rishmawy. Este enlace reunirá a selectas personalidades de la élite sampedrana en un banquete que está siendo decorado y organizado por Alexandra Lockmer.

Montañola-Larios: Rosa María y Jordi reunirán a todos sus amigos contemporáneos y familiares en su esperada fiesta nupcial que se celebrará en Tegucigalpa el próximo sábado 30 de agosto. Hoy en Omoa es su boda civil con una regia fiesta blanca.⁴¹

Los retratos periodísticos de estos enlaces matrimoniales reflejan la especificidad regional de las élites hondureñas por medio de sutiles contrastes discursivos en sus representaciones públicas. Las uniones de las familias árabes, concentradas en San Pedro Sula, son descritas como «espectaculares» quehaceres de una «élite» o «jet set». La élite criolla es descrita como una sociedad «añeja» y «de abolengo», señalando la transmisión por la vía de la herencia de su riqueza y prestigio. Sus representantes suelen residir, además, en Tegucigalpa, capital y centro histórico del poder colonial español.

México exportador de imágenes: imaginarios nacionales, imaginarios híbridos; la edad de oro del cine mexicano y el auge de las telenovelas

Durante la época dorada del cine mexicano, las décadas de 1940 y 1950, cuando México producía películas para toda Latinoamérica,⁴² la inmigración árabe aportó grandes actores y directores a la industria nacional. Sin embargo, los inmigrantes mashrequíes nunca han constituido una temática importante del cine mexicano. Joaquín Pardavé realizó dos películas prácticamente consecutivas: *El baisano Jabil* en 1942 y *El barchante Neguib* en 1945. En ellas, la figura esforzada y trabajadora del mashrequí se convierte en una herramienta para el comentario social que condena como moralmente insolventes, acorde

⁴¹ «Las 7 bodas más esperadas» [en línea], *La Prensa*, San Pedro Sula, 22 de agosto de 2008, <<http://www.laprensahn.com/Vivir/Ediciones/2008/08/23/Noticias/Las-7-bodas-mas-esperadas>>.

⁴² Tanto Carlos Martínez Assad como Theresa Alfaro-Velcamp han discutido el rol de los mashrequíes en la industria mexicana del cine.

con el ambiente ideológico posrevolucionario, a las élites del antiguo régimen. El retrato caricaturesco de los hábitos de despilfarro y explotación de los ricos mexicanos, haraganes y codiciosos al oponerlos al industrioso ahínco del migrante, resulta una crítica feroz.

Dos películas posteriores, que tratan explícitamente temas relacionados con Oriente Próximo, se sitúan claramente en el ámbito de la fantasía, aunque incorporan a la ficción aspectos típicos del realismo social. En 1957, el célebre cómico Tin Tan protagonizó una adaptación sui generis de la colección de cuentos populares *Las mil y una noches*. Ambientada en un México D. F. decorado para simular a Damasco, esta versión incorpora irreverencias y picardías marcadamente mexicanas, incluyendo una crítica general tanto a la desigualdad social como a las aspiraciones consumistas de la clase media y a las artimañas de las mujeres. A principios de la década de 1990, Salma Hayek protagonizó *El callejón de los milagros*, una adaptación de la novela de Naguib Mahfuz *El callejón de Midaq*. En esta película, se traslada una historia ambientada en el centro histórico de El Cairo a principios del siglo xx al México D. F. de finales de siglo.

Ya entre 1950-1957 comenzaría el declive de la industria mexicana del cine, en parte ante la dura competencia que supuso la televisión. De su mano vendrían nuevos hábitos de consumo así como nuevos géneros. Entre ellos destaca, por su éxito mundial y su carácter latinoamericano por excelencia, la telenovela.⁴³ Encarnación televisada de su previa y también exitosa contrapartida en la radio, la radionovela, su asombrosa popularidad comprende, sin duda, múltiples factores. Así, en las dos últimas décadas el coste de ir al cine ha ido aumentando. Poco a poco, las compañías multinacionales compran y remodelan salas de cine en todo el mundo para ofrecer al consumidor global espacios burgueses: más limpios, con mejor calidad de sonido, asientos más acolchonados, etc. Dichos espacios de lujo cada vez resultan menos asequibles a los sectores populares, lo que contribuye al descenso de la asistencia al cine y quizás al aumento de las horas delante de la televisión.⁴⁴

La propia televisión ha cambiado profundamente en el transcurso de las últimas tres décadas en sus formas de producción y consumo. Una rápida ojeada a la acogida de dos telenovelas sobre Oriente Próximo, *El árabe*, producida

⁴³ Véase la sección sobre la telenovela en la excelente compilación de Graciela Schneier-Madanes, *L'Amérique latine et ses télévisions. Du local au mondial*, París: Anthropos-INA, 1995.

⁴⁴ Emile G. McAnany y Kenton T. Wilkinson, *Mass Media and Free Trade: NAFTA and the Cultural Industries*, 1.ª ed., Austin (Tex.): University of Texas Press, 1996.

en México en 1980, y *O clone (El clon)*, realizada en Brasil en 2001, revela un importante salto de las prácticas en torno a la recepción. *El árabe* se retransmitió en México, mientras que *O clone* fue emitida en la brasileña Rede Globo entre el 1 de octubre de 2001 y el 14 de junio de 2002. En el transcurso de un año se había emitido una vez o dos en otros doce países de Latinoamérica y los Estados Unidos y unos pocos años después se emitiría en España, Polonia, Rusia, Israel, Portugal, Armenia, Eslovenia, Mozambique, Serbia y Montenegro y Macedonia. Su fusión imaginativa de temas candentes —el narcotráfico, la clonación, el islam— resultó tan efectiva que actualmente se prepara una versión en castellano. De próximo lanzamiento en 2009, *El clon* es una coproducción de TV Globo y la emisora de televisión estadounidense Telemundo; en ella participan Brasil, Colombia y los Estados Unidos y está pensada para el mercado latino de este último país.⁴⁵

Pese a que sólo las separan veinte años, la novela más reciente ha visto una velocidad y amplitud de circulación inconcebibles en 1980 y ha generado industrias y consumos derivados. Dentro de estos últimos, se encuentran espacios públicos de opinión dominados por jóvenes; especialmente en Internet, donde proliferan *blogs* y sitios de fans que han dado lugar a una autoproclamada *clonmania*.

La mujer árabe-latina, una «belleza exótica»

Como fuentes de *glamour* árabe-latino, los medios de comunicación latinoamericanos han aportado las dos figuras paradigmáticas de Shakira y Salma Hayek. Si bien otras bellezas consiguen colarse de vez en cuando en los periódicos, *blogs* y páginas web, dichos espacios se encuentran en general saturados por estas dos figuras. Estrella del pop rebelde por excelencia, Shakira se ha especializado en la escenificación del Oriente erótico a través de la arabización de la música pop latinoamericana. Tal y como expondré más adelante, mediante la exhibición de su cuerpo joven y espectacular, ataviado con una estética de inspiración «bollywoodiense» en la que combina cinturones de monedas con pantalones de cuero ajustados, ha popularizado melodías árabes y la danza del vientre. Por otra parte, el voluptuoso cuerpo de Salma Hayek se

⁴⁵ Steve Brennan, «Telemundo Revives *El clon* for U. S. Latino Market» [en línea], *Reuters*, 12 de mayo de 2008, <<http://www.reuters.com/article/televisionNews/idUSN1256382420080513>>. *Wikipedia* en español (<http://es.wikipedia.org/wiki/El_Clon>) ofrece una lista de todas las redes nacionales y regionales en las que se emitió *O clone*.

vincula más frecuentemente a la gran pantalla. Pero también fue escaparate de sus curvas la campaña publicitaria y el calendario que realizó, bien acicalada, bien ensortijada y bien vestida, para la marca de licor italiana Campari en 2007. Ahora bien, el *glamour* de los hombres libaneses se suele cifrar en su presentación como exitosos ejecutivos globales, elegantemente vestidos de traje y con el último teléfono móvil en la mano.

Al tiempo que las hijas de la migración se convierten en leyendas globales del *glamour*, los migrantes más recientes también juegan un papel importante en la escenificación de Oriente como estética del exotismo. De hecho, muchos fungen como estrellas del espectáculo, músicos, cantantes, bailarines y cocineros que producen arte oriental para el consumo del público mexicano. Como árabes y musulmanes, es decir, en su doble condición de orientales, certifican la autenticidad de los productos que venden. En la última sección describiré la reciente circulación global de mujeres para formarse en el aprendizaje de la danza del vientre. Muchas de ellas son mujeres latinoamericanas que, tras un tiempo en Oriente Próximo, realizan giras por las Américas convertidas en especialistas de lo exótico.

La estética de la dominación: consumidores de medios ¿globales? en el Tercer Mundo

[...] el evangelio del *laissez faire* goza de una imponente presencia en las sociedades capitalistas actuales, en cuya experiencia cotidiana logra imprimir la veracidad de sus axiomas. Convirtiendo más y más ámbitos de la vida cotidiana en el blanco de una cada vez más precisa e inmisericorde mercantilización, inculca sus verdades a sus súbditos [...]. La creciente hegemonía desde la que habla se ve posibilitada también por los medios globales de comunicación, a su vez lanzados a la construcción de una ecúmene global cuyas señales vía satélite y nervios de fibra óptica llegan al mayor público posible. Dichas señales se diseñan para evadir los controles estatales sobre los flujos de imágenes e información que en otros tiempos resultaron inherentes a la creación de comunidades políticas y públicos nacionales.⁴⁶

El aumento exponencial en el consumo de los medios de comunicación durante el último tercio del siglo xx ha sido extraordinario. La televisión se ha convertido en un medio fundamental y, si bien la cantidad de horas que le

⁴⁶ John L. Comaroff y Jean Comaroff, art. cit., pág. 304.

dedican los espectadores en México y Centroamérica parece estar por debajo del promedio de otros países latinoamericanos, sus cifras no dejan de ser impresionantes.⁴⁷ Según Sinclair, el 84,2 % de los hogares de México cuenta con un televisor.⁴⁸ Sus estimaciones se refieren a las condiciones del año 1997, momento desde el cual, sin duda, habrá aumentado la cifra de televidentes.⁴⁹

La televisión y otros medios como la prensa escrita, la radio y, para sectores más urbanos y de mayor afluencia, también Internet juegan un papel crucial en la producción de los imaginarios populares modernos. Es el surgimiento de lo que estudios recientes sobre globalización han dado en llamar *la ecimene global*, el espacio de los encuentros globales cotidianos de «interacción e intercambio cultural persistente».⁵⁰ Como los Comaroff señalan, tales flujos mediáticos se ven constantemente reestructurados por la acción del Estado y el mercado, y las brechas entre los lugares de producción y los de consumo reflejan desiguales distribuciones de poder. Ejemplo de ello son los nuevos tratados comerciales de ámbito regional, como el Tratado de Libre Comercio (TLCAN), y la manera en que suscitan una serie de controversias en torno a la producción cultural que los participantes más poderosos ignoran sistemáticamente.⁵¹

Los medios, en especial a través de su cobertura de políticas públicas y debates populares de las últimas tres décadas en Europa y los Estados Unidos, han fabricado una nueva noción de *lo oriental* para consumo global. El Estado ha jugado un papel marginal en algunas de estas derivaciones, mientras que participa muy activamente en otras. Las representaciones mediáticas, como forma por excelencia de la cultura popular, constituyen un sitio privilegiado para observar las dinámicas que Stuart Hall ha sugerido caracterizan a «lo popular». A continuación, trazaré algunas de las figuras de Oriente que los medios de comunicación (especialmente los estadounidenses) han exportado a Latinoamérica, para luego volver a una serie de procesos locales de interpretación que analizo como formas de resistencia.

La mayoría resultan ambivalentes, aunque en diferente medida. Me preocupa especialmente la manera en que las representaciones importadas aportan un lenguaje de agresión contra lo árabe que las élites y clases medias criollas

⁴⁷ En Colombia y en Argentina, por ejemplo, el 90 % de la población tiene televisor y en Brasil, el 96 % (John Sinclair, *Latin American Television: A Global View*, Oxford (N. Y.): Oxford University Press, 1999, pág. 3).

⁴⁸ 16 millones de un total de 19 millones de hogares.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ulf Hannerz, art. cit.

⁵¹ Emile G. McAnany y Kenton T. Wilkinson, *op. cit.*

han adoptado rápidamente. El orientalismo euroamericano está inmerso en y es constitutivo de discursos globales poscoloniales que siguen produciendo a Europa y los Estados Unidos como fuentes de legitimidad, racionalidad y autoridad cultural.

Al llegar estas representaciones de Oriente a paisajes latinoamericanos, tan marcados por la desigualdad, se convierten en herramientas legítimas por medio de las cuales se puede expresar hostilidad y resentimiento hacia los migrantes y sus descendientes. Esto ocurre especialmente en aquellos contextos en los que su prosperidad ha supuesto el desplazamiento de otras poblaciones, antes monopolistas de la riqueza y el prestigio. La principal acusación que se les hace es la de ser ciudadanos desleales y élites irresponsables que rechazan el compromiso de un proyecto nacional mestizo.

La desregulación de los paisajes mediáticos, resultado de tratados comerciales como el TLC, ha contribuido a la radicalización de las narrativas cotidianas acerca de Oriente en espacios tales como los medios escritos y los grupos de discusión de Internet. Esta tendencia no es sorprendente, dadas las impresionantes disparidades entre los recursos productivos de los que disponen los medios de comunicación y la academia en México y Centroamérica y sus contrapartes en los centros de poder mundial. La disponibilidad de representaciones *globales* se ha visto además espectacularmente incrementada por su transmisión vía satélite e Internet.

La amenaza árabe: *made in USA*, décadas de 1980, 1990 y 2000

Al igual que sus predecesores, el nuevo orientalismo tiene múltiples dimensiones. Constituye una compleja constelación de representaciones en la que se entretejen marcos temporales diversos y visiones contradictorias. Muchas son sus continuidades con representaciones anteriores y, aunque actualizadas en su forma, las «nuevas» percepciones se ven articuladas por lógicas que recuerdan mucho al viejo y conocido discurso orientalista. Ante todo, en su idéntico efecto definitorio de lo oriental por oposición a Occidente.

La riqueza que han adquirido los países del Golfo Pérsico, producto de la explotación del petróleo y la colaboración saudí con los Estados Unidos desde principios de la década de 1970, ha sentado las bases para nuevos retratos

mediáticos de la riqueza oriental. Retratos en los que se funden el fundamentalismo wahhabí, la creciente dependencia global de los hidrocarburos a finales del siglo xx y las ventajas materiales y morales que cosechan los «amigos» geopolíticamente estratégicos de los Estados Unidos. Oriente se representa una vez más como inmutable e islámico; simultáneamente aliado y anfitrión. Por otro lado, la Revolución iraní de 1979 aportó un conjunto alterno de elementos visuales islámicos: una profusión de clérigos de turbante y barba, de mujeres veladas por el *chador* y una victoriosa hostilidad hacia la hegemonía de los Estados Unidos.

Otro importante legado de la década de 1970 es la figura del terrorista suicida. La naturaleza de su estrategia convierte en tabú su representación visual, de manera que otras figuras han brotado para narrar al árabe musulmán como amenaza. El árabe como terrorista aparecía en la década de los setenta en la figura del secuestrador de aviones:

La idea del árabe como terrorista, ¿de cuándo? Hace 15 o 20 años pero de las películas, de las películas gringas de la tele. Y yo decía, es que se parecen a los hermanos de mi amiga A. No me acuerdo de ninguna en particular, pero las de secuestro de aviones. Cualquiera de secuestro de aviones, buena mala o chafisima. Para mí todos son iguales, para mí la cosa árabe, judía, persa, es lo mismo. Es como esta visión total.⁵²

Tal y como señala esta joven mexicana, la idea del árabe como amenaza tiene un origen contemporáneo: las películas realizadas en los Estados Unidos en los últimos veinte o treinta años. Al igual que los discursos orientalistas anteriores y posteriores, éstas también allanan la diversidad regional en favor de una visión totalizadora. El sujeto de Oriente Próximo es encuadrado como malhechor en una lucha moderna del bien contra el mal, en la batalla entre la racionalidad de los Estados y de los representantes de Occidente y la violencia propia de hombres extranjeros, irracionales e incomprensibles. La ininteligibilidad del terrorista árabe la sobredeterminan su racialización, la distancia lingüística (pues ni siquiera su alfabeto es comprensible) y un determinado perfil de género. Siempre masculinos, estos personajes ni siquiera se ven humanizados por vínculos familiares sino que operan en la narrativa como agentes atomizados, carentes de un sentido social.

El producto mediático que apareció una y otra vez en entrevistas y conversaciones informales durante mi trabajo de campo fue la película *No sin mi hija*,

⁵² Entrevista con M. A., México D. F., 2008.

dirigida por Brian Gilbert y producida por 20th Century Fox. Originalmente lanzada en 1990, la película alcanzó el mercado en lengua española en 1991. Según la sinopsis de los productores:

Sally Field, ganadora de dos Oscars® de la Academia, suma otra extraordinaria actuación a su espectacular curriculum con su participación en el largometraje *No sin mi hija*, una fascinante historia de terror y huida basada en hechos reales. Betty llega a Oriente Medio acompañada de su hija y su marido, Alfred Molina (*Species - Especie mortal*), para visitar a la familia de su esposo, que proviene de esa zona. Pero la horrible realidad de las vacaciones no tarda en hacerse evidente: el marido de Betty no tiene la más mínima intención de regresar a los Estados Unidos; ella puede volver, pero su hija tiene que quedarse. Y su afirmación se ve avalada por siglos de tradición local y por el poder opresivo de un Estado policial. Sola en un país extranjero, Betty se encuentra sin dinero, sin amigos y sin derechos. Pero lo que nadie puede arrebatarse es su inquebrantable fuerza de voluntad. En un país hostil, destrozado por la guerra, donde la más leve equivocación puede suponer la muerte, Betty realiza un desesperado intento de fuga con su hija. Su historia, su valor y el éxito con que finalmente corona su aventura hacen de esta película una historia inolvidable.

¡Ya está a la venta!⁵³

La película fue televisada ampliamente en toda Latinoamérica.

El número y la diversidad de las mujeres que hacen referencia a esta obra de ficción al negar la posibilidad de que ellas escogieran a un hombre árabe como pareja es impresionante. Mujeres en una amplia gama de posiciones socioeconómicas que, además, se atribuyen una percepción neutra de lo árabe, que están dispuestas a discutir el tema e, incluso, expresan una benévola curiosidad hacia los pueblos árabes y que, sin embargo, responden con una horrorizada negativa ante la posibilidad de casarse con alguno.

Es irrelevante el hecho de que la película se sitúe en Irán, que el papel protagonista masculino lo interprete un actor nacido en Gran Bretaña de padres italo-españoles. Las figuras centrales del orientalismo de fin de siglo se manifiestan claras: el protagonista/antagonista resulta aterrador y la región de Oriente Medio entera se representa como un sitio de opresiones ancestrales destrozado por guerras incomprensibles, hostil a los extranjeros, las mujeres y los derechos humanos. En cuanto a los hombres musulmanes, si bien son

⁵³ *No sin mi hija*, 20th Century Fox International, <<http://www.fox.es/dvd/nowwithoutmydaughter/10140/>> (consultado en noviembre de 2008).

capaces de comportarse de manera racional en contextos occidentales, reinciden en su opaca irracionalidad en cuanto regresan a sus contextos de origen. El árabe vivo emerge una vez más como figura amenazante, opresor de mujeres y violador del contrato social de la modernidad.

Hacia principios de la década de 1990, se produjeron en Europa los primeros debates sobre multiculturalismo, debates que culminaron en escándalos gemelos: el asunto del *foulard* y las tensiones en torno a la *fatwa* emitida por Jomeini en 1989 en condena de las juguetonas herejías de Salman Rushdie en *Los versos satánicos*. En ambos casos, el debate giraba en torno al desencuentro entre definiciones del *espacio público*. Un espacio público habitado por cuerpos femeninos y por textos.

Las fronteras establecidas por estas controversias demarcaban la tensa coexistencia de dos ficciones hermanas en el espacio público europeo de finales del milenio: un «Oriente islámico» y un «Occidente laico». De acuerdo con la tendencia global reestablecida desde la Conferencia de Beijing en 1985, las mujeres eran erigidas una vez más en marcadores de la modernidad.⁵⁴ El llevar un pañuelo sobre el pelo en manifestación pública de su fe se interpretaba como muestra de una irracional fijación religiosa y, peor aún, como indicio de su sumisión a una autoridad patriarcal despótica.

Estos debates se produjeron al tiempo que los Estados Unidos le hacían la guerra a Iraq. La operación Tormenta del Desierto aportó la oportunidad de televisar al «corrupto y déspota» Saddam Husein, inaugurando también las teletransmisoras de 24 horas en los Estados Unidos. El colapso de las Torres Gemelas en Nueva York en septiembre del 2001 marcó un momento crítico en la relación de los Estados Unidos con Oriente, colocando al *otro* oriental en la mira del público estadounidense. En la cobertura del ataque, de los arrestos y de las subsiguientes guerras y ocupaciones de Iraq y Afganistán estalló una multiplicación mediática de las representaciones de *lo islámico* y *lo árabe*. La prensa escrita, pero quizás de manera más significativa los informativos de 24 horas e Internet, se convirtieron en foros para la repetición ad nauseam de imágenes y textos sobre la amenaza islámica.

⁵⁴ De hecho, la idea de que el grado de modernidad de una sociedad se mide a través de sus mujeres es bastante anterior; jugó un papel importante en muchos contextos coloniales a finales del siglo XIX y principios del XX. Véanse por ejemplo: Partha Chatterjee, «The Nationalist Resolution of the Women's Question», en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* [Paperback], Piscataway (N. J.): Rutgers University Press, septiembre de 1990; Lila Abu-Lughod, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton Studies in Culture/Power/History, Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1998.

El nuevo oriental es el islamista, un joven barbado, de mirada feroz. Vestido al estilo árabe tradicional, sigue ciegamente las órdenes de su líder, clérigo sofisticado, multilingüe y cruel. Un sátrapa que se vale de las tecnologías de la comunicación y el transporte desarrolladas por el mundo occidental, al que considera moralmente decadente, para volverlas en su contra. No duda en arriesgar las vidas de sus jóvenes y fanáticos seguidores con este fin, al tiempo que él mismo permanece oculto y a salvo en esta desigual batalla. El retrato hollywoodiense más reciente de estas figuras narrativas aparece en la cinta de 2008 *Red de mentiras*, que reproduce este discurso orientalista al tiempo que intenta una crítica de la operación militar de los Estados Unidos en Iraq.

Fantasías en/de liberación: consumo, movilización y conversión entre la clase media

En México, *lo oriental* se ha convertido en objeto de un consumo global mediado por fantasías locales e íntimamente sujeto a las dinámicas del capitalismo tardío. Propongo explorar los siguientes tres aspectos de este proceso. En primer lugar, la génesis, entre ciertas poblaciones, de discursos que culpan a los orientales de su creciente exclusión de una prosperidad que disminuye en todo el mundo, o bien se apropian de lo oriental en un intento de evitar dicha exclusión socioeconómica.⁵⁵ En segundo lugar, el desarrollo de nuevas tendencias en el consumo de un Oriente erotizado por parte de mujeres de clase media. Y, en tercer lugar, la participación de los jóvenes desde/como una posición de clase, en movimientos organizados en torno a la solidaridad con Oriente Próximo.

Que el capitalismo tardío, y en particular el momento neoliberal de las tres últimas décadas, ha tenido un impacto en el desarrollo paralelo de este tipo de fenómenos lo han propuesto ya los Comaroff:

Existen una serie de sorprendentes similitudes entre las situaciones actuales de los jóvenes en todo el mundo; similitudes que parecen ser producto del capitalismo neoliberal y los cambios en la configuración del orden mundial y estar fundamentadas en un doble movimiento de inclusión y exclusión. Por una parte, está su muy comentada exclusión de las economías locales, especialmente

⁵⁵ La reducción global de la clase media ha ocurrido de la mano de la globalización y las reformas neoliberales que restringen las funciones redistributivas del Estado y las garantías estatales al empleo.

en los manguantes y mutantes sectores del trabajo manual. A medida que la expansión del libre mercado avanza en detrimento del Estado redistributivo, el ideal moderno de que cada generación supere el nivel de vida de la anterior se ve desmentido por condiciones que excluyen a los jóvenes sin educación, tanto en las zonas urbanas como en el campo [...]. El perfil de estas poblaciones refleja asimismo la feminización del trabajo postfordista, que contribuye a la desestabilización de las relaciones de género y de la reproducción doméstica entre la gente trabajadora, creándose en concomitancia una *crisis de masculinidad* [...].⁵⁶

La reestructuración de la economía mundial ha provocado la exclusión de la juventud de los procesos productivos a nivel mundial y la feminización del trabajo que han notado tantos autores. El creciente empleo femenino se suele considerar desde la óptica de la transformación de la producción aunque, como se ha propuesto recientemente, el proceso también genera nuevos patrones de consumo.⁵⁷ De hecho, se podría proponer que el resultado es una población consumidora feminizada.

Dada la exclusión estructural y simbólica de la juventud, los Comaroff insisten en que se reconozca como una incipiente categoría de movilización, altamente ambivalente en tanto los jóvenes también son interpelados cada vez más como categoría entre los consumidores. Al mismo tiempo y de manera paradójica, estos jóvenes se encuentran mejor equipados para participar en las tecnologías y economías simbólicas de lo global, lo que pone a su alcance una serie de herramientas de movilización:

Por otro lado, tenemos también el surgimiento de culturas juveniles del deseo, de la expresión y la autorrepresentación llenas de confianza en sí mismas; también en ciertos lugares de potentes, si bien poco convencionales, formas de politización. Los preadultos se han movido desde hace mucho tiempo en las fronteras de lo transnacional: la floreciente economía estadounidense de la década de 1950 estuvo marcada por el surgimiento de los adolescentes como categoría consumista dotada de una cultura distintiva e internacionalmente comercializable. Este proceso se intensificó enormemente a lo largo de las décadas de 1980 y 1990. En mayor medida que nunca antes, la generación se convirtió en un principio específico de movilización modulado por otras dimensiones de la diferencia como la clase, en cuyo desplazamiento está estrechamente implicada. El activismo juvenil se ha visto enormemente favorecido por flujos de información, estilos y recursos que atraviesan las fronteras nacionales. Las prácticas

⁵⁶ John L. Comaroff y Jean Comaroff, art. cit., págs. 307-308.

⁵⁷ Carla Freeman, *High Tech and High Heels in the Global Economy: Women, Work, and Pink-Collar Identities in the Caribbean*, Durham (N. C.): Duke University Press, 2000.

significantes sobre las que se basa parecen florecer, más que cualquier otra cosa, en las condiciones imperantes de compresión espacio-temporal.⁵⁸

Pasaré a continuación a examinar algunos ejemplos latinoamericanos de apropiación de lo oriental euroamericano para fines locales. Propongo que, si bien sigue constituyendo una narrativa hegemónica generadora de exclusiones y subalternizaciones, el nuevo orientalismo se ha convertido, en el actual escenario global, en una herramienta por medio de la cual ciertas poblaciones *mestizas* no árabes oponen resistencia a diversas formas de subalternización. Discutiré brevemente cuatro casos de apropiación que desplazan esta resistencia a terreno inesperado.

El primero de ellos lo constituyen nuevas tendencias discursivas perceptibles entre élites criollas y clases medias en Honduras. Desplazadas por una serie de transformaciones en la economía global que algunas familias migrantes han sido capaces de aprovechar para acumular mayor riqueza, los no migrantes hacen responsables de su desplazamiento simbólico y económico a los migrantes.

A continuación, exploraré el caso de mujeres mexicanas de clase media en su consumo de lo oriental como proyecto feminista. Como propuesta de un montaje en escena de la sexualidad femenina en el contexto de una sociedad intensamente patriarcal que habitualmente busca controlar y ocultarla. Propondré que este consumo es posible dada la feminización global del trabajo y el aumento del número de mujeres que acceden a una independencia económica.

Después, me ocuparé del surgimiento de movimientos de solidaridad con Oriente entre la juventud de clase media-baja de las ciudades mexicanas. Mostraré cómo los movimientos islámicos devienen, en su imaginario, luchas de antiglobalización.

Por último, trataré muy brevemente la conversión al islam de hombres y mujeres mexicanos de clase media-baja urbana. Presentaré su conversión como marcador simbólico de una movilidad de clase que opera por medio de cierta reivindicación cosmopolita. Mediante su conversión, oponen su nueva práctica cosmopolita a la exclusión social que contra ellos generan las clases medias-altas y la élite en términos etnoraciales y civilizacionales.

Los múltiples orientalismos latinoamericanos surgen y se desenvuelven en estas dinámicas.

⁵⁸ John L. Comaroff y Jean Comaroff, art. cit., págs. 307-308.

La cuestión de los árabes surgió en otro debate hondureño de opinión pública en línea en marzo de 2007. La conversación comenzó con una discusión acerca del fracaso del Estado hondureño en la protección de los consumidores. Se debatieron la actitud de encontrarse por encima de la ley, frecuente entre los políticos del país; las relativas ventajas que suponen los proyectos estatales de redistribución, en lugar de las políticas que protegen al empresario al suponerlo fuente de empleo y generador de riqueza, y la general irresponsabilidad de los hombres de negocios hondureños para con el pueblo.

El retrato genérico de tales hombres de negocios como irresponsables en su evasión de impuestos y unas cuantas críticas imprecisas sobre la complicidad del Estado en este proceso suscitaron el siguiente intercambio:

iii Correcto!!!

Y eso se debe, principalmente, a la dominación árabe de Honduras como ya dije en otro correo, pues los árabes son comerciantes y no industriales y nadie puede negar que son los dueños de Honduras y si no que miren la nómina de nombres que dominan la economía, que es decir tanto como que dominan el país.

Tal vez a alguno le pueda parecer esto que digo racista, pero lamentablemente la verdad sólo hay una forma de decirla y si lo anterior no es cierto estoy abierto a que se me demuestre y a admitir mi error.

En España tardamos ocho siglos en expulsarlos, ¿recuperarán los hondureños alguna vez su Patria?

M.

[...] no existe un dominio árabe únicamente, es gente que se ha mezclado con los nacionales. Burguesía local y no burguesía. Tampoco es verdad que todos los árabes tienen plata, hay de todo. Además esa gente ya no es árabe, aun cuando ellos piensen que lo son, se han cruzado con hondureños y hondureñas y hoy en día tienen una cultura hondureña, y si regresasen a su país no podrían vivir ahí ni un mes porque tienen costumbres diferentes.

R. M.

Eso de que tienen una cultura hondureña lamento decirte que no es así. Ellos siguen practicando su cultura y por ello, entre otras cosas, procuran mezclarse lo menos posible con los autóctonos.

Casi todos siguen teniendo familia al otro lado del mar y casi todos viajan a su cuna con cierta regularidad.

Sus costumbres no las han perdido y por ello siguen con sus comidas, hacen el Club Hondureño Árabe en estilo árabe, etc.

M. A.

Recientemente estuve en el Club Árabe de S. P. S. Presencé una boda al estilo e idioma árabe.

O.

Déjenme contarles algo.

Lo que hacen en Honduras son remedos de la cultura árabe. La mayoría de los árabes que viven en el país son cristianos, no musulmanes. Es lógico que quieran mantener parte de su cultura, pero ya es una cultura modificada que nada tiene que ver con la cultura árabe de hoy, de acuerdo con los diferentes países. Ninguna mujer árabe hondureña aceptaría un rol secundario, de cosa, y sometida al padre, hermano o hijo. Aquí en las culturas árabes es así. Ningún árabe se embriaga, en Honduras beben y mucho. Los árabes no comen cerdo, en Honduras es la base de la dieta.

La excepción la hacen algunos musulmanes de reciente emigración.

En una boda árabe las mujeres están aparte de los hombres. La mujer no ve al marido hasta que se casan y nunca están juntos hombres y mujeres. Los hombres bailan entre ellos y los que sirven en la boda son hombres, nunca mujeres. La boda, entre los grupos más tradicionales, dura siete días. Yo nunca vi en Honduras bodas árabes así.

Sobre el club, existe también el club italiano, la asociación de españoles, de ticos, de nicas, eso es normal porque la identidad se refuerza con el contraste, pero esos no aguantarían un mes viviendo en un país árabe, se los aseguro.

La excepción sería el Líbano cristiano, que es una cultura árabe más abierta, medio occidentalizados.

H.

Yo me niego rotundamente a clasificar de «árabes» a todos esos Canahuatís, Facussés, Kattán, Larach, etc. Son todos hondureños, nacidos en Honduras, de una tercera y cuarta generación y sus ancestros trabajaron duro y sin ninguna vergüenza por acumular un capital cuando los hondureños nos dedicábamos a comer mangos y ciruelas. Lo que es inaceptable es lo que aquí viene gritando N. En Honduras no hay democracia y hay sectores poderosos que manipulan y estrangulan la república.

E. G.

Pues esos apellidos no me suenan como descendientes de los mayas.

En cuanto a que son la tercera y la cuarta generación creo que has contado mal.

Como mucho son la segunda generación.

En cuanto a que han trabajado duro y sin ninguna vergüenza estoy de acuerdo contigo, por eso hay tantos sinvergüenzas entre ellos.

Ya me dirás cómo es posible acumular esos capitales en una generación trabajando honradamente, a menos, claro está, que les haya tocado la lotería.

¿Y esos sectores poderosos que mencionas, cuales son por ventura? [...] ¿No serán esos árabes ¿hondureños??

M. A.

Los problemas de Honduras son más profundos que de encontrar defectos en la superficial xenofobia.

E. G.

Hay de todo, también hondureños.

Descendientes de mayas son pocos, es más, no hay en las élites, como tampoco hay descendientes de garifunas o misquitos o payas o pech. Hay mestizos hijos de nativos y españoles que siempre se aprovecharon y le enseñaron a los que llegaron después. Esa actitud de robo y saqueo es herencia colonial. El mestizo se comporta como se comportaban los colonizadores y cuando llegó la independencia, quedaron contentos porque suplantaron a las autoridades coloniales. Es más, llegó un momento que las autoridades coloniales eran más prudentes en cuidar las arcas locales mientras que el hijo de español y el mestizo no se saciaban. Ves, esos polvos vienen de lejos. Yo sostengo la hipótesis de que es producto de la mentalidad con la que se llegó, vivió y nació esa nueva cultura mestiza.

Por otro lado el mestizo prefiere parecerse al padre y no a la madre, es extrovertido y necesita una buena sacudida para reaccionar. Yo que lo soy sé lo que digo porque por años me he dedicado a observar a mi gente.

Por otro lado, como hace Emilio, también yo me niego a clasificar de árabes a esas personas. Son culturalmente mestizos y muchos ya mezclados con mujeres hondureñas que creen que se «arabizaron»: -P sin saber ni de lo que hablan.

R. M.

Julio Escoto, hombre de letras hondureño, aporta una perspectiva diferente sobre el estilo de los árabes en el ejercicio del poder en Honduras. Ubicando el proceso en un marco histórico, propone que la rapacidad de la cultura de los negocios en la costa norte hondureña fue injertada a las sensibilidades locales a través de las prácticas administrativas de las compañías fruterías americanas. Tras décadas de alquiler de la región por parte de estos enclaves fruteros, los árabes habrían aprendido la lección... demasado bien:

Lo que las compañías fruterías introdujeron (injertaron) al país, además de los desastres que hicieron las malditas, fue el principio de la ingeniería conductual: todo debía ser modelado y previsto matemáticamente, tanto en lo propiamente constructivo, en lo financiero, lo productivo, la rentabilidad, la contaduría, la vivienda, la salud, lo social, todo; incluso, según la dudosa Carta Rolston, la dominación del país. Llamaremos a esto *residuo de modelación social*.

Los árabes que arribaron a inicios de siglo no siempre eran analfabetos. Dominaban el concepto de comercio pero su enfrentamiento con las bananeras los alteró: comprendieron súbito que la multiplicación de los pistos no estaba obligada a ser proporcional, justa ni discreta como predicaban el Corán y la primera Iglesia cristiana. Podía ser más bien generosa y triplicarse, quintuplicarse, ser mil por diez. Y cuando comenzaron a acumular capital, ocuparon sistemas con-

tables, que ya eran tecnología vieja y probada en United, Tela y Standard. Los copiaron entonces.

[...]

Y al administrador aduanero que se peinaba colochos y atrasaba el flujo de la mercadería, en vez de molestarse en confrontarlo era más expedito sobornarlo, la corrupción, si bien era innoble aceptaba al circuito comercial. Y aunque robaba al erario, creaba trabajo, daba vuelta loca a la rotación de inventarios, disparaba en múltiples direcciones el derrame, es decir, el disfrute de lo rentable entre (casi) todos.

Los viejos árabes eran chingones trabajadores, pero su apetencia monetaria ocurría por hábito fiduciario y para patrimonio y seguridad en la vejez. Sus jóvenes descendientes no buscan trabajar sino movilizar capitales especulativos, muchas veces de lavado estilo gris. No les interesa el dinero sino lo que el dinero da: ¡estatus y poder! Son igualmente sampedranos, lo que yo llamo *Octava Etnia*, pero es un mito más.⁶¹

Más lúcido en sus críticas, reconoce la colaboración de los migrantes y otros agentes locales en la reproducción colectiva de una cultura del poder que comporta varias dimensiones extralegales y toda una serie de intervenciones extraoficiales. Si bien es cierto que la corrupción y la irresponsabilidad de los funcionarios estatales son problemas reales, no se trata de problemas árabes.

¿Trabajo feminizado-consumo feminizado? La danza del vientre como proyecto feminista

Un ejemplo extraordinario de cómo el consumo orientalista se ve mediado por la fantasía se encuentra en el proyecto feminista de la danza del vientre. Producto clásico del orientalismo euroamericano, el término *danza del vientre* al parecer fue acuñado por Sol Bloom, director de espectáculos de la Feria Mundial de Chicago de 1893 para dar publicidad a las bailarinas de baile tradicional egipcio que participaban en la feria.⁶² El término ha conocido una amplia difusión desde entonces a través del cine y de otros géneros y se han profesionalizado

⁶¹ Julio Escoto, «La urbe y sus mitos» [en línea], *El Heraldo*, Tegucigalpa, 30 de junio de 2008, <http://archivo.elheraldo.hn/ez/index.php/plain_site_user/ediciones/2008/06/30/la_urbe_y_sus_mitos>.

⁶² Donna Carlton, *Looking for Little Egypt*, Bloomington (Ind.): International Dance Discovery, 1995.

varios estilos. Sin descuidar la tesis de que la actual estética del género en Oriente Próximo es en parte un producto de origen hollywoodiense, han sido también fundamentales las aportaciones del cine egipcio, mediante la confección y el *marketing* de estrellas del *belly dance* tales como Samia Gamal y Tahia Carioca.⁶³

Como variante del descubrimiento *new age* de Oriente a finales de la década de 1970, surgió en los Estados Unidos un exitoso movimiento en torno a la danza del vientre. Hasta el día de hoy, la Middle Eastern Culture and Dance Association (Asociación de Cultura y Danza de Oriente Próximo), fundada en 1977, organiza festivales, competencias y ferias. Entre los más concurridos se encuentra el monumental Carnaval de El Cairo (*Cairo Carnival*), celebrado en California cada mes de junio. Allí compiten anualmente bailarinas de todo el país por el título de Bailarina del Vientre del Universo.⁶⁴ Como ocurre con otros fenómenos *new age*, la participación en espacios y actividades de *belly dance* conlleva con frecuencia un interés por las raíces sociohistóricas de la manifestación artística adoptada. Algunas participantes viajan a Oriente Próximo para formarse en los barrios populares de El Cairo, mientras que otras desarrollan formas de fusión y estilos de inspiración predominantemente locales.

La danza del vientre se ha popularizado enormemente en Latinoamérica desde mediados de la década de 1990, incorporándose al repertorio básico de clases de ballet, *tap* y baile moderno en la mayoría de los gimnasios, estudios de danza y clubes deportivos.⁶⁵ La mayoría de las maestras y artistas se encuentran en Argentina, Brasil y México, los tres países latinoamericanos que concentran la mayor población migrante mashreqú y los que cuentan con los más grandes mercados de clase media.⁶⁶

La *danza árabe* o *del vientre* ha inundado en los últimos diez años los centros culturales y clubes deportivos en México, haciéndose muy popular

⁶³ Elias Antar, «La Danse du ventre» [en línea], en *Saudi Aramco World*, Saudi Aramco 1971, <<http://www.saudiaramcoworld.com/issue/197105/la.danse.du.ventre.htm>>; véase también Yousef Rakha, «Dancing to the Rhythm of Time» [en línea], *al-Ahram Weekly*, 23-29 de septiembre de 1999, <<http://weekly.ahram.org.eg/1999/448/cu1.htm>>.

⁶⁴ En junio de 2004 tuve ocasión de acudir al festival. Según varias páginas web, desde 2008 se llama The Belly Dance Carnival (*Scribbling Gypsy*, <<http://scribblinggypsy.blogspot.com/2008/06/cairoer-mecdas-belly-dance-carnival.html>>, véase también la página web de MECDA, <<http://www.mecda.org/>>).

⁶⁵ Observación participante en México y Honduras.

⁶⁶ Véase *Gilded Serpent*, «Belly Dance in Brasil» [en línea], <<http://www.gildedserpent.com/articles21/brazilbdthania.htm>> para Brasil, y <<http://www.shira.net/directory/directory-search.htm>> para un directorio de maestras y artistas por zonas y países.

entre las mujeres y jóvenes de clase media y media-baja. El surgimiento de la Asociación Mexicana de Danza Árabe y Belly Dance A. C., que organizó la primera Conferencia Mexicana sobre Danza Árabe y Danza del Vientre en México D. F. en octubre de 2008, es un índice de su profesionalización. Concentrado inicialmente en México D. F., el *belly* se anuncia ahora en Morelia, Torreón, Saltillo y Puebla, entre otras ciudades de provincia.

Comunidades de consumo

Históricamente, en la tradición occidental las mujeres han jugado un papel importante en la exhibición del gusto y la distinción. La dinámica del consumo orientalista mexicano parece diferir de esta tendencia constituyendo, en cambio, espacios de profesionalización de la mujer como intérprete del espectáculo y operando como índice de su reciente acceso a la independencia salarial. El movimiento se caracteriza en México por un discurso pseudocientífico y social dirigido deliberadamente a consumidoras de clase media:

La danza del vientre es una de las danzas más antiguas del mundo, está rodeada de muchos mitos y leyendas. Algunos investigadores sitúan el surgimiento de la danza del vientre en la India, otros en el Egipto faraónico. Probablemente estuvo presente en los rituales de la Gran Diosa Madre responsable de la reproducción de todo el planeta.⁶⁷

El discurso deriva rápidamente en lo fantástico, adoptando tonos místicos y cósmicos que se hacen eco de las tendencias *new age*. A través de crípticas referencias a «la Diosa» y su énfasis en la aptitud de las mujeres de todos los tamaños, formas y edades como posibles bailarinas, la danza del vientre se propone como un proyecto feminista. Se plantea mediante este baile una valoración de lo femenino en su diversidad, más allá de una estética mediática que favorece a los cuerpos jóvenes y esbeltos.

En un mundo consumista, la nueva danza del vientre no ha tardado en generar hermandades cohesionadas por las compras y comercializadas por medio de la erotización. Tanto los grupos de baile como las artistas individuales adoptan nombres artísticos, índices de lo fantástico y erótico: «Desde el Harem», etc. Pero no todas las bailarinas ven con buenos ojos la erotización

⁶⁷ *Danza Árabe Danar*, <<http://www.danza-arabe.net/>>.

como estrategia de ventas. Una joven que participa ocasionalmente en presentaciones grupales refiere lo siguiente:

Mi maestra no pertenece a ninguna de esas cosas porque le molesta mucho que todas bailan tres veces y ya son Ramsa y las hijas de Sheba, y no sé cuánta mamada. Ella le puso a su grupo El Grupo de G. Hernández y todas le decían «ay no»; ella es como de otra onda. Yo empecé por esto de que te sientes como odalisca. No nos interesaba la cultura ni nada, o sea, nosotros queríamos bailotear. Y los hindús están trayendo mucho aquí, y los chinos, los fajines. Cuando yo empecé a bailar eran bien caros, y ahorita puedes encontrar uno súper lindo en \$ 150, igual de no tan buena calidad, pero hay. Y ¿sabes lo que se está poniendo aquí de moda? Las palestinas. Las traen los hindús. A mí me encantan y me moría por tener una. Me trajo una la Prisci de Egipto hace como cinco años y yo me la ponía de bufanda. Y todo el mundo «Ay, si así como de terrorista». Ahorita hay de todos los colores, azules, rosas, verdes, rositas. En las tiendas tipo Zara y eso.⁶⁸

La creciente disponibilidad y abaratamiento de la parafernalia de la danza del vientre, junto con su comercialización por comerciantes indios y chinos, reflejan su surgimiento como fenómeno de consumo de masas. El hecho de que las palestinas, es decir, las *kufiyyas*, se vendan en colores vistosos y «femeninos» en tiendas como Zara, una marca española de ámbito global, para profesionales de clase media marca el devenir «respetable» de las modas orientales occidentalizadas.

En la última década, las mujeres latinoamericanas participan cada vez más en la industria turística en torno a la danza del vientre. En el siguiente ejemplo, publicado recientemente en prensa, se mezclan géneros y se teje una narrativa de destino y magia propia de un cuento de hadas:

Danza del vientre de moda Baile sensual y gran figura

La llegada de Sohair a la danza oriental tiene algo de cuento: estando sentada en un restaurante árabe de Buenos Aires, mientras contemplaba un espectáculo de danza, un desconocido se le acercó para decirle: «Déjalo todo, tú tienes que dedicarte a la danza».

No le hizo caso, pero luego comenzó a encontrarse con ese hombre por todas partes, como por arte de magia, y decidió seguir sus consejos y tomar sus primeras clases.

⁶⁸ Entrevista con M. A., México D. F., 2005.

Aquel momento fue el inicio de una relación de amor con el arte de la seducción, como lo describe la argentina, que le hizo abandonar su trabajo, país y familia para viajar a otros países y continuar aprendiendo. Así descubrió Egipto, la cuna de la danza del vientre, en donde paradójicamente, la religión y las convenciones sociales hacen que sea mal comprendida en ocasiones.⁶⁹

Aunque este reportero reconoce la ambivalencia del papel que juegan las bailarinas en Oriente Medio, este aspecto del baile es sistemáticamente negado por las bailarinas en México.⁷⁰ Una de las dimensiones feministas del proyecto consiste en la narración, inmediatamente anterior a la actuación, de la supuesta respetabilidad de las bailarinas en Oriente Medio. En acorde con el pseudocientifismo social del nuevo discurso del *belly*, se explica pacientemente a los espectadores que, si bien el público latinoamericano percibe perversamente el género como algo explícitamente seductivo y, en consecuencia, desvergonzado, se trata de un problema específicamente occidental de distorsión del significado original de la danza.⁷¹

A la reducción del costo de la parafernalia de baile, que la pone al alcance de todas, hay que añadir el abaratamiento de los viajes organizados que incorporan rutas por lugares de interés y la proliferación de seminarios especializados sobre *belly* impartidos por estrellas nacionales e internacionales.⁷² El mejor ejemplo probablemente lo constituya el portal web *Danar*, una iniciativa que desde México D. F. trata de coordinar las actividades de la comunidad *belly* de México:

Danar es un portal web dirigido en exclusiva a quien gusta de enterarse de lo más actual en *belly dance*, la cultura árabe, el cuidado físico, los contactos y relaciones, además de todo aquello que le importa a la comunidad de la danza árabe tanto en México como en el mundo. Anunciarte en el portal mexicano del baile oriental es dirigirte a un mercado específico con un importante nivel intelectual, de distintas edades y con una gran capacidad de compra. Directorios de maestras y academias. ¡Viaja a Egipto!⁷³

Las mujeres mexicanas con ingresos independientes suelen ser relativamente jóvenes; tanto porque ha sido en las últimas décadas cuando se ha normali-

⁶⁹ «Danza del vientre de moda», *Univisión*, 9 de noviembre de 2008.

⁷⁰ Para una excelente historia de mujeres bailarinas en Egipto véase Karin Van Nieuwkerk, *A Trade Like Any Other: Female Singers and Dancers in Egypt*, 1.ª ed., Austin (Tex.): University of Texas Press, 1995.

⁷¹ Observación participante desarrollada en México D. F., 2005.

⁷² Este consumo especializado de lo oriental comenzó a organizarse también en los Estados Unidos desde finales de la década de 1970. Para un ejemplo de un evento véase Mozaz Dance Fest, <<http://www.mozazdancefest.com/arabe.html>>.

⁷³ *Danza Árabe Danar*, <<http://www.danza-arabe.net>>.

zado el acceso de las mujeres al mercado laboral como porque las mujeres trabajadoras jóvenes tienden a tener menos dependientes y, por este motivo, pueden gastar una mayor proporción de su salario a discreción. La *juventud*, categoría que, como sabemos, se ha definido de maneras múltiples a lo largo del tiempo y el espacio, se convierte en esta cultura de consumo emergente en un atributo de lo femenino. Así lo reflejan la estética de las páginas web y el énfasis en la danza del vientre como forma o herramienta de seducción.

Representar Oriente, participar en la modernidad: *fitness* con ritmos orientales

A Shakira se le atribuye el mérito de haber visibilizado la danza del vientre en el contexto latinoamericano. Así lo expresó una entrevistada: «Lo que si vino a impactar grandemente fue la Shakira. La Shakira visibilizó a los tres gatos que bailábamos. Y ya todas las niñas quieren bailar como Shakira. Es súper sexy».⁷⁴

El álbum *¿Dónde están los ladrones?* lanzado por Shakira en 1999, y en especial la canción «Ojos así», arabizó el pop rock en español y su escenificación con sonado éxito. Tal y como sugiere la recepción que han tenido sus últimas actuaciones, su popularidad persiste en lo que va camino de convertirse en diez años de trayectoria:

¡Shakira rompe récord en México!
Martes 29 de mayo de 2007

México (EFE). Shakira se hizo de rogar para salir al escenario, pero logró cautivar con su entrega a las miles de personas que se reunieron anteanoche a disfrutar de su actuación gratuita en el Zócalo de la Ciudad de México. El acto final de la noche llevó a la diva latina a ejecutar una danza de estilo árabe sobre el escenario, antes de cambiar el ritmo al hip hop y quebrar definitivamente el lugar con «Hips don't lie».⁷⁵

Como descendiente de migrantes mashrequíes, Shakira juega un importante papel como mediadora. Su debut en inglés en 2001 le valió la atronadora

⁷⁴ Entrevista con M. A., México D. F., octubre de 2008.

⁷⁵ «¡Shakira rompe récord en México!» [en línea], *Las Beths*, 29 de mayo de 2007, <<http://lasbeths.blogspot.com/2007/05/shakira-rompe-record-en-mexico.html>> (consultado el 9 de noviembre de 2008).

conquista del mercado estadounidense y su fama se propagó rápidamente al otro lado del Atlántico, como atestiguan en otoño del 2005 las calles de Damasco repletas de carteles de su campaña publicitaria para Pepsi.

Su popularidad ha contribuido sin duda alguna a la comercialización de la danza oriental en Latinoamérica. Considérense los siguientes anuncios:

Segundamano.com.mx

Danza árabe, aprende a bailar como Shakira.

Precio: A consultar

Aprende a bailar danza árabe en el Instituto Amigos de la Danza (fundado en 1999).

Para que seas más sexy y tu figura se moldee aún más, tenemos muchos horarios en ambas sucursales. Aprovecha la oportunidad de tomar todas nuestras actividades con una sola cuota única mensual: tenemos kungfu wushu, zumba, baile de salón, folklor mexicano, flamenco, etc. Próxima inauguración de nuestra sucursal Narvarte.

Pese a las afirmaciones en sentido contrario, «ser sexy» constituye un importante atributo a la hora de vender las destrezas de la danza del vientre. Los imaginarios de la clase media tienden a reproducir los juicios estéticos de los medios de comunicación, entre ellos su definición paradigmática de la belleza y el atractivo sexual de los cuerpos jóvenes moldeados por las modernas disciplinas de la dieta y el ejercicio. La fiebre *belly* comparte muchos de los ideales del *fitness* de finales del siglo xx, a menudo de manera explícita:

Es considerada un ejercicio completo porque trabaja todos los grupos musculares del cuerpo. Como todo ejercicio aeróbico, practicándolo al menos una hora tres veces a la semana verás los resultados. La quema es de aproximadamente 300 calorías, ya que se utiliza el sistema cardiovascular.⁷⁶

La danza del vientre es una actividad difundida por las estrellas de la música pop, representada sobre los escenarios o en clubes de *fitness*, que disciplina jóvenes cuerpos femeninos hacia la estética del *sex-appeal* de finales del siglo xx. El participar en ella ofrece la oportunidad de participar en la modernidad y de marcar un estatus de clase media. Pese a su contribución a una cultura hegemónica de consumo y a los imperativos corporales del patriarcado, el *belly*

⁷⁶ *Danza Árabe Danar*, <<http://www.danza-arabe.net>>.

también propone una práctica radicalmente subversiva: el montaje en escena de una sexualidad que sería censurable de no ser oriental.

El Tercer Mundo y la antiglobalización: Hizbullah como movimiento revolucionario

El activismo en la Ciudad de México, especialmente los movimientos antiglobalización de las dos últimas décadas,⁷⁷ constituye otro campo de apropiación orientalista mediado por la fantasía. Lo árabe en estos contextos es lo árabe amenazado por la hegemonía de los Estados Unidos y sus guerras imperialistas, y las reacciones locales son la solidaridad y la movilización. La figura asociada a la lucha antiimperialista es la del palestino, y más recientemente las del iraquí, el libanés y el islamista. Estas luchas son difundidas por distintos medios y, si bien muchos de los retratos mediáticos convencionales se limitan a reproducir el discurso de los Estados Unidos, el periodismo crítico y de izquierda suele mostrar simpatía por quienes sufren estos ataques. La resistencia sostenida de los árabes ante lo que suele percibirse localmente como una aspiración imperialista global de los Estados Unidos genera un espacio de inteligibilidad mutua entre quienes operan en los márgenes globales de una hegemonía que se desmorona.

Diversas organizaciones en México se han organizado en solidaridad con la lucha palestina desde su comienzo. México, y en particular México D. F., tiene una larga historia de movilización popular en torno a causas de alcance local, nacional y, en los últimos tiempos, global. El paisaje institucional relativamente estable generado por el Estado posrevolucionario ha posibilitado el surgimiento de una peculiar sociedad civil. Este último concepto suele recibir críticas de la izquierda euroamericana por su carácter inherentemente excluyente:

[...] la idea de una sociedad civil en su sentido habitual [...] está en sí misma vinculada a un sentido normativo de la modernidad y a una narrativa de necesario *desarrollo* [...] que en virtud de sus propios requisitos (educación formal,

⁷⁷ Para el uso de los medios de comunicación en la movilización política de la resistencia véase la extensa producción sobre el movimiento zapatista de finales del siglo xx.

alfabetización, familias nucleares, atención a la política de partidos y las noticias del mundo de los negocios, la propiedad o una fuente de ingresos estable) excluye a amplios sectores de la población de la ciudadanía plena. Esa exclusión o limitación constituye lo subalterno.⁷⁸

Sin embargo, la fuerte tradición sindical mexicana y el acceso a la educación universitaria gratuita, enfrentados ambos al asedio de proyectos de privatización en la década de 1990, han formado una clase obrera urbana que funciona como una sociedad civil poco corriente. Alfabetizada y políticamente consciente, pero habitando espacios domésticos en los cuales la mayoría de sus miembros no goza de ingresos estables ni de acceso a las limitadas formas de bienestar de que disfrutaban los empleados del Estado, esta población híbrida lo subalterno y lo moderno.⁷⁹

Los activistas de izquierdas, especialmente los estudiantes de universidad, han resultado de una importancia crucial para la movilización de esta sociedad civil. Se trata del mismo sector de la población que participó en los eventos organizados por y en torno al movimiento zapatista entre 1994 y 2006 —en la huelga estudiantil de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 1998 y en las movilizaciones electorales y poselectorales en torno al Partido de la Revolución Democrática (PRD) en 2006—. Grupos de este sector han organizado actividades de protesta contra las agresiones de los Estados Unidos e Israel.

Durante el verano de 2006, por ejemplo, algunos estudiantes que participaban en manifestaciones en contra de la invasión israelí del Líbano mancharon la acera opuesta a la Embajada de los Estados Unidos con pintas usando plantillas de Hizbullah. Aunque algunos descendientes de migrantes mashreqües —especialmente aquellos de origen palestino, musulmán o de antepasados drusos, o cuyas familias no han gozado de gran éxito económico— y migrantes recientes con una experiencia directa de la violencia del conflicto mostraban indignación ante la guerra en el Líbano, participaban únicamente en las manifestaciones organizadas por la comunidad libanesa. En aquéllas se encendían velas, se distribuían rosas y se lamentaba la destrucción,

⁷⁸ John Beverley, «The Impossibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony», en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Serie Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations, Durham (N. C.): Duke University Press, 2001, pág. 50.

⁷⁹ Este carácter híbrido comprende múltiples privilegios y se produce en base a la exclusión estructural y discursiva en las políticas estatales y la práctica cotidiana popular del auténtico subalterno mexicano, el indio. Esta problemática ha sido ampliamente tratada desde la década de 1960 por autores como Stavenhagen, que destacó el surgimiento del *ladino* en zonas rurales.

pero no se hacía mención de los movimientos de resistencia en el propio Líbano.⁸⁰

Hizb Allah o *Hizbullah*, que significa 'partido de Dios' en árabe, es un multifacético movimiento social nacido de la guerra civil del Líbano. Con frecuencia descrito en los medios euroamericanos como una organización militar y/o «terrorista», Hizbullah surgió a mediados de la década de 1980 como una milicia en resistencia a los ataques del ejército israelí y a sus intentos de ocupación de zonas chiíes en el sur del Líbano y el valle de la Beqaa.

Desde el final de la guerra en 1992, ha crecido hasta convertirse en un movimiento social de base muy amplia que incluye un partido político con representación parlamentaria, coordina el funcionamiento de hospitales, orfanatos y canales de radio y televisión y provee de servicios básicos a ciertas zonas del Líbano donde el Estado no llega, incluyendo el sur de la ciudad de Beirut. Bien es cierto que, a diferencia de muchas otras milicias libanesas, Hizbullah no ha renunciado a las armas.

La mayoría de la gente en México con relaciones estrechas con el Líbano percibió como problemáticas las acciones militares de Hizbullah en 2006. No obstante, a medida que se desarrollaba el conflicto, crecía la legitimidad concedida a su defensa de lo que empezaba a percibirse como un ataque israelí contra la nación.⁸¹ Los estudiantes no mashrequíes, en cambio, adoptaron al movimiento como símbolo de resistencia radical sin reservas. Se podría entender esta apropiación como una inversión de otras dinámicas orientalistas.⁸² En definitiva, Occidente produce, a través de prácticas múltiples de exclusión, otras tantas alianzas. Hacia finales del siglo xx, el islam e incluso el islamismo emergen como nuevos movimientos en defensa del Tercer Mundo.

⁸⁰ Yo misma he participado en estas actividades como parte de mis investigaciones.

⁸¹ La solidaridad con Hizbullah se interpreta a menudo, entre los migrantes libaneses y sus descendientes, como una expresión sectaria. Personalmente recogí una conversación en el Centro Libanés, cuando el conflicto de 2006 estaba próximo a su fin, en la que una mujer, una migrante griega ortodoxa llegada a México en la década de 1980, declaraba, en un momento de emoción, que al menos Hizbullah estaba defendiendo el Líbano. Su interlocutor, un hombre maronita con estudios y nieto de migrantes, arqueó sus cejas y respondió antes de marcharse: «¿Eres musulmana? Mira, no me había dado cuenta».

⁸² En su encuentro con un campesino egipcio al realizar su trabajo de campo doctoral, el antropólogo Amitav Ghosh descubría con desazón que «tanto el imam como el indio [es decir, él mismo] viajaban por el Occidente», es decir, que sólo eran capaces de explicar sus divergentes trayectorias mediante una teleología occidental de la modernidad. Quizás quepa la posibilidad contraria.

Ser un musulmán nuevo en México: la conversión como movilidad de clase

Finalmente, me gustaría presentar la conversión al islam en el México contemporáneo como otra forma de resistencia. El fenómeno de la conversión religiosa suele entenderse como un misterio teológico, como un acto de fe o una experiencia espiritual. Sin embargo, también conlleva una serie de consecuencias sociales. Algunos estudios recientes han explorado otras dimensiones del asunto y han proyectado la conversión como una opción moral y política.⁸³

Desde principios de la década de 1990, han surgido diversos espacios musulmanes en la Ciudad de México y sus alrededores. Los más visibles son el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM), desarrollado por migrantes, y el Centro Cultural Islámico de México (CCIM), cuya sede principal se encuentra en Tequesquitengo.⁸⁴ El CCIM también cuenta con sitios de reunión en la Colonia Narvarte y en Coyoacán.⁸⁵ Aunque algunos de los participantes son migrantes de regiones históricamente musulmanas como Oriente Medio y el sur de Asia, a los espacios y ceremonias de culto asisten fundamentalmente conversos mexicanos.

Las expresiones públicas de devoción, las narrativas en torno a la decisión de la conversión y una serie de foros de Internet establecidos por los conversos sugieren que la conversión se puede buscar como una estrategia, dotada además de un contenido de género, de resistencia a las formaciones mexicanas de clase. La mayor parte de los conversos proceden de clases medias-bajas urbanas. Si bien las narrativas de muchos expresan un interés particular en el mensaje igualitario del islam, también narran la conversión como una

⁸³ Véanse Robert W. Hefner, «Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation», Berkeley (Cal.): University of California Press, 1993; y Karin Van Nieuwkerk «Veils and Wooden Clogs Don't Go Together», *Ethnos*, vol. 69, núm. 2, 2004, págs. 229-246; Karin Van Nieuwkerk, *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2006.

⁸⁴ El CECM lo gestiona un musulmán pakistaní, el señor Niass, en coordinación con los esfuerzos del personal temporal de la embajada pakistaní y de la marroquí, que buscaban un espacio de oración en México D. F. Allí desarrolló una serie de entrevistas en 2005. Agradezco a Sherine Hamdy su dirección de las conversaciones sobre espacios de oración en el México D. F. de la década de 1980. Por su parte, al cargo del CCIM está Omar Weston, un converso mexicano descendiente de británicos.

⁸⁵ La conversión es perceptible en Chiapas y en Veracruz. Sobre la conversión en México D. F. véase también Mark Lindley-Highfield. Existe también una rama de la orden sufi Nur Ashki Jerrahi en la Colonia Condesa, pero no se tratará aquí dado el muy distinto perfil de su congregación. También existe un grupo salafi en la Colonia Balbuena; se trata de una escisión del CCIM sobre el cual tampoco trataré dado mi escaso contacto con ellos. Dan la sensación de constituir una comunidad más pequeña y periférica respecto a las demás.

elección racional. Las mujeres profesionales de clase media-baja tienden a explicar la conversión al islam como un resultado o paso previo al matrimonio. Asimismo, muchos amigos y familiares no conversos interpretan algunas de estas conversiones en términos de distinción social. Ser musulmán es *diferente*, lo cual proporciona un marcador de distinción cosmopolita. La conversión deviene, pues, en una estrategia, en una ruta para salir de las taxonomías de clase locales.

Referencias

- ABU-LUGHOD, Lila, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, The Lewis Henry Morgan Lectures, Chicago (Ill.): University of Chicago Press, 2005.
- , «Egyptian Melodrama: Technology of the Modern Subject?», en Faye D. Ginsburg, Brian Larkin, Lila Abu-Lughod (eds.), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2002.
- , «The Objects of Soap Opera: Egyptian Television and the Cultural Politics of Modernity», en Kelly Michelle Askew y Richard R. Wilk (eds.), *The Anthropology of Media: A Reader*, Blackwell Readers in Anthropology, Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- , «Egyptian Melodrama and Postcolonial Difference», en Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis (Minn.): University of Minnesota Press, 2000.
- , *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton Studies in Culture/Power/History, Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1998.
- , «The Interpretation of Culture(S) after Television», *Representations*, núm. 59, 1997, pág. 109.
- ALFARO-VELCAMP, Theresa, *So Far from Allah, so Close to Mexico: Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2007.
- AMAYA BANEGAS, Jorge Alberto, *Los árabes y palestinos en Honduras, 1900-1950*, Colección Códices, Tegucigalpa: Guaymuras, 1997.
- ANDERSON, Jon W., «The Internet and Islam's New Interpreters», en Dale F. Eickelman y Jon W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2003.

ANTAR, Elias, «La danse du ventre», *Saudi Aramco World*, Saudi Aramco, 1971.

APPADURAI, Arjun, «Globalization and the Research Imagination», *International Social Science Journal*, vol. 51, núm. 160, 1999, pág. 229.

—, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Series Public Worlds, vol. 1, Minneapolis (Minn.): University of Minnesota Press, 1996.

—, «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology», en Richard Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

—, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», *Public Culture*, vol. 2, núm. 2, 1990, págs. 1-24.

ARMBRUST, Walter, *Mass Mediations. New Approaches to Popular Culture in the Middle East and Beyond*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2000.

—, *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 102, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ASKEW, Kelly Michelle, y Richard R. WILK (eds.), *The Anthropology of Media: A Reader*, Blackwell Readers in Anthropology, Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

BALLVÉ, Teo, y Vijay PRASHAD, *Dispatches from Latin America: On the Frontlines Against Neoliberalism*, Cambridge (Mass.): South End Press, 2006.

BARCO, Gustavo, «Trata de blancas: el siniestro negocio de la esclavitud sexual», *La Nación*, 7 de noviembre de 2008.

BAYLEY, Winder R., «The Lebanese in West Africa», en L. A. Fallers (ed.), *Immigrants and Associations*, La Haya: Mouton, 1967.

BELTRÁN, Luis Ramiro, y Elizabeth Fox, *Comunicación dominada: Estados Unidos en los medios de América Latina*, 1.ª ed., México D. F.: Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales/Editorial Nueva Imagen, 1980.

BEVERLEY, John, «The Impossibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony», en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Serie Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations, Durham (N. C.): Duke University Press, 2001.

BHABHA, Homi Jehangir, «Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition», en Frantz Fanon (ed.), *Black Skin, White Masks*, Londres: Pluto Press, 1985.

BOURDIEU, Pierre, *Sur la télévision: suivi de l'emprise du journalisme*, París: Liber Éditions, 1996.

—, *La distinction: critique sociale du jugement*, Serie Le Sens Commun, París: Éditions de Minuit, 1979.

BRENNAN, Steve, «Telemundo Revives *El clon* for U. S. Latino Market», *Reuters*, 2008.

CALHOUN, Craig J., *Habermas and the Public Sphere*, Studies in Contemporary German Social Thought, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.

CAMERON, DeAnna, «MECDA's Belly Dance Festival This Weekend», *Scribbling Gypsy*, 2008.

CARLTON, Donna, *Looking for Little Egypt*, International Dance Discovery, 1995.

CHATTERJEE, Partha, «The Nationalist Resolution of the Women's Question», en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* [Paperback], Piscataway (N. J.): Rutgers University Press, septiembre de 1990.

- CLIFFORD, James, «Review of Orientalism», *History and Theory*, núm. 19, 1980.
- COLÓN, Cristóbal, *Los cuatro viajes de Cristóbal Colón*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- COMAROFF, John L., y Jean COMAROFF, «Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming», *Public Culture*, vol. 12, núm. 2, 2000, págs. 291-343.
- CONQUISTADORANÓNIMO, *Relación de la Nueva España*, Jesús Bustamante (ed.), Colección El Espejo Navegante, Madrid: Polifemo, 1986.
- , *El conquistador anónimo. Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitán, México. Escrita por un compañero de Hernán Cortés*, Edmundo O'Gorman (ed. y preámbulo), Ciudad de México: Alcancía, 1938.
- COOPER, Frederick, y Ann Laura STOLER, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1997.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, Mario Hernández Sánchez-Barba (ed.), *Historia 16*, Madrid, 1986.
- DÍAZ DE KURI, Martha, y Lourdes MACLUF, *De Líbano a México: crónica de un pueblo emigrante*, México: Gráfica, Creatividad y Diseño, 1995.
- EICKELMAN, Dale F., y Jon W. ANDERSON (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, 2.^a ed., Indiana Series in Middle East Studies, Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2003.
- EURAQUE, Darío A., «Formación nacional, mestizaje y la inmigración árabe-palestina a Honduras», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 26, núm. 48, 1994.
- FOX, Elizabeth, y Silvio R. WAISBORD, *Latin Politics, Global Media*, 1.^a ed., Austin (Tex.): University of Texas Press, 2002.

- FREEMAN, Carla, «The "Reputation" of Neoliberalism», *American Ethnologist*, vol. 34, núm. 2, 2007, págs. 252-67.
- , *High Tech and High Heels in the Global Economy: Women, Work, and Pink-Collar Identities in the Caribbean*, Durham (N. C.): Duke University Press, 2000.
- GILLS, Barry K., *Globalization and the Politics of Resistance*, International Political Economy Series, Nueva York: St. Martin's Press, 2000.
- GINSBURG, Faye D., Lila ABU-LUGHOD y Brian LARKIN, «Media Worlds Anthropology on New Terrain», Berkeley (Cal.): University of California Press, 2002.
- GUPTA, Akhil, y James FERGUSON, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley: (Cal.) University of California Press, 1997.
- , *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham (N. C.): Duke University Press, 1997.
- HALL, Stuart, «Notes on Deconstructing "the Popular"», en R. Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Londres: Routledge Kegan and Paul, 1981.
- HAMMOND, Andrew, *Popular Culture in the Arab World: Arts, Politics, and the Media*, El Cairo/Nueva York: American University in Cairo Press, 2007.
- HANNERZ, Ulf, «Notes on the Global Ecumene», *Public Culture*, vol. 1, núm. 2, 1989, págs. 66-75.
- HEFNER, Robert W., «Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation», Berkeley (Cal.): University of California Press, 1993.
- HUGHES, Sallie, *Newsrooms in Conflict: Journalism and the Democratization of Mexico*, Pitt Latin American Series, Pittsburgh (Pa.): University of Pittsburgh Press, 2006.

LAWSON, Chappell H., «Building the Fourth State Democratization and the Rise of a Free Press in Mexico», Berkeley (Cal.): University of California Press, 2002.

LOCKMAN, Zachary, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, The Contemporary Middle East, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 2004.

LUXNER, Larry, «Arab Pride of Honduras: Over the Past Century, Arab Immigrants Have Been Key to the Commercial and Political Life of This Central American Nation», *Americas*, 2002.

—, «The Arabs of Honduras», *Saudi Aramco World*, julio-agosto de 2001.

LYNCH, Marc, *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-Jazeera, and Middle East Politics Today*, Nueva York: Columbia University Press, 2006.

MACÉ, Eric, *La société et son double: une journée ordinaire de télévision française*, Médiacultures, Paris: Armand Colin/INA, 2006.

MANKEKAR, Purnima, *Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*, Durham (N. C.): Duke University Press, 1999.

MCANANY, Emile G., y Kenton T. WILKINSON, *Mass Media and Free Trade: Nafta and the Cultural Industries*, 1.^a ed., Austin (Tex.): University of Texas Press, 1996.

MENOCAL, María Rosa, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, 1.^a ed., Boston (Mass.): Little Brown & Co., 2002.

—, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*, The Middle Ages Series, Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 1987.

MILLER, Daniel, y Don SLATER, *The Internet: An Ethnographic Approach*, Oxford (N. Y.): Berg, 2000.

PETERSON, Mark Allen, *Anthropology & Mass Communication: Media and Myth in the New Millennium*, Nueva York: Berghahn Books, 2003.

ROCKWELL, Rick J., y Noreene JANUS, *Media Power in Central America*, Urbana (Ill.): University of Illinois Press, 2003.

ROSALDO, Renato, *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston (Mass.): Beacon Press, 1989.

ROTHEMBUHLER, Eric W., y Mihai COMAN, *Media Anthropology*, Thousand Oaks (Cal.): Sage, 2005.

RUIZ FIGUEROA, Manuel (ed.), *El islam y Occidente desde América Latina*, México D. F.: El Colegio de México, 2007.

SAID, Edward W., *Orientalism*, Nueva York: Pantheon Books, 1978.

SAKR, Naomi, *Arab Media and Political Renewal: Community, Legitimacy and Public Life*, Londres: I. B. Tauris, 2007.

—, *Arab Television Today*, Londres: I. B. Tauris, 2007.

—, *Satellite Realms: Transnational Television, Globalization and the Middle East*, Londres: I. B. Tauris, 2001.

SCHNEIER-MADANES, Graciela, *L'Amérique latine et ses télévisions. Du local au mondial*, Paris: Anthropos-INA, 1995.

SHAFIK, Viola, *Arab Cinema: History and Cultural Identity*, El Cairo/ Nueva York: The American University in Cairo Press, 2007.

—, *Popular Egyptian Cinema: Gender, Class, and Nation*, El Cairo/ Nueva York: The American University in Cairo Press, 2007.

SHAHEEN, Jack G., *Guilty: Hollywood's Verdict on Arabs after 9/11*, Northampton (Mass.): Olive Branch Press, 2008.

SHAHEEN, Jack G., *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*, Nueva York: Olive Branch Press, 2001.

—, *The Tv Arab*, Bowling Green (O.): Bowling Green State University Popular Press, 1984.

SHIRA, «Art of Middle Eastern Dance. The Middle Eastern Dance Teacher & Performer Directory (Latin America & Caribbean)» [en línea], <<http://www.shira.net/sitemap.htm>>.

—, «Styles of Belly Dance in the United States, Part 1» [en línea], <<http://www.shira.net/styles.htm>>.

SINCLAIR, John, *Latin American Television: A Global View*, Oxford (N. Y.): Oxford University Press, 1999.

—, y Graeme TURNER, *Contemporary World Television*, Londres: BFI, 2004.

STOLER, Ann Laura, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2002.

THANIA, «Belly Dance in Brazil» [en línea], <<http://www.gildedserpent.com/articles21/brazilbdthania.htm>>.

THORNE, Susan, «“The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable”: Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain», en Frederick Cooper y Ann Laura Stoler, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1997, págs. 238-262.

TURNER, Bryan S., *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*, Londres/Nueva York: Routledge, 1994.

VAN DER VEER, Peter (ed.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, Nueva York: Routledge, 1996.

VAN NIEUWKERK, Karin, *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2006.

—, «Veils and Wooden Clogs Don't Go Together», *Ethnos*, vol. 69, núm. 2, 2004, págs. 229-246.

—, *A Trade Like Any Other: Female Singers and Dancers in Egypt*, 1.^a ed., Austin (Tex.): University of Texas Press, 1995.

VARGAS, Armando, «Migration, Literature and the Nation: Mahjar Literature in Brazil» [en vías de publicación], Berkeley (Cal.), 2006.

Wikipedia, «El clon» [en línea], <http://es.wikipedia.org/wiki/El_Clon>.

—, «Trata de personas», <http://es.wikipedia.org/wiki/Trata_de_blanclas>.

WOLF, Eric R., y Sydel SILVERMAN, *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2001.

YANKELEVICH, Pablo, *Honduras: textos de su historia*, 1.^a ed., Textos de Historia de Centroamérica y del Caribe, México D. F.: Editorial Patria/Instituto de Investigaciones José María Luis Mora/Universidad de Guadalajara, 1990.

ZERAOUI, Zidane, y Roberto MARÍN GUZMÁN, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*, Austin (Tex.)/México: Augustine Press/Instituto Tecnológico de Monterrey, 2003.