

deSignis | 40

**Mediterráneo:
intersecciones simbólicas**

Mediterranean:
symbolic intersections



COMITÉ PATROCINANTE

ARGENTINA: Tomás Maldonado† (Politécnico de Milán MIP), Eliseo Verón† (Universidad de San Andrés UDESA); BÉLGICA: Jean-Marie Klinkenberg (Universidad de Lieja ULIEJ); ESPAÑA: Román Gubern (Universidad Autónoma de Barcelona UAB); FINLANDIA: Eero Tarasti (Universidad de Helsinki HY/HU); ITALIA: Umberto Eco† (Universidad de Bolonia UNIBO), Paolo Fabbrì† (CCIS-Universidad de Urbino UNIURB); PERÚ: Desiderio Blanco (Universidad de Lima ULIMA) †.

COMITÉ DE REDACCIÓN

ARGENTINA: Gastón Cingolani (Universidad Nacional de las Artes), María Teresa Dalmaso (Universidad Nacional de Córdoba UNC), Lucrecia Escudero Chauvel (Universidad Nacional de Rosario UNR), Claudio Guerri (Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo Universidad de Buenos Aires UBA), Guillermo Olivera (Universidad de Stirling, Reino Unido), Oscar Steimberg (Universidad Nacional de las Artes UNA); BRASIL: Clotilde Pérez (Universidad de San Pablo USP), Mónica Rector (Universidad North Carolina UNC), María Lucía Santaella (Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo PUCSP); COLOMBIA: Armando Silva (Universidad del Externado UE); CHILE: Rafael del Villar (Universidad de Chile UC), Elizabeth Parra (Universidad de Concepción UDEC); ESPAÑA: Charo Lacalle (Universidad Autónoma de Barcelona UAB), Cristina Peñarín (Universidad Complutense de Madrid UCM), José María Paz Gago (Universidad de La Coruña ULC), Carlos Scolari (Universidad Pompeu Fabra UPF), Teresa Velázquez García-Talavera (Universidad Autónoma de Barcelona UAB); MÉXICO: Alfredo Tenoch Cid Jurado (Universidad Autónoma de México- Xochimilco), Lydia Elizalde (Universidad Autónoma del Estado de Morelos UAEM); PUERTO RICO: Eliseo Colón Zayas (Universidad de Puerto Rico UPR); REPÚBLICA ORIENTAL DEL URUGUAY: Fernando Andacht (Universidad de la República, UR); REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA: José Enrique Finol (Universidad del Zulia LUZ), Rocco Mangieri (Universidad de Los Andes ULA)

COMITÉ CIENTÍFICO

Winfried Nöth (Universidad de Kassel UK, Alemania), Herman Parret (Universidad Católica de Lovaina KULeuven, Bélgica), Yong Xiang Wang (Chinese Semiotics Studies, China), Carmen Bobes (Universidad de Oviedo UNIOVI, España), José Romera Castillo (UNED, España), Manuel Ángel Vázquez Medel (Universidad de Sevilla US, España), Anne Henault (Université de Paris Sorbonne, Francia), Jacques Fontanille (Université de Limoges UNILIM, Francia), Erik Landowski (Centre National de la Recherche Scientifique CNRS, Francia), Patricia Violi (Universidad de Bolonia UNIBO, Italia), Oscar Quezada Macchiavello (Universidad de Lima UL, Perú), Paul Colby (Middlesex University MDX, Reino Unido), Bernard McGuirk (Universidad de Nottingham NTU, Reino Unido), Greg Philo (Universidad de Glasgow UG, Reino Unido).

COMITÉ ASESOR

ALEMANIA: Stephanie Averbeck-Lietz (Universidad de Bremen UB) ; AUSTRIA: Jörg Türschmann (Universidad de Viena UNIVIE); ARGENTINA: Betty Amman (Universidad Nacional de Córdoba UNC), Mario Carlón (Universidad de Buenos Aires UBA), Olga Corna (Universidad Nacional de Rosario UNR), José Luis Fernández (Universidad de Buenos Aires UBA), Susana Frutos (Universidad Nacional de Rosario UNR), María Ledesma (Universidad de Buenos Aires UBA), Isabel Molinas (Universidad Nacional del Litoral UNL), Gabriela Simón (Universidad Nacional de San Juan UNSJ), Marita Soto (UNA), Sandra Valdetaro (Universidad Nacional de Rosario UNR); BOLIVIA: Víctor Quelca (Universidad Autónoma Gabriel René Moreno UAGRM); BRASIL: Ana Claudia Alves de Oliveira (Pontificia Universidad Católica de São Paulo PUCSP PUC SP), Luiz Carlos Assis lasbeck (Universidad Católica de Brasília UCB), Beth Brit (Pontificia Universidad Católica de São Paulo PUCSP), Heloisa Duarte Valente (Universidad de São Paulo), Yvana Fehine (Pontificia Universidad Católica de São Paulo PUCSP), Irene Machado (Universidad de São Paulo SP), Eufasio Prates (Universidad de Brasília UB), Darcília Simoes (Universidad Estadual de Rio de Janeiro UERJ); BULGARIA: Christian Bankov (Universidad de Sofia US); COLOMBIA: María Cristina Asqueta (Uniminuto), Gladys Lucía Acosta Valencia (Universidad de Medellín UDEM), Andrea Echeverri (Universidad de los Andes UA), Douglas Nino (Universidad Jorge Tadeo Lozano UJTL), Claudia Maya (Universidad de Medellín UDEM), Eduardo Serrano (Universidad del Valle UNIVALLE), Álvaro Góngora (Universidad Javeriana UJ); CHILE: Rubén Ditrus (Universidad Central de Chile UCC), María José Contreras (Pontificia Universidad Católica de Chile PUC), Paulina Gómez Lorenzini (Pontificia Universidad Católica de Chile PUCU), Jaime Otazo (Universidad de La Frontera UFRO), Héctor Ponce de la Fuente (Universidad de La Frontera UFRO), Claudio Cortés (Universidad de Chile UC), Carlos del Valle (Universidad de La Frontera UFRO); ECUADOR: Jorge Andrés Díaz (CORDICOM), Alberto Pereira Valarezo (Universidad Central del Ecuador UCE); ESPAÑA: Eva Aladro (Universidad Complutense de Madrid UCM), Ricardo Carniel Buggs (Universidad Autónoma de Barcelona UAB), Pilar Couto (Universidad de La Coruña ULC), Héctor Fouce (Universidad Complutense de Madrid UCM), Rayco González (Universidad de Burgos UBU), Asunción López Varela (Universidad Complutense de Madrid UCM), Miguel Martín (GESC, Madrid), José María Nadal (Universidad del País Vasco UPV), José Manuel Pérez Tornero (Universidad Autónoma de Barcelona UAB), Félix Ríos (Universidad de La Laguna ULL), Raúl Rodríguez (Universidad de Alicante UA), Vanessa Sainz (Universidad Complutense de Madrid UCM), Marcello Serra (GESC, Madrid), Santos Zunzunegui (Universidad del País Vasco UPV); FRANCIA: Luca Acquarelli (Universidad de Lille), Juan Alonso (SciencesPo), Claude Chabrol (Universidad Sorbonne Nouvelle), Patrick Charaudeau (Universidad de Paris XIII), François Jost (Universidad Sorbonne Nouvelle), Guy Lochard (Universidad de Paris VIII), Marta Severo (Universidad de Nanterre); REINO UNIDO: Alexandra Campos (Universidad de Nottingham UN); ITALIA: Paolo Bertetti (Universidad de Siena UNISI), Patrizia Calefato (Universidad de Bari UNIBA), Massimo Leone (Universidad de Torino UNITO, Universidad de Shanghai SHU), Anna María Lorusso (Universidad de Bolonia UNIBO), Giovanni Manetti (Universidad de Siena UNISI), Gianfranco Marrone (Universidad de Palermo UNIPA), Roberto Pellerrey (Universidad de Génova UNIGE), María Pia Pozzato (Universidad de Bolonia UNIBO); MÉXICO: Jacob Bañuelos (Instituto Tecnológico de Monterrey Campus Ciudad de México ITM CCM), Alberto Betancourt (Universidad Nacional Autónoma de México UNAM), Carmen de la Peza (Universidad Autónoma Metropolitana UAM – X), Roberto Flores (Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH), Tanius Karam (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, UACM), Raymundo Mier (Universidad Autónoma Metropolitana UAM X), María Eugenia Olavarría (Universidad Autónoma Metropolitana UAM – A), Marta Rizo García (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Silvia Tabachnik (Universidad Autónoma de México UAM); PERÚ: José David García Conto (Universidad de Lima UNILIMA), Celia Rubina Vargas (Pontificia Universidad Católica de Perú PUCP); PUERTO RICO: Silvia Álvarez Curbelo (Universidad de Puerto Rico UPR); REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA: Luis Javier Hernández (Universidad de Los Andes ULA), Alexander Mosquera (Universidad del Zulia. LUZ), Dobrila de Nery (Universidad del Zulia LUZ) RUSIA: Inna Merkoulouva (Universidad Estatal Académica de Humanidades, Moscú).

DIRECCIÓN: Lucrecia Escudero Chauvel (Universidad Nacional de Rosario UNR, Argentina)

SUBDIRECCIÓN: Teresa Velázquez García-Talavera (Universidad Autónoma de Barcelona, UAB, LAPREC, España)

DIRECTOR EJECUTIVO: Gastón Cingolani (Universidad de las Artes, UNA, Argentina); Pablo Porto López (Universidad de Buenos Aires, UBA; Asistente tecnico pabloportolopez@gmail.com

COMITÉ de EDICIÓN: María Teresa Dalmaso (Universidad Nacional de Córdoba UNC – CEA, Argentina), directora

Cristina Voto (Universidad degli Studi di Torino, Italia), vice directora

SECRETARÍA DE REDACCIÓN: Cristina Peñarín (Universidad Complutense de Madrid, UCM, España), Guillermo Olivera golivera1000@aol.com

SECRETARÍA: Sebastián Gastaldi (Universidad Nacional de Córdoba UNC – CEA, Argentina), comiteeditorialdesignis@gmail.com

SECRETARÍA FINANCIERA: Israel V. Márquez (Universidad Complutense de Madrid, UCM, España,) isravemarquez@gmail.com

SECCIÓN PERSPECTIVAS: Mariano Dagatti (CONICET – Universidad de San Andrés, Argentina), onairamdagatti@gmail.com

SECCIÓN LECTURAS: Miguel Martín (GESC Universidad Complutense de Madrid, UCM, España), kmiguelmartink@gmail.com

deSignis

40

Mediterráneo:
intersecciones simbólicas

Mediterranean:
symbolic intersections

Coordinación / Edited by *Teresa Velázquez García-Talavera (UAB) y Eliseo Colón Zayas (UPR)*. Con la colaboración / Collaboration of *Ricardo Carniel Buggs (UAB)*.

deSignis Serie Intersecciones

deSignis Intersections Series

DIRECTOR DE MEDIOS DIGITALES: Sebastián Moreno Barreneche (Universidad ORTL, Uruguay), director, Sebamoreno87@outlook.com
ASISTENTE TÉCNICO: André Peruzzo (Universidad de Sao Paulo USP, Brasil)
NEWSLETTER: Mariana Maestri (Universidad Nacional de Rosario UNR, Argentina) info@designisfels.net
WEBMASTER: Iria Caballero Ullate www.designisfels.net
RELACIONES EDITORIALES: SandraValdettaro (Universidad Nacional de Rosario UNR, Argentina),sandra.valdettaro@gmail.com
RELACIONES INSTITUCIONALES: Eliseo Colon (Universidad de Puerto Rico, UPR, Puerto Rico);eliseo.colon@upr.edu; Rafael del Villar (Universidad de Chile, UC, Chile)rdvillar@gmail.com
TRADUCCIONES: Carolina Casali (CEA Universidad Nacional de Córdoba UNC, Argentina) coordinadora carocasali84@gmail.com

PATROCINAN EL PROYECTO EDITORIAL DESIGNIS

Asociación Argentina de Semiótica; Asociación Española de Semiótica; Asociación Colombiana de Estudios Semióticos; Asociación Mexicana de Semiótica Visual y del Espacio (AMESVE, México); Asociación Venezolana de Semiótica; Center for Post Conflict, Reconstruction and Reconciliation Studies The Nottingham University (UK); Centro de Investigaciones en Comunicación, Escuela de Comunicación, Universidad de Puerto Rico (Puerto Rico); Centro de Investigaciones en Mediatizaciones (CIM) de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina); Departamento de Comunicación de la Universidad Pompeu Fabra (España); Departamento de Educación y Comunicación UAM Xochimilco (México); Departamento INFOCOM IUT Universidad de Lille (Francia); Departamento de Periodismo y Ciencias de la Comunicación de la UAB (España); Doctorado en Semiótica del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA-UNC) (Argentina); Doctorado de Comunicación de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina); Editorial Radio de la Universidad de Chile (Chile); Editorial de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina); Grupo de Investigación LITECOM Universidad de la Coruña (España); Instituto de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas (España); Instituto de Comunicación e Imagen (ICEI) Universidad de Chile (Chile); Universidad Nacional de Arte (UNA) Área de Crítica de Arte (Argentina); IECO Universidad Nacional de Colombia; LAPREC, Máster MIM Universidad Autónoma de Barcelona, Proyecto SEMIOTYCOM Universidad Complutense de Madrid (España); Revista Inventio (México); School of Arts and Humanities, The University of Stirling (UK); CERMA-Mondes Américains (UMR 8168).

COLABORARON EN deSignis n° 40

Martín Acebal (Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina), Silvia Álvarez Curbelo (Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico), Lola Bañon Castellón (Universitat de València, España), Mohamed Bernoussi, (Universidad de Meknés, Marruecos), Mariana Busso (Universidad Nacional de Rosario-CIM y CONICET, Argentina), Ricardo Carniel Bugs (Universitat Autònoma de Barcelona, España), Eliseo R. Colón Zayas (Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico), Mariano Dagatti (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional Tres de Febrero y CONICET, Argentina), María Teresa Dalmasso (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Hassane El Arabi (Universidad de Mohamed I, Nador, Marruecos), Mohamed El Mouden (Universidad de Cádiz, España), Lucrecia Escudero Chauvel (École de Hautes Études en Sciences Sociales CERMA, Francia), Norma Fatala (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), José Enrique Finol (Universidad del Zulia, Venezuela), Asún López-Varela Azcárate (Universidad Complutense de Madrid, España), Elizabeth Martínez de Aguirre (Universidad de Rosario, Argentina), Claudia María Maya Franco (Universidad de Medellín, Colombia), Lucía Molina (Universitat Autònoma de Barcelona, España), Sebastián Moreno Barreneche (Universidad ORT, Uruguay), Juan Manuel Montoro (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay), Lucía Nieto Maestre (Universitat Autònoma de Barcelona, España), María Eugenia Olavarria (Universidad Autónoma de México, México), Guillermo Olivera (Investigador independiente y deSignis, Argentina), Elizabeth Parra Ortiz (Universidad de Concepción, Chile), Cynthia Pech Salvador (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México), Félix J. Ríos (Universidad de La Laguna, España), Marta Rizo (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México), María Àngels Roque (IEMed, España), Daniel Torres i Segura (Universitat Pompeu Fabra, España), María Magdalena Uzín (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Juan José Vagni (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Teresa Velázquez García-Talavera (Universitat Autònoma de Barcelona, España)

La revisión por pares está a disposición para consulta en el Comité de Edición de la revista. comitedeedicionesdesignis@gmail.com
Corrección de primeras pruebas: a cargo de la coordinación del número: Teresa Velázquez García-Talavera (UAB), Eliseo Colón Zayas (UPR), Ricardo Carniel Bugs (UAB)

Este número ha sido posible con el aporte del módulo de la UAB del Máster Erasmus Mundus Crossing the Mediterranean: towards investment and integration (MIM)



DISEÑO GRÁFICO Y PRODUCCIÓN

Iria Caballero Ullate. Sobre un concepto de Horacio Wainhaus.
Editado con la colaboración del Doctorado en Comunicación de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina)

ISSN 1578-4223

ISSN DIGITAL 2462 – 7259

Impreso en Argentina – UNREediciones Urquiza 2050, Rosario 2000. Argentina. info-editora@unr.ar.

2024 (enero-junio)

Dirección legal 12 rue de Pontoise – Paris 75005 - Francia
deSignis es una publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica, asociación Ley 1901 de la República Francesa, con número de registro 1405367K (J.O RF 24/01/2001 n° 1335). Repositorio Centre ISSN BNF Quai François Mauriac 75706 Paris Cedex FR. Repositorio digital Universidad Autónoma de Barcelona https://ddd.uab.cat/record/204665

Deposito Legal Barcelona B.17342-2001.

Publicación indexada en Emerging Sources Citation Index (ESCI); Dialnet, DOAJ Open Access Journal Directory; Latindex www.latindex.com; http://dgb.unam.mx/clase.html ; Redalyc-América.

En proceso de evaluación SCOPUS
Integra la Red de Revistas FLACSO



deSignis 40 | Mediterráneo: intersecciones simbólicas Mediterranean: symbolic intersections

deSignis Serie Intersecciones

deSignis Intersections Series

Editorial. El Mediterráneo, la carta y el territorio. *Editorial. Mediterranean, the map and the territory*

Lucrecia Escudero Chauvel

Presentación. El Mediterráneo y América Latina: diálogos y confluencias. *Introduction. The Mediterranean and Latin America: dialogues and confluences*

Teresa Velázquez García-Talavera, Eliseo Colón Zayas, con la colaboración de Ricardo Carniel Bugs

I. ESCENARIOS/SCENERY

Coordinación / Edited by Teresa Velázquez García-Talavera (UAB) y Eliseo Colón Zayas (UPR).

Con la colaboración de: / Collaboration of: Ricardo Carniel Bugs (UAB).

CULTURAS INTERCONTINENTALES: PRÁCTICAS Y EXPRESIONES TEXTUALES Y VISUALES / INTERCONTINENTAL CULTURES: TEXTUAL AND VISUAL PRACTICES AND EXPRESSIONS

21 *Norma Fatala*
La semiosis de la italianidad en la cultura letrada Argentina. Semiosis of italianness in Argentine written culture

33 *María Magdalena Uzín*
Antígona en Argentina: el conflicto social en el cuerpo de la mujer. Antigone in Argentina: social conflict in a woman's body

43 *Elizabeth Martínez de Aguirre*
Dialogos y narrativas visuales en torno al Mediterráneo: El lenguaje fotográfico, entre el documentalismo y el arte. Dialogues and visual narratives around the Mediterranean: the photographic language, between documentalism and art

53 *Juan Manuel Montoro y Sebastián Moreno Barreneche*
Mediterráneamente: la identidad geocultural mediterránea como forma de vida estilizada. Mediterraneanly: The Mediterranean geocultural identity as a stylised form of life

67 *Eliseo Colón Zayas*
María Zambrano: Mediterráneo y Caribe en tiempos revueltos, para leer Isla de Puerto Rico y persona y democracia. María Zambrano: the Mediterranean and the Caribbean in troubled times, reading Isla de Puerto Rico and persona y democracia

LA LEGIBILIDAD DEL ARCHIVO / THE READABILITY OF THE ARCHIVE

79 *Mohamed Bernoussi*
La cultura culinaria andaluza, cruce de varias culturas mediterráneas. The Andalusian culinary culture, a crossroads of several Mediterranean cultures

- 91** | Teresa Velázquez García-Talavera y Ricardo Carniel Bugs
Intercambios culturales e identidad. Cultural exchanges and identity
- 103** | Lola Bañón Castellón
Identidad, discurso y representación: las migraciones árabes en América Latina. Identity, discourse and representation: Arab migrations in Latin America
- 119** | Hassan El Arabi
El Mediterráneo: identidades, hegemonía y diásporas contemporáneas. The Mediterranean: identities, hegemony and contemporary diasporas
- 133** | Marta Rizo García y Cynthia Pech Salvador
Apuntes para comprender la percepción del otro sujeto mediterráneo en América Latina: símbolos y significados del mundo árabe desde México. Notes to understand the perception of the other Mediterranean subject in Latin America: Symbols and meanings of the Arab culture from Mexico
- 149** | Mohamed El Mouden El Mouden
Los signos culturales árabes e islámicos, el tercer espacio y la tiranía interpretativa en los discursos de los medios de comunicación en el Mediterráneo. Arab and Islamic cultural signs, third space, and interpretative tyranny in Mediterranean media discourses

II. PUNTO DE VISTA / POINT OF VIEW

- 171** | María Àngels Roque Alonso
Rituales, un imaginario compartido en el Mediterráneo. Rituals, a shared imaginary in the Mediterranean

III. DISCUSIÓN / DISCUSSION

- 187** | Juan José Vagni
América Latina y el Mediterráneo sur y oriental: migraciones y discursos. Latin America, the Southern and Eastern Mediterranean: migrations and discourses

IV. PERSPECTIVAS / PERSPECTIVES

- 203** | Lucía Nieto Maestre
La frontera entre Nosotros y el Otro: Inmigración y Mediterráneo desde Twitter. The border between Us and the Other: Immigration and the Mediterranean from Twitter.
- 227** | Daniel Torras i Segura
Definición ontológica de los componentes 'peirceanos' en el signo del silencio acústico. Rasgos, singularidades y reflexiones abiertas. Ontological definition of the 'Peircean' components in the sign of acoustic silence. Traits, singularities and open reflections

V. RESEÑAS / REVIEWS

- 241** | Sebastián Moreno Barreneche
"Images of Europe".
Mangiapanè, Francesco y Migliore, Tiziana (Eds.)
Images of Europe. The Union between Federation and Separation. Springer, 2021

El Mediterráneo, la carta y el territorio

Mediterranean, the map and the territory

LUCRECIA ESCUDERO CHAUVEL

(pág 9 - pág 14)

Debemos al lingüista polaco Alfred Korzybski (1879-1950) la expresión “el mapa no es el territorio” en su libro de semántica general de 1933 posicionándose entre los primeros constructivistas radicales en la interrogación cognitiva sobre cómo sabemos lo que creemos saber o, desde el punto de vista del método, cómo podemos acceder a lo que no conocemos. Un problema de envergadura semiótica porque el *territorio* correspondería a una realidad externa al sujeto, mientras que el *mapa* o la carta sería -como la imagen acústica de Saussure - la representación mental de lo que se cree o se percibe. Es una metáfora para explicar que la información que encontramos en un mapa no corresponde punto por punto al territorio, este siempre desborda. Es lo que exactamente sucede con este sorprendente número de deSignis con el que se cierra la Serie Intersecciones.

Curado por Teresa Velázquez y Eliseo Colón, con la colaboración de Ricardo Carniel *Mediterráneo, intersecciones simbólicas* desborda de imaginación y riqueza teórica. La doctora Teresa Velázquez, emérita de la Universidad Autónoma de Barcelona, mítica academia para los estudios de comunicación en el mundo hispano parlante ha dedicado parte de su vida a fundar y animar el centro innovador LAPREC¹ y una red de originales investigaciones interdisciplinarias dedicadas a las culturas en torno al mar Mediterráneo, con todas las consecuencias de la complejidad actual que esta zona conlleva. Allí se forma y destaca su discípulo, el brasileño Ricardo Carniel, que la secunda en esta aventura. Acompañada por el semiólogo y también novelista puertorriqueño Eliseo Colón Zayas² que colabora con su imaginación en la gestión de la problemática del número y su desarrollo. Durante veinticinco años, tanto Velázquez como Colón Zayas se han mantenido como pilares esenciales del proyecto editorial y de las colecciones deSignis aportando no solamente una sólida cultura académica y experiencia editorial, sino sobre todo la inteligencia en la renovación de la agenda semiótica de la que la revista se hace portadora. Valga esta introducción al número 40, que fue en su momento cuando comenzaron a proyectarlo, un desafío de integración y cruces de autores, de paradigmas y de perspectivas.

El tema de la relación carta/territorio, problema eminentemente semiótico en la determinación del tipo de función signica y de efecto de sentido que producen estos objetos-textos ha inspirado al escritor francés Michel Houellebecq su novela *La Carte et le Territoire* con la que gana el Premio Goncourt en 1997 y también a Umberto Eco con *La isla del día después* (1994) donde el personaje Robert de la Grive está obsesionado por la búsqueda del punto fijo, coincidencia incongrua del tiempo y del espacio. El mapa es siempre el resultado de una selección de rasgos distintivos y de un mecanismo de interpretación que requiere un trabajo abductivo, conjetural, de la parte del lector, pero también de proyección. Si nos atenemos a la relación que establece el mapa con el referente, éste podría cumplir la función de índice, como un dedo que muestra algo exterior en una relación de contigüidad, o como *identificador* de un punto que está más allá, y hacia dónde

debemos dirigirnos, pero también *prescriptor* de la ruta a seguir. Pero si consideramos a la cartografía, el mapa trataría de reproducir la ilusión, punto por punto, diría Peirce, de las propiedades del territorio, en una escala de iconicidad (Eco 1973:75 y ss.). En síntesis, el mapa no es un signo unívoco sino más bien un conjunto de trazas que configuran un texto y como tal generan niveles de lectura diferentes. El proceso semiótico, la semiosis, implica intrínsecamente un sistema de traducciones entre la imagen mental y el icono al que hace referencia: “la única forma de comunicar directamente una idea” (Peirce 2.278, citado por Eco 1973:223), la dependencia causal entre el mapa y el territorio es solo aparente, atravesada también por residuos enciclopédicos.

Los primeros mapas occidentales son las cartas *portulanas* o *portulans*, un género cartográfico original que se produce en las ciudades marítimas del norte de Italia y de las Islas Baleares ligadas al progreso técnico de la navegación como es el uso de la brújula, el sextante y el astrolabio³. Estaban basadas en la experiencia de los navegantes (primeridad), son inestables y evolutivas (secundidad), abiertas a descubrimientos que vendrán a enriquecer la enciclopedia de la navegación, proceden por agregaciones sucesivas. Desde el punto de vista semiótico esto pone no solo el problema de la relación carta/territorio sino del uso pragmático de los datos de la experiencia para producir un modelo abstracto y abarcativo de proyección (Terceridad). De este modo podemos afirmar que la carta marina es un mecanismo semiótico que combina tres dimensiones: el dibujo, la escritura y la medida, es un objeto-signo paradigmático, comparte junto a las cartas estratégicas militares el de ser sistemas gráficos de localización e inferencia, de valor pragmático para uso operativo.

Estos primeros mapas generan la producción de un espacio mental nuevo, original, resultado de un mecanismo cognitivo específico, la abducción - con instrucciones de lectura precisas de orientación en el territorio, es decir, en el mundo al que aspiran referir⁴. Resultado de estas migraciones y diásporas es precisamente una de las primeras cartas que se conocen, la Carta Pisana, donde figura la Cruz Roja de los Cruzados Latinos en Tierra Santa y el sitio de St. Jean de Acre, última posesión cristiana hasta el año 1291. La cruz designa también la dirección del Oriente en la Rosa de los vientos⁵. Anaximandro de Mileto (circa 610 A.C), en la actual Turquía, astrónomo, geómetra y geógrafo, había trazado la primera carta con la forma de la caparazón de una tortuga, nombrándola “mundo”. Juan de la Cosa, cartógrafo español del que se dice era propietario de la Santa María, dibuja por primera vez las costas de América como testigo en los dos primeros viajes de Colón.

En un libro fascinante sobre lugares míticos y legendarios, Umberto Eco nos explica cómo el almirante genovés buscando tierras inexistentes, descubre un continente y “es la realidad de una ilusión” (Eco 2013: 9). Desde Ptolomeo se sabía - dice Eco - que la tierra era redonda y no plana como la caparazón de una tortuga gigante como la veía Anaximandro y reproduce la carta que Colón escribe a los Reyes Católicos en su tercer viaje de 1498: “Me he formado -escribe - otra idea del mundo, creía que el Paraíso Terrestre se encontraba precisamente bajo la línea equinoccial donde ninguno puede entrar sino es por voluntad divina” (Eco 2013:176).

Recordemos que la semiótica interpretativa de Eco ha demostrado como operamos con enciclopedias para avanzar en el conocimiento que tenemos del mundo. La pregunta sería ¿cómo conocemos a partir de lo desconocido? ¿Cuál es la lógica del descubrimiento? La empresa de Colón, como la de todos los escrutadores y productores de cartas marítimas,

ha sido construir una traza cuyo recorrido existía sólo a partir de un mecanismo imaginario. El mar Mediterráneo aparece en el mapamundi del *Apocalipsis* de 1086 que es la carta más antigua que se conoce, en el centro del mundo conocido, separando África de Europa para concluir “Los viajes medievales eran imaginarios, el Mediterráneo produce enciclopedias, Imágenes Mundi” (Eco 2013:4 y ss.).

Mediterráneo: la palabra encierra en si misma diferentes narraciones. No se nos escapa la idea que sea un mar que ha concentrado desde tiempos inmemoriales al imaginario humano. Allí se inicia la historia de la cartografía, disciplina de la conjetura para guiarnos en la navegación, es desde sus orígenes un constructo cultural, un conjunto de instrucciones de lectura para orientar nuestro deambular en el mundo. Cartas lacunarias, aproximativas, con lagunas de sentido que deben ser llenadas con hipótesis, y también por imaginarios llenos de monstruos y de animales mitológicos que proceden de enciclopedias aún más antiguas, desde Plinio, pero sobre todo de Homero. Precisamente en la *Presentación*, los curadores hacen referencia al antropólogo y sociólogo americano Clifford Geertz, sugiriendo que entender una cultura requiere descifrar el significado de sus símbolos y narrativas. “En última instancia, - escriben - este conjunto de trabajos refuerza la idea de que la cultura mediterránea, con su diversidad y sus tensiones, así como con su huella e hibridación con otras culturas, en particular, con la latinoamericana, en toda su diversidad, ofrece un campo fértil para exploraciones académicas que iluminen las formas en que los significados son creados, negociados, y vividos en el cruce de lo global y lo local”.

Mar que marca los límites entre tres continentes, Europa, Asia y África, de allí salió Cristóbal Colón para encontrar en su camino un cuarto, América, lugar de todas las utopías. Es cierto, la realidad desborda siempre. Zona de contactos culturales, económicos, históricos y simbólicos, es el lugar emblemático de la traducción de las culturas griegas, romanas, egipcias, fenicias, musulmanas, turcas, y esta estratégica elección de Teresa Velázquez, Ricardo Carniel y Eliseo Colón, es la continuación de una trayectoria de investigaciones en las traducciones y el contacto con otras cosmovisiones culturales⁶, que acompañó todos estos años la agenda de la revista. Espacio de intercambio e interacción representa *el lugar* por antonomasia, en torno al cual se desarrollaba la Historia. Ahí nace la escritura, sistema primario de registro y memoria. Ougarit, Biblos, Tiro, Sidón o la ciudad perdida de Ur podrían ser nombres borgeanos sino fueran territorios que los mapas han registrado desde tiempo inmemorial.

La incorporación de la dimensión narrativa, que es explicitada en muchos artículos de este número (Rizo García, Pech Salvador) no podía estar ausente en la reflexión de Eco para quien los mapas medievales no tenían una función científica o práctica, como llegar de un lugar a otro, sino que respondían a la demanda del *fabuloso* por parte del público. Así vemos ya en el Barroco, mapas con monstruos y quimeras, ángeles que soplan vientos y todo tipo de divinidades marinas. La exposición realizada en París en 2014⁷ de más de quinientos *portulans* que se encuentran en el magnífico archivo de la Biblioteca Nacional de Francia y describen los mares del mundo conocido entonces, muestran el advenimiento de un género gráfico y descriptivo específico de una larga supervivencia como es la cartografía y también la importancia central del mar Mediterráneo en las cartas marinas que describen viajes extraordinarios, pero sobre todo la emergencia de una nueva tecnología que acompaña a la época moderna junto al compás, la brújula y el astrolabio, escribe Emmanuelle Vagnon, uno de los organizadores de la exposición⁸.

De este modo la carta marina sería un *mecanismo semiótico* que combina tres dimensiones: el dibujo, la escritura y la medida, es un objeto-signo paradigmático que comparte junto a las cartas estratégicas militares el de ser una instrucción pragmática de uso. Sistemas gráficos de localización que generan la producción de un espacio mental -nuevo, original, abductivo- con valor perlocutivo de orientación en el territorio.

Pero los mapas no son solamente unidireccionales y si los leemos desde una interacción de este a oeste permiten ver como penetra la cultura oriental hacia el centro del mundo entonces conocido, en un proceso de esquismogénesis⁹ cultural al que hacía referencia Gregory Bateson cuando dos culturas entran en contacto y se producen mutuamente cambios e influencias simétricas o complementarias. Estamos frente a situaciones reversibles, de mutua influencia, clásica en la práctica del comercio, pero también de la navegación, de luchas por la hegemonía en enclaves certeros, como Gibraltar, Alejandría o Bizancio.

La síntesis la produce el largo imperio romano con su sincretismo y su multiculturalismo, hasta el punto de que el Mediterráneo pasa a llamarse “mar interior” hasta la conquista árabe de España y el sur de Italia entre el siglo VII y IX¹⁰ (Roque Alonso, Martínez de Aguirre, Bernoussi interculturalidad culinaria). Los elementos más habituales de lo que se llama arte mudéjar o morisco en la arquitectura que pasan a la Nueva España pueden ser contextualizados a partir de la propuesta teórica del Nonágono Semiótico del arquitecto y semiólogo Claudio Guerri (2019:6; 2016:32).

Para Velázquez y Carniel, el resultado cultural no podría ser otro que la producción de híbridos, “dentro de un continuum transformador”, “la relación de los pueblos y culturas latinoamericanas con aquellas otras provenientes del Mediterráneo y del mundo árabe es extensísima”. Una de las razones de estas hibridaciones culturales lo constituyen obviamente las migraciones y las diásporas de una zona a la otra (El Arabi, Fatala, El Mouden). El sugerente artículo de Montoro-Moreno¹¹ sobre macro identidades colectivas y geo culturales en las que se inscriben las culturas mediterráneas muestra como este mar está sujeto a todo un imaginario comercial que es también su marca cultural. Es la posición de la semióloga italiana Patrizia Violi (2011: 7) que propone que el Mediterráneo no es un objeto unitario de estudio para quien “resulta extremadamente difícil, sino imposible, definir sus límites” e “individuar los elementos comunes que deberían distinguirla respecto de otras culturas”. (Violi 2011: 7)¹².

Para concluir, Eliseo Colón Zayas narra los viajes de María Zambrano (Vélez-Málaga, 1904-1991) por el Mediterráneo y el Caribe como “una travesía del conocimiento y experiencias vivenciales como muy bien saben exploradores y viajeros centenarios¹³ donde el mito de la inocencia y de la infancia latinoamericana está de algún modo presente, algunos lo descubran” (Zambrano, 1940:11-12). Los invitamos con la lectura de este número a prolongar el descubrimiento.

NOTAS

¹ LAPREC es la sigla del *Laboratori de Prospectiva i Recerca en Comunicació, Cultura i Cooperació*, de la Universidad Autónoma de Barcelona, grupo de investigación consolidado (2021 SGR 00054), reconocido por la Generalitat de Catalunya

² Colón Zayas publica en 2000 *Archivo Catalina. Memorias Online*, novela anticipatoria e innovadora sobre los usos de la web, acercándolo a la literatura fantástica caribeña.

³Hofmann, C, Richard, H. Vagnon, E. (2014) *L'Age d'or des cartes maritimes. Quand l'Europe découvrait le monde*. Seuil/BNF.

⁴ Ver al respecto el concepto de *mental spaces* de Gilles Fauconnier, representaciones mentales de estados de cosas posibles en el mundo referencial bajo la forma de simulacros.

⁵ Cfr. <https://gallica.bnf.fr>. Enciclopedia Gálica consultada el 1/03/2024.

⁶ Ver el número *deSignis* N°13 2009 dedicado a *Fronteras* bajo la coordinación de Teresa Velázquez y el n°14 2009 *Gusto Latino* organizado por Eliseo Colón Zayas. Ya en *deSignis* n°12 2008 *Traducción/ Génerol Poscolonialismo* a cargo de Patrizia Calefato publicamos un inédito en español de Umberto Eco “La Semiótica del Tercer Milenio y los encuentros entre culturas”.

⁷ La más importante colección de *portulans* del siglo XIII hasta el siglo XVI se encuentran en la Bibliothèque de l'École des Chartres y en la Bibliothèque Nationale de France (BNF).

⁸ Vagnon, E. (2014) “La Méditerranée, matrice des portulans”. En op.cit.

⁹ Proceso de diferenciación de normas de comportamiento individual luego de una interacción acumulativa entre individuos, que puede ser simétrica o complementaria. (<http://Wiktionnaire.fr>)

¹⁰ Afirma Bañón Castellón en este número: “El devenir del tiempo ha permitido una observación del comportamiento mayoritario de las sucesivas generaciones de descendientes de los árabes en Latinoamérica. Los recién llegados transmiten la lengua árabe a la primera generación nacida en la tierra de acogida; pero en es en la segunda en donde se entra en un proceso de integración que comporta la pérdida de rasgos de la cultura familiar para acceder al mismo status de la población local. Sin embargo, es a partir de la tercera generación y las siguientes donde se busca una reetnización en la que desde luego hay una plena integración, pero también una sensibilidad ética y estética propia de la cultura árabe”.

¹¹ Dicen los autores: “Como hemos argumentado, las identidades geo culturales son unidades de sentido segmentadas culturalmente en un *continuum* ubicado en el plano del contenido a las que se puede acceder a través del análisis de textos (en sentido amplio). Se puede definir una identidad geo cultural como una configuración discursiva de sentido anclada en una materialidad o un hecho geográfico específico, al que se toma como constitutivo de un núcleo semiótico utilizado para unir (en el discurso y en la segmentación de la realidad social) a un grupo de personas en términos de una pertenencia identitaria común (un supra actante), ej. Cultura rioplatense (Uruguay /Argentina) o cultura del caribe (Colombia, Venezuela), cultura isleña (islas Jamaica, Cuba etc.)”.

¹² Citado por Montoro – Moreno en el artículo de referencia *up supra*.

¹³ María Zambrano es la figura más importante del pensamiento filosófico español del siglo XX después de su maestro José Ortega y Gasset. Recibió en 1981 el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades y en 1988 el Premio Cervantes de las Letras. La Fundación María Zambrano ofrece una biografía con los datos más significativos de su vida, especialmente su paso por Cuba, Puerto Rico y México entre 1936 y 1953. <https://www.fundacionmariazambrano.org/biografia>.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COLON ZAYAS, E (2000). *Archivo Catalina, Memorias Online*. Editorial Plaza Mayor
- FAUCCONNIER, G. (1994) *Mental Spaces. Aspects of Meaning constructions in Natural Languages*. Cambridge University Press.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999) *La Globalización Imaginada*. Paidós.
- GEERTZ, C.[1973] (2003) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, 12av. edición.

- GUERRI, C. et al. (2019) *Nonágono Semiótico. Un modelo operativo para la investigación cualitativa*. EUDEBA y Editorial UNL [2016]
- HOULLEBECQ, M. (1997) *El mapa y el territorio*. Anagrama.
- KABCHI, R. (ed) (1997) *El mundo árabe y América Latina*. Ediciones Unesco/Libertarias/Prodhufi.
- KORZYBISKI, A. [1933] (2013) *Une carte n'est pas le territoire*. E-book: L'Eclat. Consultado en On line books. Google livres 6/3/2024. Original en *Sciences and Sanity. An introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. The Institute of General Semantics Distribution.
- SAID, E. (1997) *Orientalismo*. Debate
- VIOLI, P. (2011a) "Il sistema Mediterraneo: la realtà semiótica di una regione geografica". En Violi, P. y LORUSSO, A. M. (eds.) *Effetto Med. Immagini, discorsi, luoghi*, pp. 7-39. Fausto Lupetti.
- ZAMBRANO, M. (1940) *Isla de Puerto Rico, Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*. La Verónica.

Presentación. El Mediterráneo y América Latina: diálogos y confluencias.

Introduction. The Mediterranean and Latin America: dialogues and confluences

TERESA VELÁZQUEZ GARCÍA-TALAVERA (UAB) Y ELISEO COLÓN ZAYAS (UPR)
CON LA COLABORACIÓN DE RICARDO CARNIEL BUGS (UAB)

(pág 15 - pág 18)

Este número de deSignis dedicado de manera especial al Mediterráneo y sus interacciones simbólicas, reúne dieciséis investigaciones que exploran la rica y compleja interacción entre cultura, identidad, historia y representaciones en el contexto mediterráneo y, entre éste y América Latina, abordando temas que van desde la literatura, la fotografía, la lengua o la arquitectura, hasta la culinaria y la migración. Cada uno de estos estudios aporta una visión única y profunda sobre diferentes aspectos de la región mediterránea y sus encuentros e intercambios con América Latina, contribuyendo al entendimiento de su complejidad cultural, social e histórica. Este número especial no sólo destaca la diversidad y riqueza del Mediterráneo, y su contacto con otras cosmovisiones culturales, sino que también subraya la importancia de abordar estos temas desde múltiples disciplinas y perspectivas semióticas.

Los artículos pueden ser analizados desde la semiótica, la semiótica social, y el concepto de semiótica de la cultura propuesto por Clifford Geertz (2009), enfocándose en cómo los signos, símbolos y textos contribuyen a la construcción y comprensión de la cultura mediterránea. Clifford Geertz definió la cultura como una urdimbre de significados a través de los cuales los seres humanos interpretan su mundo. Desde esta perspectiva semiótica, la cultura se entiende como un sistema de símbolos y significados que las personas utilizan para comunicarse entre sí y con su entorno. Geertz propone que, para comprender una cultura, los antropólogos deben interpretar los signos y símbolos culturales, considerando las acciones humanas como textos que se pueden leer e interpretar. Este enfoque enfatiza la importancia de la interpretación en el estudio de las prácticas culturales, sugiriendo que entender una cultura requiere descifrar el significado de sus símbolos y narrativas.

Por su parte, Lotman (1993) plantea la cultura, y sus diferentes manifestaciones, como un texto complejo y jerarquizado que forma una trama de unos dentro de otros, por lo que ésta puede ser considerada como un conjunto de textos Lotman y Uspenskij (1979). En esta concepción, es necesario hablar de textualidad como aquellas propiedades que distinguen a esas unidades textuales, cada una en su especificidad, y que las distinguen de otras unidades correspondientes a otros tipos textuales.

La sección de Escenarios comienza con la aportación La Semiosis de la Italianidad en la Cultura Letrada Argentina de Norma Fatala explora cómo la inmigración italiana transformó la sociedad argentina y su impacto en la construcción de una identidad nacional que buscaba excluir a los inmigrantes del poder simbólico y político. El ensayo muestra cómo la influencia italiana en Argentina puede verse como una interacción de

Atribución-NoComercial-CompartirIgual
CC BY-NC-SA



signos culturales que reconfigura la identidad nacional argentina. Por otro lado, María Magdalena Uzín analiza en *Antígona en Argentina: El Conflicto Social en el Cuerpo de la Mujer* las reinterpretaciones de la tragedia de Antígona en Argentina, utilizando el suicidio de personajes femeninos como un reflejo de conflictos sociopolíticos y la construcción del sujeto femenino en la sociedad. Antígona en Argentina resalta cómo las narrativas y simbolismos clásicos se recontextualizan para reflejar conflictos sociales contemporáneos.

Por su parte, Elizabeth Martínez de Aguirre examina en *Diálogos y Narrativas Visuales en torno al Mediterráneo* la capacidad del lenguaje fotográfico para capturar las situaciones y conflictos del Mediterráneo, explorando la intersección entre documentalismo y arte. Nos muestra la autora la manera en que la fotografía del Mediterráneo actúa como un medio que transmite y construye realidades culturales a través de imágenes. Juan Manuel Montoro y Sebastián Moreno Barreneche discuten en *Mediterráneamente: La Identidad Geocultural Mediterránea como Forma de Vida Estilizada* la identidad mediterránea transnacional, analizando su estereotipación a través de la publicidad y la cultura de consumo. Para Montoro y Morreno Barreneche, la identidad mediterránea en publicidad ilustra cómo los signos comerciales pueden estilizar y difundir una identidad geocultural.

Eliseo Colón Zayas contextualiza en *María Zambrano: Mediterráneo y Caribe en Tiempos Revueltos* las ideas de la filósofa malagueña en su viaje por Cuba y Puerto Rico, explorando sus reflexiones sobre democracia y la construcción de identidades en el Caribe, a la vez que muestra cómo los viajes influyen en la percepción y articulación de conceptos culturales y políticos. Mohamed Bernoussi se centra en *La Cultura Culinaria Andaluza: Cruce de Varias Culturas Mediterráneas* en la influencia de diversas culturas culinarias en Andalucía, subrayando la importancia de la alimentación en la construcción cultural y simbólica de la región, y destaca la fusión de signos culinarios como expresión de identidad cultural. Teresa Velázquez y Ricardo Carniel, en *Intercambios culturales e identidad*, exploran las intersecciones simbólicas entre culturas e identidades del Mediterráneo, sus pueblos, culturas, tradiciones y América Latina, y la presencia, huella, de esos rasgos culturales en esta última, lo que para los autores ha dado lugar a hibridaciones, mestizajes y reapropiaciones entre esas diversidades culturales, gracias a los intercambios culturales en contacto, lo que permitirá mostrar las huellas identitarias presente en esas diversas manifestaciones culturales para lo que se centran en la lengua y la arquitectura. En *Identidad, Discurso y Representación: Las Migraciones Árabes en América Latina*, Lola Bañón examina la inserción y evolución de los migrantes árabes en Latinoamérica, analizando la construcción de identidades y la hibridación cultural, a la vez que aborda la construcción de identidades diaspóricas a través de prácticas culturales híbridas. Marta Rizo y Cynthia Pech Salvador indagan en *Apuntes para Comprender la Percepción del Otro Sujeto Mediterráneo en América Latina* cómo se construyen significados y percepciones del mundo árabe desde México, utilizando la comunicación y la semiótica. En su análisis de la percepción del mundo árabe en México, las autoras analizan cómo se construyen y negocian significados culturales a través de la comunicación intercultural.

Hassan El Arabi reflexiona en *El Mediterráneo: Identidades, Hegemonía y Diásporas Contemporáneas* sobre las tensiones políticas y culturales entre el norte y el sur del Mediterráneo, enfatizando las realidades de las diásporas en el contexto actual. El Arabi explora las tensiones y diálogos culturales a través de las narrativas de la migración. Por su parte, Mohamed El Mouden El Mouden analiza en *Los Signos Culturales Árabes e*

Islámicos: El Tercer Espacio y la Tiranía Interpretativa en los Discursos de los Medios de Comunicación en el Mediterráneo el tratamiento de símbolos culturales árabes e islámicos en los medios de comunicación del norte del Mediterráneo, discutiendo el desequilibrio hermenéutico y la necesidad de una interpretación más equitativa, y muestra la representación de símbolos árabes e islámicos en los medios, a la vez que examina la interpretación y reinterpretación de estos signos culturales en los contextos mediáticos.

El número recoge un grupo de cuatro trabajos que presentan investigaciones sobre la interacción cultural y simbólica dentro del contexto mediterráneo, ofreciendo perspectivas diversas sobre la semiótica social y la transnacionalidad. Así en *Punto de vista*, el texto *En Rituales, un Imaginario Compartido en el Mediterráneo*, María Àngels Roque analiza cómo los rituales de salud y fertilidad, compartidos entre el norte católico y el sur musulmán del Mediterráneo, reflejan un mestizaje cultural que puede ofrecer perspectivas para entender dinámicas similares en América Latina. Su uso de la metodología comparativa destaca la importancia de los rituales como elementos constituyentes de la identidad cultural transnacional. En *Discusión*, el texto de Juan José Vagni explora en América Latina y el Mediterráneo Sur y Oriental: *Migraciones y Discursos* las migraciones árabes y sefardíes hacia América Latina, destacando el papel de España como mediador cultural. Su análisis de los intercambios simbólicos subraya cómo al-Andalus sirve como puente cultural, aunque interpretado diversamente a través de ideologías y regímenes políticos, lo que refleja la complejidad de las identidades transnacionales.

En la sección de *Perspectivas*, Lucía Nieto Maestre investiga en *La Frontera Entre Nosotros y el Otro: Inmigración y Mediterráneo desde Twitter* la creación y distribución de significados culturales sobre la inmigración y el Mediterráneo en Twitter. Su análisis resalta cómo las redes sociales sirven como nuevas plataformas para el intercambio simbólico, influyendo en la percepción y definición de la identidad y la alteridad. Finalmente, Daniel Torras i Segura ofrece en *Definición Ontológica de los Componentes 'Peirceanos'* en el Signo del Silencio Acústico una reflexión profunda sobre la semiosis del silencio, aplicando la teoría de Peirce al análisis del silencio como signo. Este trabajo enfatiza la riqueza interpretativa del silencio en la comunicación y su relevancia en la comprensión de los procesos comunicativos y culturales.

Por último, la sección de *Reseñas*, Sebastián Moreno Barreneche en *Images of Europe* presenta el libro editado por Francesco Mangiapane y Tiziana Migliore, titulado *Images of Europe. The Union between Federation and Separation*, publicado por Springer en 2021 que revela la semántica fundamental de las imágenes de Europa enfatizando su función simbólica.

Cada uno de estos ensayos incluidos en el presente número de *deSignis* demuestra la vitalidad de los estudios semióticos y culturales en el análisis de fenómenos transnacionales, mostrando cómo los sistemas de significados y símbolos son esenciales para comprender las interacciones culturales en el Mediterráneo y más allá. La variedad de enfoques metodológicos y temáticos refleja la interdisciplinariedad necesaria para abordar la complejidad de las dinámicas culturales contemporáneas.

Visto desde estas perspectivas semióticas, cada artículo revela la complejidad de interpretar y comunicar la riqueza de las culturas mediterráneas y su presencia y diálogo en América Latina, subrayando la importancia de entender los procesos de significación para comprender las dinámicas culturales en profundidad. Este enfoque destaca cómo las culturas

se construyen y comunican a través de una serie de signos y símbolos que son intrínsecamente interpretables. Reconociendo la multiplicidad de voces y perspectivas que conforman el Mediterráneo y sus encuentros, confluencias e influencias mutuas entre éste y América Latina, este número especial invita a una reflexión profunda sobre la intersección de la cultura, la identidad, y la historia en una región que ha sido un cruce de caminos de civilizaciones. Al hacerlo, no solo amplía nuestro entendimiento de la complejidad semántica y simbólica de estas culturas, sino que también resalta la urgencia de adoptar enfoques interdisciplinarios y críticos para abordar los retos contemporáneos que enfrenta el Mediterráneo compartidos con otros lugares, desde la migración y el conflicto hasta la preservación de su rico patrimonio cultural. En última instancia, este conjunto de trabajos refuerza la idea de que la cultura mediterránea, con su diversidad y sus tensiones, así como, con su huella e hibridación con otras culturas, en particular, con la latinoamericana en toda su diversidad, ofrece un campo fértil para exploraciones académicas que iluminen las formas en que los significados son creados, negociados, y vividos en el cruce de lo global y lo local.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GEERTZ, C. (2009). *La interpretación de las culturas* (A. L. Bixio, Trad.). Gedisa.
- LOTMAN, I. (1993). El texto dentro del texto. Yuri M. Lotman *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, 9, pp. 96-111. Gedisa.
- LOTMAN, I.M. Y USPENSKIJ, B.A. (1979). Sobre el mecanismo semiótico de la cultura. *Semiótica de la cultura*. Jurij M. Lotman y escuela de Tartu, pp.67-92. Cátedra,



I. ESCENARIOS

I. SCENERIES

Coordinación / Edited by *Teresa Velázquez García-Talavera (UAB)* y *Eliseo Colón Zayas*.
Con la colaboración / Collaboration of *Ricardo Carniel Bugs (UAB)*.



La semiosis de la italianidad en la cultura letrada Argentina.

Semiosis of Italianness in Argentine written culture

NORMA FATALA

(pág 21 - pág 31)

RESUMEN. Deseada y después temida por las élites decimonónicas, la inmigración, fundamentalmente italiana, transformó la fisonomía de la sociedad argentina, ya que la proporción de la masa inmigratoria con relación a la población nativa fue “la más alta conocida en el planeta” (Halperin Donghi, 1987:191). La amenaza del número influyó entonces de manera decisiva en los intentos de cristalizar una identidad nacional que excluyera a los inmigrantes del poder simbólico y político. En ese marco, este trabajo focaliza la italianidad en cuanto condición productiva de los discursos identitarios de las élites letradas argentinas durante el período de mayor flujo inmigratorio (1870-1920). Italianidad no remite aquí a una sustancialidad ahistórica, sino al conjunto de propiedades y cualidades (generalmente negativas) que configuran discursivamente el lugar del *otro* por oposición al cual se construyen el *Yo* y el *Nosotros* que se arrojan el “*derecho de ciudadanía*” (Angenot 1989:32).

Palabras clave: discurso social, migraciones, identidades, etnocentrismo, integración.

ABSTRACT. Wanted at first, but then feared by the nineteenth century local élites, migrations - mainly Italian-, transformed the physiognomy of Argentine society because the proportion of the migratory mass in relation with the native population was “the highest known in the planet” (Halperin Donghi, 1987:191). Consequently, the threat of numbers influenced the attempts to crystallise a national identity that would exclude immigrants from symbolic and political power.

In this connection, this paper focuses Italianness as a productive condition for the identitarian discourse of Argentine learned élites during the period of greater migratory flux (1870-1920). Italianness does not refer here to an ahistorical substance, but to the set of (generally negative) properties and qualities that shape discursively the place of the *other*, in opposition to which the subjects assuming the *right of citizenship* (*I* and *We*) are configured (Angenot 1989:32).

Keywords: social discourse, migrations, identities, ethnocentrism, integration.

NORMA FATALA es Doctora en Semiótica por la Universidad Nacional de Córdoba). En la actualidad, es profesora del Área Lengua del Taller de Lenguaje I y Producción y Gráfica (Facultad de Ciencias de la Comunicación-UNC), dirige el proyecto de investigación

“Prensa gráfica y discurso social. La construcción discursiva del pasado reciente”, de orientación sociosemiótica (FCC-UNC) y participa en el programa de investigación Discurso Social (CEA-FCS –UNC). Sus campos de interés incluyen el Discurso Social y los discursos sociales (político, económico, periodístico, religioso); la prensa gráfica; sujetos e identidades y la construcción discursiva de la memoria. Ha publicado diversos artículos en libros y en revistas académicas nacionales e internacionales.

FECHA DE PRESENTACIÓN: 08/03/2023 FECHA DE APROBACIÓN: 11/09/2023

1. POBLAR EL DESIERTO

Il Plata è la Nostra Australia

La inmigración italiana en Argentina se relaciona en sus inicios con la formación del Estado nacional y la ampliación territorial operada por la conquista del desierto. La desmesurada llanura, escasamente poblada, fue un espejismo irresistible para las poblaciones campesinas privadas del acceso a la tierra en Europa. No todos los inmigrantes, sin embargo, se afincaron en áreas rurales, muchos eligieron las ciudades para desempeñar sus oficios y provocaron una explosión demográfica urbana. Paradójicamente, la babelización cosmopolita de las ciudades, especialmente Buenos Aires, redundaría en la reaxiologización del *campo* en el discurso de las minorías letradas.

La enorme llanura que se extiende sobre la porción oriental del territorio ha constituido el epítome de la vida rural argentina, recurrentemente recuperado como matriz originaria de la identidad nacional. Sin embargo, un repaso sumario de los discursos sociales desde la Independencia pronto revela que el prestigio “originario” del campo es un fenómeno bastante tardío, producto de las mutaciones epocales en su figurativización y en su valoración. Así, en los textos de la generación del 37, la *pampa* equivale a *desierto*; *naturaleza desmesurada* que sólo puede producir barbarie y anomia y, por lo tanto, ha de ser dominada y civilizada. En el paradigma ilustrado del *Facundo* (Sarmiento, 1965 [1845]), la axiologización del *par nocional* (cf. Angenot 1982:111-114) *civilización* (+) / *barbarie* (-) es estrictamente correlativa a la de *ciudad* (+) / *campo* (-). Congruentemente, las poblaciones dispersas en esa enorme llanura sólo pueden ser salvajes, degradadas, o irremediamente atrasadas. Sarmiento llega a postular una *no-contemporaneidad* empírica, dos cronotopos simultáneos: un medioevo rural, detenido en el siglo XII, y una modernidad urbana decimonónica (1965).

En la organización nacional, la correlación de estos *pares ideológicos* (cf. Angenot 1982:111-114) encontrará su interpretante en la máxima de Alberdi *gobernar es poblar*, una proposición de ilusoria transparencia que articula todo un programa de estatidad, donde la territorialización del espacio anómico (la conquista del desierto) involucra el sometimiento (o el exterminio) del indio y, posteriormente, una colonización selectiva:

El Gobierno federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes (Art.25, Constitución de la Nación Argentina).

Las implicancias racistas del discurso ilustrado caen no sólo sobre el *salvaje*, sino, en realidad, sobre todos los naturales del país. Forjados en el menospreciado pasado colonial, las prácticas y los *habitus* de los criollos parecían poco propicios para el desarrollo de una democracia representativa. La inmigración europea que estos discursos preveían venía así a cumplir un triple rol en la organización nacional: aumentar (en cantidad y calidad) la reducida población local para garantizar la ocupación del territorio, desarrollar una economía acorde con los tráficos internacionales y proveer la base ciudadana de una forma de gobierno moderna (Halperin Donghi, 1987).

El afán *epocalista* (Geertz, 1989), que impulsó a los hombres de la organización nacional a promover la inmigración, pronto sufriría serias perturbaciones, ya que los millones de migrantes que ingresaron al país – como política de Estado, a partir de 1856, pero, fundamentalmente, entre 1880 y 1930- produjeron un fenómeno inédito, una especie de *colonización desde abajo*.

Si, como esperaban las dirigencias, la inmigración hizo posible la instalación de un nuevo modo de producción, esto resultó inseparable de la conmoción de las estructuras sociales precapitalistas y de la consecuente aparición de nuevos agentes sociales, desde los fundadores de sindicatos obreros, pasando por la incipiente clase media, hasta llegar al insoportable *burgués aureus* de Ramos Mejía, que en poco tiempo iba a disputar posiciones en el espacio social.

La inmigración vino así a aportar un aliciente más al giro de tuerca *esencialista* (Geertz, 1989) que imponía la efectiva unificación del país después de décadas de conflictos interprovinciales. Era hora de responder las consabidas preguntas: *quiénes somos, de dónde venimos, a dónde vamos...*

2. EL GAUCHO: DEL PANFLETO A LA ÉPICA NACIONAL

En 1872 aparece *El gaucho Martín Fierro*, de José Hernández. La edad de oro evocada con nostalgia por el narrador protagonista remite a la larga duración del modo de producción pastoril. En el tiempo casi detenido de esta economía de subsistencia, escasamente monetizada, no hay cambio, no hay progreso, no hay cálculo ni ahorro.

El problema -la *complicación*, narrativamente hablando- comienza para los gauchos y para Martín Fierro, su metonimia, con la organización nacional y su diagramación del espacio. Bajo esa nueva legalidad, se desvanece el derecho consuetudinario que sustentaba la vida pastoril. En el poema hernandiano, el gaucho no es *románticamente vencido* por el progreso; sino *excluido* de él.

El poema, por lo demás, contribuye a instalar (o a reforzar) en la *doxa* ideologemas de gran persistencia, lo que explica sus múltiples y diversos efectos de poder. Virginalmente *inocente* con respecto a las nuevas ideas, Martín Fierro se enfrenta con los aparatos del Estado, no con la estructura de la sociedad civil. De ahí que el gaucho y el estanciero pueden reconocerse en una matriz identitaria criolla y campesina que, además de su oposición muchas veces explicitada con los “puebleros”, se define etnocéntricamente con respecto a otras alteridades: el “salvaje” aborigen; el negro, de ambiguo estatuto; y, sobre todo, el italiano, ya aquí denominado “gringo”, ridiculizado por su *inadecuación* para la ganadería y por su *barbarie* lingüística.

Era un gringo tan bozal,
Que nada se le entendía,
¡Quién sabe de ande sería!
Tal vez no juera cristiano,
Pues lo único que decía
Es que era *pa-po-litano*.
...

Yo no sé por qué el Gobierno
Nos manda aquí a la frontera
Gringada que ni siquiera
Se sabe atracar a un pingo.
¡Si creerá al mandar un gringo
Que nos manda alguna fiera!

No hacen más que dar trabajo,
Pues no saben ni ensillar;
No sirven ni pa carniar;
Y yo he visto muchas veces
Que ni voltiadas las reses
Se les querían arrimar (Hernández, 1960, pp. 53-55).

En tanto en *El gaucho Martín Fierro* las propiedades negativas del italiano remiten fundamentalmente a su incapacidad para la explotación ganadera y constituyen una crítica a las políticas inmigratorias orientadas al desarrollo de la agricultura, la abrumadora inmigración italiana de los 80 (el 70 % de los arribos, según Devoto (2003)) detona interpretantes más enconados. Una novela naturalista de Eugenio Cambaceres, *En la sangre* (1887), tiene la peculiaridad de construir como vicios genéticos las virtudes generalmente adjudicadas a los inmigrantes italianos: la capacidad de trabajo, el ahorro, el afán de progresar. Sus personajes son brutales, avaros, miserables y desmedidamente ambiciosos

Arrojado a tierra desde la cubierta del vapor sin otro capital que su codicia y sus dos brazos, y ahorrando así sobre el techo, el vestido, el alimento, viviendo apenas para no morir de hambre, como esos perros sin dueño que merodean de puerta en puerta en las basuras de las casas, llegó el tachero a redondear una corta cantidad.

Iba a poder con ella realizar el sueño que de tiempo atrás acariciaba: abrir casa, establecerse, tener una clientela, contar con un número fijo de *marchantes*; la ganancia de ese modo debía crecer, centuplicar, era seguro... ¡Oh! ¡sería rico él, lo sería!
Y deslumbrado por la perspectiva mágica del oro, hacíase la ilusión de verse ya en el Banco mes a mes, yendo a cambiar el rollo de billetes que llevara fajado en la cintura por la codiciada libreta de depósito (1887, p.16).

No se trata, sin embargo, de la lectura más extendida. A fines del 1879, han comenzado a aparecer en el matutino *La Patria Argentina*, las entregas de un folletín de Eduardo Gutiérrez, *Juan Moreira*, una crónica ficcionalizada de las desventuras de un gaucho perseguido por la justicia; aunque, esta vez, con un referente empírico. El mundo que construye el relato no remite a un pasado en extinción, como en el Martín Fierro, sino que apunta al *efecto de real* de las condiciones de reconocimiento contemporáneas. Su rotundo éxito y la posterior transformación en pieza teatral (1886) le permiten consolidar un público *urbano* entre poblaciones ya mixturadas, donde el *criollismo* es una forma de integración (Prieto, 1988).

Para la élite cultural, el *criollismo* aparece como un síntoma de la degradación del modo de vida nacional provocada por una urbanización multitudinaria y cosmopolita. Correlativamente, los efectos de poder de la isotopía cultural sarmientina *civilización (+) / barbarie (-), ciudad (+) / campo (-)*, empiezan a palidecer

La concurrencia que asiste a nuestros teatros no es gaucha, y muy probablemente su casi totalidad no ha vivido jamás en el campo, y gran número ni siquiera ha salido de la ciudad: en los circos inferiores se compone de la gente suburbana, mezcla de orilleros y compadritos; en los otros teatros, es la de nuestras capas sociales intermedias, dependientes de negocios al menudeo en gran parte, los que ceden al singular influjo de adorar lo criollo y lo gauchesco [...] Pero es digno de notarse que los artistas que se dedican a esa interpretación son italianos o hijos de italianos [...] También el grueso público que noche a noche aplaude a los italianos “gauchescos”, tiene el mismo origen: se compone, en su mayoría, de los criollos hijos de italianos (Quesada, 1983, pp. 151-152).

Aunque los diagnósticos (y los remedios) difieren, el *pathos* que atraviesa los discursos de las élites dirigentes es inseparable del temor de las multitudes y de sus efectos sobre los propios capitales específicos.

La diatriba de Ernesto Quesada (1983) contra el criollismo se inscribe en el retorno a los orígenes del nacionalismo cultural. Un retorno -como todos- de interés contemporáneo, que opone a la babelización cosmopolita una matriz étnica de la identidad nacional (hispanoamericana, católica, pastoril), previa al aluvión inmigratorio y, por lo tanto, perpetuamente fuera de su alcance (cf. Rubione, en Quesada, 1983, p. 19).

Quesada subvierte así la axiologización ilustrada del par ciudad /campo; a la vez que cristaliza como *tradición legítima* la complementariedad irreductible entre élites y pueblo: el gaucho era el sustrato de la nación, pero los únicos que podían entenderlo (y gobernarlo) eran los estancieros.

Nada es más simpático que el gaucho verdadero: nadie más noble, más fiel, más esforzado ni más hábil; es el compañero seguro del patrón, que descansa en él sin temor: pero es preciso tratarlo con el respeto que merece el hombre libre y altivo (Quesada 1983, p. 149).

Una construcción que revela la complejidad de sentimientos que la inmigración evoca en las élites nativas. No se trata tan sólo de la conflictividad social de las multitudes laborantes, con sus conatos socialistas o anarquistas; sino de la creciente presencia en la esfera pública de los que *ya* han progresado. En ese sentido, el discurso de Quesada se inscribe en una estrategia generalizada: *retener la administración del poder simbólico*, tanto en su aspecto ideológico como político. Un implícito que Lugones pondrá en discurso, de manera casi brutal, veinte años después

La condición de ciudadano comporta dominio y privilegio para administrar el país, porque éste pertenece exclusivamente a sus ciudadanos, en absoluta plenitud de soberanía [...] Somos los dueños del país. Y de tal modo, si sólo quedáramos

mil argentinos entre diez millones de extranjeros residentes, seríamos sin duda (Leopoldo Lugones: “Ante la doble amenaza” (1923), (Terán, 2004, pp. 42-43).

Más allá de las diferencias que imponen un marco conceptual positivista y una perspectiva política más liberal; el mismo mandato, la misma tópica y el mismo *pathos* subtienden el discurso de Ramos Mejía. En él, como señala Terán (1987), el temor a la multitud se traduce en la constitución del sujeto colectivo *muchedumbre* según un modelo biológico en el cual la vitalidad de las multitudes rurales habría de regenerar, vía el mestizaje, no sólo a las corrompidas muchedumbres urbanas, sino a los inmigrantes; las “*multitudes gauchas*”, abnegadas y conservadoras, aparecen así, por primera vez, como el remedio para los males de la época.

El proyecto integrador (y disciplinador) de Ramos Mejía (1974) no se agota, sin embargo, en la expectativa de una miscigenación “adecuada”, sino que apunta a un segundo florecimiento de la nacionalidad, en un sentido moderno, a través de la educación de los hijos de la inmigración, en una escuela con un alto grado de ritualización patriótica. No obstante, bajo el razonamiento positivista, a menudo lombrosiano, hay un filón pasional – el de su propia pertenencia a la “gente decente”- que impulsa una y otra vez a Ramos Mejía a enfatizar la inferioridad de los inmigrantes y a explicar sus logros por la influencia del medio físico, una especie de *geogénesis*, donde la naturaleza (del país) propicia la evolución de organismos antes situados en los peldaños inferiores de la escala zoológica

Despiértalo [...] finalmente, la inmensa llanura, aquella nuestra sin igual llanura, sin sombras, como sus melancólicos y remotos horizontes, cubierta de trigales y de verdes maizales, como no se los imaginó, ni en sueños de delirante grandeza ese *patán*, tan fecundo bajo este sol, dentro de este aire, sobre el inmenso río patrio, mansamente rugiente en su largo trayecto.

...

Me asombra la dócil plasticidad de ese italiano inmigrante. Llega amorfo y protoplasmático a estas playas y acepta con profética mansedumbre todas las formas que le imprime la necesidad y la legítima ambición. Él es todo en la vida de las ciudades y de las campañas [...] con la misma mano con que echa una bendición [...] abre la tierra que ha conquistado con su tesón y fecundado con su trabajo. Con deciros que de ciertos trabajos hasta al *gaucho* han desalojado. Cuando salís un poco afuera, un tipo extraño de burlesco centauro os hiere la vista [...]. Al pasar por la pulpería le silban y vilipendian; su figura antiestética despierta la hilaridad, pero él sigue su destino: no acepta la *copa*, ni la *mañana*, ni la *chiquita*, ni el *coferío*, ni la *gárgara*. Va a su propósito: cobra sus capones vendidos, arregla la conducción de una tropa, la verificación de una esquila, la compostura de una olla, el préstamo del organillo, o el blanqueo de una casa, y torna luego al puesto o a la estancia, que poco tarda en tenerla, para acondicionar en lugar seguro la guardaña, suculeto producto de su incesante trabajo y de su fregoliforme multiplicidad de aptitudes humildes, pero proficuas. (Ramos Mejía, 1974, pp. 209-211)

Atendiendo a Ramos Mejía, deberíamos concluir que los inmigrantes italianos habían llegado no de una de las culturas más antiguas de Europa, sino de algún planeta

salvaje, para ser *territorializados* (humanizados) por “nuestra sin igual llanura” y nuestro “río patrio”, con el efecto casi mágico de inducir en ellos no sólo el trabajo y los oficios, sino *el aborro* y el *cálculo*. Un efecto igualmente mágico tienen las *calles* de Buenos Aires sobre los cerebros de los niños inmigrantes, cuyo desarrollo resulta así más precoz que el de los niños “bien” y explica “su superioridad en todos los ejercicios de la escuela” (Ramos Mejía, 1974, p. 214).

Por cierto, esta estrechez cultural podría adjudicarse al estado contemporáneo de la ciencia, pero no hay que menospreciar el *pathos* de desterritorialización que la sustenta y que hace eclosión al final del mismo capítulo, en sus prevenciones sobre el *burgués aureus* y su potencial ingreso a la política (Ramos Mejía, 1974, p. 222).

La recuperación del campo, del gaucho y de la poesía gauchesca como constitutivos de una identidad nacional originaria tiene una coronación y un cierre provisorio en *El payador*, una serie de conferencias ofrecida por Leopoldo Lugones en 1913, en el teatro Odeón de Buenos Aires, publicada tres años más tarde. Su objetivo era la consagración de *Martín Fierro* como poema épico nacional:

Si se recapitula los elementos de este estudio, fácil será hallar en el gaucho el prototipo del argentino actual [...] No somos gauchos, sin duda; pero ese producto del ambiente contenía en potencia al argentino de hoy, tan diferente bajo la apariencia confusa producida por el cruzamiento actual. Cuando esta confusión acabe, aquellos rasgos resaltarán todavía, adquiriendo, entonces, una importancia fundamental el poema que los tipifica, al faltarles toda encarnación viviente (Lugones, 1991, p.37).

Lo interesante, sin duda, es el proceso de estetización de la figura del gaucho, a través del cual la metonimia de una clase desheredada realmente existente, construida por Hernández, puede transformarse, *gracias a la conveniente desaparición de sus referentes empíricos*, en una metáfora de la nación.

No obstante, el intento del nacionalismo elitista de instaurar al gaucho como símbolo de la diferencia originaria que fundaba su propia superioridad es una batalla perdida de antemano. Los dispositivos de identificación que operan, contemporáneamente, en el discurso social son producto de la “confusión” que tanto inquieta a Lugones y a Quesada. No se trata de miscegenación (en ese momento los inmigrantes se casan fundamentalmente entre ellos), sino del impulso de integración que favorece una suerte peculiar de *acriollamiento* -es decir, de reterritorialización del migrante en las prácticas culturales del país de elección-, sin entrar en contradicción con las disposiciones traídas de allende el mar: el trabajo sistemático, el deseo de progresar, el ahorro, el cálculo, y también la capacidad de asociación y de agremiación. Una conjunción cultural que pone en desventaja a los sectores subalternos nativos, desafía el *status quo* de las élites y desestabiliza la estructura social; sentando las bases dóxicas de una nueva sociedad, de una nueva ciudadanía, de un nuevo etnocentrismo.

3. LA PAMPA GRINGA O EL GRANERO DEL MUNDO

En el ámbito rural, son tan notables las transformaciones operadas a comienzo del siglo XX que, Florencio Sánchez en *La gringa*, publicada en 1904, puede poner en escena una

reformulación realista del gaucho vencido por el progreso (Obligado, 1944) como la derrota del viejo modo de producción (/pastoril/, /criollo/) por el nuevo (/agrícola/, /gringo/):

CANTALICIO- [...] ¿Te parece cosa linda que de la mañana a la noche, un estrangi del diablo, que ni siquiera argentino es, se te presente en la casa que has nacido, en que te criaron tus padres y vivieron tus agüelos... se te presente y te diga: fuera de acá, este rancho ya no es suyo, ni ese campo es suyo, ni esos ombuses, ni esos corrales, ni esos cercos son suyos? [...] ¿Te parece justo y bien hecho?

PRÓSPERO- ¡Qué más remedio! Si usted me hubiese dado el campito cuando yo se lo pedí pa sembrarlo, no se vería en este trance: pero se empeñó en seguir pastoreando esas vaquitas criollas que ya no sirven ni pa... insultarlas, y cuidando de sus parejeros y puro vivir en el pueblo, y dele al monte y la taba... y, amigo... a la larga no hay cotejo... (Sánchez, 1963, p.38)

Este intercambio, un enfrentamiento generacional entre el padre criollo, apegado a la tradición, y su hijo, que ha incorporado las nuevas formas de producción y previsión, constituye el clímax pasional de la obra, porque es el hijo, no el diablo, el que sanciona la definitiva obsolescencia del viejo modo de vida. Pero, a la vez, esta transformación cognitiva del joven criollo es el punto de fuga de la circularidad y una apertura a la diferencia, que permite a Sánchez conducir el drama a un final feliz: la miscegenación, el crisol donde se funde la raza (argentina) del futuro

PRÓSPERO- Búsquenme la última gringuita de éstas y verán qué mujer así les sale... qué compañera pa todo... habituada al trabajo, hecha al rigor de la vida, capaz de cualquier sacrificio por su hombre o por sus hijos... ¡Amalaya nos fuéramos juntos todos los hijos de criollo y de gringo y verían qué cría! (p. 34)

...

HORACIO- Miren qué linda pareja...Hija de gringos puros...hijo de criollos puros...De allí va a salir la raza del porvenir (Sánchez, 1963, p.81)

En Sánchez, como en Ramos Mejía, la tensión de la época al progreso material se concretiza en la figura del inmigrante enriquecido -en este caso, devenido estanciero- que tan pocos inmigrantes pudieron actualizar. Sin embargo, las chacras -explotaciones agropecuarias pequeñas y medianas- se multiplicaron en toda la geografía de la pampa y produjeron la segunda figura arquetípica del campo argentino: el *chacarero*. Una figura sin los contornos lúdicos y heroicos del gaucho, cuyas propiedades son el trabajo intenso, la vida austera, la previsión, el progreso. Una subjetividad prosaica, *sujetada* a la tierra y en relación agónica con la naturaleza, que, a diferencia del gaucho, puede impugnar las estructuras sociales.¹

La figura del chacarero monopolizará el imaginario popular urbano² de *la gente de campo* durante casi un siglo (el mismo tiempo en que la ascendencia europea se iba transformando en un rasgo identitario de la Argentina “blaqueada”). El campesinado criollo, que no se había diluido con el sol, como la sombra de Santos Vega; deviene casi *imperceptible*: son los peones y jornaleros, o los pequeños productores de las zonas más inhóspitas del país.

4. EN SUMA...

Argentina es, probablemente, el país más italiano fuera de Italia y, a estar con un artículo sobre emigración aparecido en el *Corriere Della Sera* (07/10/16), sigue siendo el destino más frecuente de los emigrantes. Esto se explica en parte porque a los italianos les fue proporcionalmente mejor en Argentina que en cualquier lugar del mundo (Devoto, 2003), lo que no significa, desde ya, que todos se enriquecieran. Por cierto, un elevadísimo porcentaje de grandes empresarios son descendientes de italianos, pero lo mismo puede decirse de más del 60 por ciento de la población.

La italianidad, sin embargo, opera de manera poco transparente. Es verdad que hay costumbres, comidas y técnicas que se han preservado, también los elementos suprasedimentales como el tono y la gestualidad que distinguen el habla de los argentinos llevan su impronta; pero, en el período que nos ocupa, su verdadero poder de desterritorialización, de desestabilización de las identidades y estructuras sociales preexistentes estuvo en el número, en las disposiciones previas y, paradójicamente, en el afán de integración.

La reinvencción de los orígenes que las élites locales intentaron en el giro de siglo XIX–XX: es decir, la transformación del gaucho en el paradigma identitario nacional, la rexiologización del campo, la reivindicación del vínculo con España (devenida la Madre Patria) y hasta la aparición de un modernismo arquitectónico neocolonial pueden considerarse como dispositivos de una reacción conservadora de interés contemporáneo, verdaderos efectos de sentido de una italianidad que se derramaba en *habitus* y prácticas en todas las esferas productivas, en el agro, en talleres y fábricas, en la arquitectura y hasta en la naciente industria cultural. Reacción fallida, por otra parte, no sólo porque los hijos de la inmigración integraron, como se ha visto, el criollismo a su propia herencia cultural; sino porque la mística originaria no pudo (no podía) retrotraer el orden social al estado previo al aluvión inmigratorio.

NOTAS

¹ En 1912, el mismo año de la Ley Sáenz Peña, se produce la primera huelga rural argentina, el “Grito de Alcorta”, una huelga de pequeños y medianos arrendatarios mayoritariamente inmigrantes contra los abusos de los terratenientes. El 15 de agosto de ese año, los chacareros, reunidos en la Sociedad Italiana Giuseppe Verdi de Rosario, fundaron la Federación Agraria Argentina.

² Hace varias décadas, sin embargo, que el chacarero viene reduplicando la suerte del gaucho: *devenir redundante*; esta vez, a manos de la industrialización desertificadora, la “agricultura sin agricultores”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGENOT, M. (1982). *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*. Payot.
 — (1989). 1889 *Un état du discours social*. Le Préambule.
 CAMBACERES, E. (1887). *En la sangre*. Imprenta de Sud-América
 DEVOTO, F. (2003). La inmigración. Academia Nacional de la Historia: En, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, T. IV, (pp.77-107). Planeta.
 HERNÁNDEZ, J. (1960). *El gaucho Martín Fierro y La vuelta de Martín Fierro*. Ed. Sopena. (Originalmente publicado en 1872)

- GEERTZ, C. (1989). *La interpretación de las Culturas*. Gedisa.
 HALPERIN DONGHI, T. (1987). ¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria en la Argentina (1810-1914)”. En, T. Halperin Donghi, *El espejo de la historia* (pp.189-238). Sudamericana.
 LUGONES, L. (1991). *El payador*. Biblioteca Ayacucho. (Originalmente publicado en 1910)
 Obligado, R. (1944). El alma del payador. En, M. E. Robredo y M. L. Rumora: *Selección*, (pp.327-330). Ed. Estrada. (Originalmente publicado en 1883)
 PRIETO, A. (1988). *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Ed. Sudamericana.
 QUESADA, E. (1983). El ‘criollismo’ en la literatura argentina. En, E. Quesada (Ed.), *En torno al criollismo. Textos y polémica*, (pp.105-230). CEAL.
 RAMOS MEJÍA, J. M. (1974). *Las multitudes argentinas*. Ed. Biblioteca.
 SÁNCHEZ, F. (1963). *La gringa*. En *Breve historia del teatro argentino, IV. La época de oro* (pp. 25-81). Eudeba. (Originalmente publicado en 1904)
 SARMIENTO, D. F. (1965). *Facundo. Civilización y barbarie*. EUDEBA.
 TERÁN, O. (1987). *Positivismo y nación en la Argentina*. Puntosur.
 — (2004). Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880-1980. En, O, Terán (Coord.) *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, (pp.13-95). Siglo XXI.
 VERÓN, E. (1993). *La semiosis social*. Gedisa.



Antígona en Argentina: el conflicto social en el cuerpo de la mujer.*

Antigone in Argentina: social conflict in a woman's body

MARÍA MAGDALENA UZÍN

(pág 33 - pág 42)

RESUMEN. El trabajo analiza reescrituras de la tragedia *Antígona* en Argentina en el siglo XX desde una perspectiva sociosemiótica y de género. Abordamos el tema del suicidio en personajes femeninos como procedimiento literario que anuda elementos temáticos y formales, apareciendo como desenlace y sanción a los conflictos. Partimos de la hipótesis de que los suicidios son respuestas simbólicas al fantasma del incesto, cuyo significado plantea una relación con los conflictos socio-políticos, marcados por dicotomías excluyentes, de los momentos históricos en que surgen las obras.

Consideramos dos ejes de análisis: la constitución del sujeto femenino en la red del parentesco, y la palabra de los sujetos femeninos entre el silencio y la desterritorialización. Analizamos el lugar de Antígona como espacio simbólico en el que se despliegan conflictos y tensiones que hacen a la constitución del lazo social y que sustentan el poder del Estado.

Palabras clave: Antígona, género, parentesco, intertextualidad, Argentina

ABSTRACT. This paper analyzes three versions of Antigone in 20th century Argentina. From a sociosemiotics and gender perspective, we approach the suicide of the main characters as literary figures. Our hypothesis is that the characters' suicide are symbolic answers to what we call *the ghost of incest*, and their meaning states a correlation with the social and political conflicts that characterize the historical moments when this texts were written, marked by excluding dichotomies. We consider two levels of analysis. First, the constitution of female subject in the kinship net, and second, the voice of female subjects between silence and deterritorialization. We analyze Antigone's place, in Sofocles's tragedy and in the Argentinian versions, as a symbolic space where the conflicts and tension that make the social bond and sustain the power of state unfold.

Key Words: Antigone, gender, kinship, intertextuality, Argentina

MARÍA MAGDALENA UZÍN. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Profesora Titular de Teoría Literaria, investigadora en el CIFYH. Autora de *Vacilaciones del género. Construcción de identidades en revistas femeninas*, compiladora de *Miradas sobre el presente. El discurso como práctica, las prácticas como discursos*. E-mail: magdalena.uzin@unc.edu.ar

FECHA DE PRESENTACIÓN: 01/04/2023 **FECHA DE APROBACIÓN:** 17/11/2023

1. HIPÓTESIS Y MARCO TEÓRICO

El conjunto de obras seleccionado remite explícita o implícitamente a *Antígona* de Sófocles, presentando rasgos comunes y diferenciales. A partir de la relación de la tragedia con la constitución política del Estado desde su origen en la antigua Grecia, nos preguntamos por el significado de las reescrituras de Antígona en relación con los conflictos socio-políticos que caracterizan los momentos históricos en que aparecen.

Para ello establecimos dos grandes ejes de análisis. El primero, la construcción del sujeto femenino en la red del parentesco y la textualización de relaciones familiares, sociales y económicas que representan. El segundo, la presencia de la *palabra* de los sujetos femeninos entre el silencio y la *desterritorialización*¹, su apropiación en el ámbito público y la palabra con que se enuncian a sí mismas. Analizamos así el lugar del personaje/sujeto femenino como espacio simbólico en el que se despliegan conflictos y tensiones que hacen a la constitución del lazo social y que sustentan el poder del Estado. La tematización del suicidio, como un recurso extremo, una sanción definitiva (castigo, proclamación o cierre), nos interroga sobre transgresiones, límites traspasados, amenazas que acechan y abismos a los que los personajes se han asomado. En ese límite aparece la figura del incesto.

A partir de elementos comunes en el nivel narrativo, donde los personajes femeninos llevan a cabo determinadas acciones, similares en todas las obras, planteamos nuestra hipótesis: los suicidios de los personajes son respuestas simbólicas o sanciones textuales a una situación incestuosa (elaborado como instrumento teórico en los términos de *fantasma del incesto*)

El marco teórico de esta investigación sobre las versiones y reescrituras de Antígona en Argentina se sitúa en el cruce entre los estudios de género y la sociosemiótica. En el primer campo, nos situamos en una línea teórica que parte de los aportes de teóricas feministas como Joan Scott (1999), Teresa de Lauretis (1992, 1996) y Judith Butler (2001b, 2002). Esta línea dialoga explícitamente con el campo de la semiótica al poner el acento en la dimensión simbólica y cultural, que a través del lenguaje, el relato, la narración, otorga sentido al mundo, construye las matrices de inteligibilidad del género entre otras dimensiones primarias de los procesos de subjetivación y reconocimiento. Encontramos que esta perspectiva es coherente teóricamente con la perspectiva sociosemiótica de Marc Angenot (1998, 1989), a partir de la cual los objetos literarios se conciben como una práctica sociodiscursiva, como un fenómeno social productor de sentidos, que implica un modo específico de conocer y reconstruir el mundo. Partimos de la concepción de que la obra literaria funciona como espacio de condensación de los sentidos que circulan en el discurso social, como enunciados particulares en los que la lucha por la imposición de ciertos sentidos sociales se escenifica, donde se entrecruzan ideologemas que en otros discursos no aparecen vinculados, y que en ese cruce revelan una mayor densidad significativa. La literatura no se entiende así ni como algo aislado de otras dimensiones discursivas, ni de la esfera social en su conjunto, pero tampoco como un discurso más entre otros, ni como un simple “collage” de fragmentos discursivos provenientes de otros ámbitos. Así, por ejemplo, en el corpus que vamos a analizar, se plantean vínculos entre suicidio e incesto, que no aparecen de la misma manera en otros sectores del discurso social, pero el discurso literario hace inteligibles. Las nociones de *hegemonía* como sistema regulador del discurso social, de *ideologema* como fragmentos de significación que circulan entre los discursos, de *interdiscursividad* como modos de relación entre sectores discursivos

diversos y de *intertextualidad* como diálogo entre textos particulares, van a estar en la base de nuestro análisis de los textos. Compartimos con la Dra. María Teresa Dalmasso la definición del objeto de la semiótica, también partiendo de Angenot entre otros autores, como “la economía global de los procesos significantes definitivos de una cultura. El fundamento de esta posición reside en la hipótesis de que la manera particular de producir sentido en una sociedad es el resultado de la interacción entre la diversidad de prácticas sociales.” (Dalmasso 2005: 16)

2. ANTÍGONA Y EL PARENTESCO

La tragedia *Antígona* de Sófocles es una de las más representadas y reescritas en la cultura occidental. George Steiner (1984) señala que su vigencia es la concentración de conflictos u oposiciones fundamentales de la experiencia humana: el conflicto generacional, la oposición entre la ley divina y la ley humana, familia vs. Estado, femenino vs. masculino.

En *El grito de Antígona*, Judith Butler (2001a) discute las principales interpretaciones de la obra de Sócrates y la figura de Antígona. La hipótesis de Butler sostiene que Antígona no puede representar los principios normativos del parentesco, ya que está envuelta en el legado incestuoso de Edipo y Yocasta, que confunde su posición en el sistema. Como figura política, apunta a las posibilidades que emergen cuando los límites de la representación y la representabilidad son expuestos (¿A quién representa Antígona? ¿En nombre de quién habla?).

Uno de los puntos que Butler discute es un lugar común de las lecturas de Antígona. Tanto de las hegelianas, que leen en la obra la superación de un orden prepolítico y el establecimiento necesario de la autoridad del estado representado en Creonte, como de las que reivindican en Antígona una representación del desafío a un estado autoritario y fascista (lectura común en las versiones latinoamericanas de la obra). En ambas lecturas se presupone la oposición entre Antígona y Creonte, equiparándolos con la ley del parentesco y el poder del estado respectivamente. Pero ignoran que, lejos de representarla, Antígona se aparta de la ley del parentesco: hija del incesto de Edipo y Yocasta, expresa un amor incestuoso por su hermano muerto (sólo por él, dice, realizaría ese acto de desafío). Además, se desplaza de su lugar en las leyes del género: es vista como masculina y hombruna debido a sus acciones y a sus palabras. Asimismo, la soberanía de Creonte se basa justamente en la línea de parentesco, como tío de los legítimos herederos muertos, que se ve “desmasculinizado” por Antígona y sus acciones desafiantes, imponiendo normas que aseguran su lugar en el parentesco y en la autoridad estatal. El texto de Sófocles muestra que no hay una clara oposición entre los dos. El poder de Antígona proviene de una deformación del parentesco idealizado, y de la soberanía política que emerge como consecuencia de su acto de desafío.

Antígona y Creonte se reflejan el uno al otro. Sólo pueden representar al parentesco y al Estado implicándose en el idioma del otro. Hablándole, ella se masculiniza; al recibir su discurso, él se desmasculiniza, y así ninguno mantiene su posición, esta perturbación del parentesco desestabiliza el género a través de la obra. Antígona sólo puede cometer el acto de desafío al poder encarnando las normas del mismo poder al que se opone. Lo que da poder a sus actos de habla es la operación normativa que encarnan. Antígona enfrenta a Creonte hablando en la esfera pública, cuando debería, como niña y mujer, estar confinada

al mundo privado. Se apropia de la retórica de Creonte: afirma su propia soberanía apropiándose de la voz de la autoridad a la que se opone y reivindica su acto en el mismo lenguaje que la condena. Repite el acto de desafío al Estado, reemplaza a su hermano y lo territorializa. Asume la masculinidad venciendo, pero también idealizándola.

3. ANTÍGONAS ARGENTINAS

En 1951, durante el primer gobierno peronista, la *Antígona Vélez* de Marechal sitúa en un ambiente rural argentino, en la pampa, el modelo clásico de la joven suicida. Griselda Gambaro presenta en 1986, tres años después del regreso de la democracia, *Antígona furiosa*, relacionando el mito de la hija de Edipo a la Argentina con la denuncia de las violaciones de los derechos humanos durante la dictadura cívico-militar de 1976-1983. En 1961, *Sobre héroes y tumbas* (Ernesto Sábato) reelabora el tópico del incesto y el suicidio.

Estas obras aparecen en un período de modernización y liberalización de las costumbres y la vida privada, de cambios y transformaciones marcados por enfrentamientos políticos, por la violencia dictatorial y las denuncias de violaciones de los derechos humanos. Una época de oposiciones políticas y sociales, englobadas en la relación peronismo vs. antiperonismo; por el avance e incorporación de nuevos grupos sociales a la escena política y las distintas formas de represión político-ideológica-moral que culminan en la violencia del estado totalitario con el golpe de Estado de 1976, hasta el regreso de la democracia en 1983.

3.1 SUJETO FEMENINO Y PARENTESCO

En primer lugar abordaremos la obra de Leopoldo Marechal, *Antígona Vélez*, de 1951². El coro de la tragedia se desdobra en coro de mujeres y coro de hombres; el único personaje que mantiene el nombre del mito es Antígona. Creonte es don Facundo, Hemón es Lisandro. La historia comienza con las mujeres velando a uno de los hermanos de Antígona, mientras ella piensa en el otro hermano insepulto por órdenes de don Facundo.

En el cuadro segundo, su reflexión final reafirma la confusión del parentesco que representa Antígona, desplazando los términos: “han olvidado allá que Antígona Vélez ha sido también la madre de sus hermanos pequeños” (p. 52). Pasa del rol de hermana al de madre, y afirma su deber y derecho a desobedecer la orden de no sepultar a Ignacio.

En el cuadro cuarto Antígona y Lisandro (su novio) recuerdan el momento en que se despiertan sus sentimientos amorosos: criados como amigos cercanos, Lisandro es identificado como “hermano” (p. 64), hasta que la adolescencia transforma esa relación. La declaración de amor de Antígona se enmarca con una “sonrisa de guerra”, mientras afirma que ese amor “pudo ser”, pero “No será” (p. 66-67). En el cuadro quinto, Antígona sale a enfrentar su castigo de morir a manos de los indios, al ser enviada más allá de la frontera, vestida con ropa de hombre; las mujeres la llaman “su ropa de muerte” (p. 69). Antígona habla de un cambio ocurrido entre su acto de enterrar a su hermano y el momento de cumplir su condena: la declaración de amor de Lisandro, al que llama “el Otro”, confundiendo con Ignacio, a quien también llama “el otro” para diferenciarlo del hermano que sí fue enterrado. El coro de las mujeres afirma: “nunca la entendimos a ella” (p. 70).

La *Antígona furiosa* (1986), de Gambaro (1997), es una representación fragmentaria de la obra de Sófocles: puesta en escena que resume los elementos esenciales del texto original, despojándolo del marco, insistiendo en la repetición de los hechos, en que los hechos ya han sucedido y son reiterados y reactuados. El teatro pone en escena la memoria, apelando a recursos de metateatralidad con un sentido trágico. Esta puesta de la repetición parece adelantarse a las propuestas butlerianas de la identidad como performatividad. También resuenan las lecturas que Butler hará unos años después², en los fragmentos con los que se presentan las relaciones familiares de Antígona y su ambigua situación ante las leyes del parentesco: “Mi madre se acostó con mi padre, que había nacido de su vientre, y así nos engendró. Y en esta cadena de los vivos y los muertos, yo pagaré sus culpas. Y la mía” (p. 201).

Polinices es su “hermano más querido” (p. 201), el único por el que llevaría a cabo el acto de desafiar las leyes. La posibilidad de buscar el perdón, casarse con Hemón, “conocer los placeres de la boda y la maternidad” (p. 204), nace como producto del miedo y con las connotaciones negativas de una “carga innoble”, a la cual se sustrae con un grito “trayéndose al orgullo” (p. 204).

La obra subraya el desafío de Antígona a la autoridad y el paralelismo entre su lucha con la de las Madres de Plaza de Mayo por encontrar a sus hijos desaparecidos. El Corifeo dice, refiriéndose a la ley de Creonte: “Que nadie gire -se atreva- gire gire como loca dando vueltas frente al cadáver insepulto insepulto insepulto” (p. 201). Enterrar a los muertos es un derecho primordial que Antígona, como hermana, hija, madre y esposa a la vez, reivindica a costa de ser llamada “loca” (p. 203).

Ambas versiones, diferentes en sus contextos históricos, en su propuesta escénica, en el lenguaje y en los aspectos que retoman del texto trágico, subrayan igualmente el desorden del parentesco que representa Antígona. Como madre de sus hermanos, enamorada de Polinices y hermana de su prometido, la hija de Edipo y Yocasta siempre es la encarnación del fantasma del incesto y marcha a la muerte por voluntad propia, con rasgos más (en Marechal) o menos (en Gambaro) sacrificiales.

3.2 LA PALABRA DE LA MUJER

Antígona es un personaje definido por su intervención desafiante en la esfera pública, al desconocer la orden de Creonte de no sepultar a su hermano Polinices por su traición a la ciudad. Estas Antígonas argentinas retoman esa intervención política, en contextos históricos que la reclaman: el período crítico inmediatamente anterior al derrocamiento de Perón en 1955, marcado por la oposición peronismo-antiperonismo, eco de la lucha de los hermanos; y el período post-dictatorial marcado por la denuncia las torturas y desapariciones que comenzaban a salir a la luz³. Estas Antígonas ejercen la palabra pública, pero no sin conflicto, no con dominio de la misma. Su intervención pública está cuestionada y llena de dificultades.

En el cuadro primero de *Antígona Vélez*, las acotaciones que acompañan las palabras de Antígona remarcan su desafío y el poder que ejerce al denunciar la situación de su hermano deshonrado: “con imperio”, “irónica” (p. 43), “sin escuchar”, “en un grito”, “en son de amenaza” (p. 44), al dirigirse a las mozas y enviarlas a velar a Martín Vélez (el hermano que está siendo enterrado), mientras que “se le quiebra la voz” (p. 44) al

mencionar al “Otro” hermano, Ignacio, muerto y abandonado en la llanura. Su hermana Carmen, en cambio, habla temerosa, con “eterna quejumbre” (p. 44), contrastando Antígona y sus palabras.

En el cuadro segundo, Antígona rechaza las órdenes de don Facundo y le responde desafiante. Las acotaciones la describen como “violenta”, y su desafío despierta “un murmullo de asombro” en ambos coros (p. 50). Ella señala: “la voz que me anda llamando no está en la casa de los Vélez” (p. 49), el llamado viene de afuera, de la llanura, donde se encuentra su hermano insepulto, y al final, antes de responder al llamado, se hunde en la quietud y el silencio. En el cuadro tercero, ya sepultado su hermano, las acotaciones la presentan “con triunfante serenidad” (p. 58), emitiendo al reconocer su acto “un grito salvaje, mezcla de triunfo y de dolor” (“¡Yo lo enterré anoche!”) (p. 58). Sus palabras y su énfasis desafiante producen “horror” en el coro de mujeres, y recibe la condena de don Facundo. Es ella misma quien afirma y asume su condena, diciendo “Antígona debe morir” (p. 73), afirmación que retoman las mujeres: “Antígona debe morir para que se cubra de flores el desierto” (p. 74). La muerte se convierte en un sacrificio que se redime en el cuadro final, cuando los indios que amenazaban la llanura son derrotados, y los cuerpos de Antígona y Lisandro, “atravesados por la misma lanza” (p. 77), son traídos a “La Postrera” (la estancia) y enterrados juntos, declarados “casados” por don Facundo, quien afirma que serán sus nietos “todos los hombres y mujeres que algún día cosecharán en la pampa el fruto de tanta sangre” (p. 78).

La Antígona de Gambaro se aleja de la representación lineal y figurativa, recrea la historia como un racconto, despojando al relato de todo elemento no esencial. Aparece ya muerta, ahorcada, y cuenta su historia en un futuro que se reescribe al nombrarse. Sus palabras alternan con el diálogo de Corifeo y Antínoo, pero ella no parece escuchar y ellos no parecen comprender gran parte de lo que ella dice.

Esta Antígona afirma y reitera su acto, esta vez desde el comienzo de la obra: reconoce haberlo hecho y no lo niega. “Hablo con mi razón” dice, y el Corifeo responde “que tiene voz de hembra” (p. 207). Son pocas las acotaciones que se hacen a las palabras de este personaje: “la voz se le deforma” al decir “la última vez” (p. 209) al enfrentar la condena. Es en la última escena, al afirmar su muerte, que se vuelve “furiosa”. Sólo al asumir la muerte en una reiteración cargada de nuevos sentidos, el personaje encuentra la “furia” y el poder de actuar aún desde la muerte (p. 217).

3.3 SOBRE HÉROES Y TUMBAS: RELACIONES INTERTEXTUALES CON ANTÍGONA

La novela de Sábato (2009) explora relaciones intertextuales con la tragedia *Antígona* en el personaje de Alejandra. La vinculación a un linaje trágico, el de los Olmos-Acevedo-Vidal, es un elemento configurador del personaje y de la historia general de la novela, cómo es determinante el linaje de Antígona.

Alejandra es descripta en términos que, desde el aspecto físico hasta su actitud desafiante, la vinculan a la imagen de varias Antígonas: adolescente, frágil, morena; con rasgos y atributos que la alejan de la imagen “maternal”; desde el principio se anuncia su suicidio. Se la presenta “como si horribles acontecimientos la hubiesen precipitado hacia la madurez y luego hacia la muerte sin tener tiempo de abandonar del todo atributos de la

niñez y la adolescencia” (p. 25), síntesis que remite a la que Antígona hace de su vida, en la tumba donde se quitará la vida.

Un elemento central de la tragedia de Antígona es su desafío a la ley del Estado para enterrar a su hermano muerto. El enfrentamiento entre los hermanos parece ausente en la historia de Alejandra, pero la guerra fratricida por el poder y el dominio de la nación aparece desplazada a la historia familiar, asimilada a la historia de la nación: el árbol genealógico se remonta al enfrentamiento entre Federales y Unitarios. La familia es de tradición unitaria, pero Fernando (su padre) y Alejandra se identifican como Federales. La figura del hermano no enterrado resuena en la historia de la cabeza de un abuelo arrojada por la Mazorca y conservada como recuerdo por la familia, y en las recurrentes imágenes de los cuerpos sin vida, convertidos en tierra o asimilados a ella.

La novela tiene una compleja estructura narrativa, cuyas voces son (casi) siempre masculinas: Martín, Bruno, Fernando en el *Informe sobre ciegos*. Pero el recorrido que elegimos aparece señalado desde la “Noticia Preliminar” que abre la novela, marcando como acontecimiento central de la misma la muerte de Alejandra y Fernando y el incendio de la casa de los Olmos, la insinuación del incesto y la conexión de estos personajes y esta casa con la historia política del país. Ella es el hilo conductor y factor desencadenante que vincula a todos los personajes entre sí.

3.3.1 EL INCESTO

Amícola (1994) lee el tema del incesto en la novela en el marco del género gótico, como “costado endogámico de una sociedad que se vampiriza entre sí”; el tema de la novela sería la oposición de dos fuerzas simbolizadas en los apellidos, la oposición entre la tradición (en la que la historia de la Nación es leída como historia de las familias patricias, como una historia personal) y las nuevas clases sociales, la clase media y la clase obrera, que ocupan los espacios sociales y políticos de los que “la familia” ha sido expulsada. Las relaciones incestuosas y las confusiones entre las diferentes generaciones son una constante, escasamente disimulada, en la familia de Alejandra. Al verla hablando con Fernando, Martín piensa que es su hermano, y sospecha una relación prohibida: la revelación de que se trata del padre de la joven es violenta y desconcertante. Los padres de Alejandra, Georgina y Fernando, son primos “carnales”, y Georgina se parecía asombrosamente a Ana María, la madre de Fernando, y a su vez Alejandra se parece asombrosamente a su madre.

Esta intercambiabilidad de las mujeres de diferentes generaciones se refuerza por la atracción amorosa que siente Bruno, amigo de la familia y de Martín, por Georgina y por Alejandra. Los indicios y relatos de esas relaciones, de esas perturbaciones de las leyes del parentesco provocan confusión y malestar en Martín, el joven narrador de la mayor parte del relato, y aparecen como el misterio de lo perverso y lo oscuro, llevado al paroxismo en el *Informe sobre ciegos*.

3.3.2 ALEJANDRA Y EL GÉNERO

Alejandra es descripta en la novela como un ser “portentoso”, “misterioso”, viviendo en un “territorio oscuro y salvaje” (p. 43). La crítica ha sido también lapidaria: es

“perversa, semilla del mal” (Hermosilla Sánchez, 2006). En los primeros capítulos se destaca su singularidad, la imposibilidad para Martín de asimilarla a uno de los dos modelos de mujer que le provee la cultura heterosexista y patriarcal de los años 50: las “vírgenes puras y heroicas” y los seres “superficiales y frívolos, chismosos y sucios, ególatras y charlatanes, pérfidos y materialistas” (p. 20) a quienes significativamente se les escamotea la femineidad con el supuestamente neutro término masculino de “seres”. Alejandra es un “inesperado género de mujer” que reúne virtudes y sensualidad; es una “princesadragón”, “indiscernible monstruo, casto y llameante a la vez” (p. 110). El cuestionamiento del género se refuerza cuando se le adjudican atributos masculinos: ella es como “un guerrero que deja su armadura” (p. 68), “la fuerte, la poderosa... [tiene] ideas definidas, [...] valiente” (p. 108), mientras que Martín es “superfluo y torpe”, “insignificante” (p. 108). Este desafío a las convenciones del género es un rasgo constante de Antígona desde la tragedia original.

3.3.2 LA PALABRA

Los diálogos de Alejandra y Martín que la novela textualiza están marcados por una constante incompreensión, una distancia que nace de silencios y supuestos no compartidos. Sus palabras son “increíbles” (p. 25), ella no se toma “el trabajo de explicarle” (p. 42). Alejandra también aparece como voz narradora. Son dos narraciones diferentes: la historia de su familia, en cuyo relato su voz retoma, se mezcla y se confunde con la de su abuelo, y un relato fragmentario de su niñez y su temprana adolescencia. El primer relato es recibido por Martín como “absurdo” (pp. 48-68), “una trama disparatada”, ante la cual cualquier respuesta es “inadecuada” (p. 68). Incluso el encuentro sexual es narrado en términos verbales que remarcan la imposibilidad de comunicación o comprensión entre los personajes: ella “gritando palabras cifradas que para él, para Martín, eran ininteligibles y para ella, Alejandra, probablemente inútiles, y para ambos desesperantes.” (p. 169).

3.3.3 EL SUICIDIO

El suicidio de Alejandra es un acto de purificación: se trata de la culminación y aniquilación de un sistema político-familiar decadente, anacrónico, que se cierra en sí mismo, se clausura en los últimos miembros de la familia a través del incesto, sin abrir posibilidades de transformación en un campo social al que permanece ajeno.

4. CONCLUSIONES: EL CUERPO DE LA MUJER COMO ESCENA DEL CONFLICTO SOCIAL

Como señalamos al comienzo, las Antígonas argentinas aparecen luego del surgimiento en la escena política argentina del partido justicialista y de las masas populares. El enfrentamiento entre fracciones políticas encuentra eco en la lucha fratricida que enfrenta a Polinice y Etéocles, y vincula así la oposición peronismo / antiperonismo, nunca nombrada en los textos que analizamos, con la oposición federales/unitarios (*Sobre héroes y tumbas*), civilización/barbarie (*Antígona Vélez*), propias de una etapa fundacional de la

nación. La obra que clausura cronológicamente la serie (*Antígona furiosa*) vincula directa y explícitamente el conflicto dramático con el Terrorismo de Estado del período 1976-1983.

Si el cuerpo femenino era la concretización de la nación en las ficciones fundacionales que analiza Doris Sommer (2009), que muestra cómo romance (heterosexualidad) y patriotismo se cruzan en los proyectos civilizatorios, en las historias de las Antígonas el cuerpo femenino es el lugar del sacrificio purificador. Estos personajes irrumpen en el espacio público, a través de su palabra, sus acciones y su tradición familiar. Este acto implica un desafío al orden y las configuran como líneas de fuga que amenazan con des-territorializar el orden establecido de los géneros, la familia y la sociedad. La sanción es la manera de re-territorializar, de volver a llevar estos cuerpos insurrectos a una forma de orden territorial, como sacrificios que purifican ese orden de los excesos significantes y la amenaza del fantasma del incesto.

Este aparece como una figura textual que se construye en elementos formales y rasgos temáticos, en los que hay una presencia no visible pero actuante, la de la amenaza de la disolución de los lazos sociales y de los sentidos que hacen a un sujeto inteligible en la matriz heterosexual.

El fantasma del incesto atraviesa las obras de manera literal o con su linaje que confunde las líneas del parentesco. Pero también es su amenaza la que hace intolerable, incluso impensable, que la mujer se constituya como sujeto de un hacer autónomo, se enuncie a sí misma en palabras propias, escape a su lugar en un sistema social, cultural, simbólico que se percibe amenazado por sucesivas transformaciones. El ascenso de diferentes actores sociales, los cambios en la moral y la escena política, producen conflictos que en estas obras se resuelven, dramática o narrativamente, en la sanción final: el suicidio en el cuerpo de la mujer.

NOTAS

*El trabajo sintetiza algunos capítulos de la Tesis Doctoral en Letras, “Historias de mujeres suicidas (y el fantasma del incesto) en Argentina”, inédita.

¹ Utilizamos el concepto de desterritorialización acuñado por Deleuze y Guattari (1985). Aquí, el territorio es un espacio social o cultural, un sistema en el que se ejercen relaciones de poder materiales y simbólicas. La desterritorialización es el movimiento por el cual se establecen líneas de fuga que escapan de ese territorio demarcado, y que pueden reformar o reconstruir un nuevo territorio. En otros autores, el término refiere a la expulsión del sujeto de su territorio por la fuerza, físicamente (García Canclini, 1999) o simbólicamente (Newman, 1991). Nuestro uso está más cercano a la concepción deleuziana del mismo.

² Primera obra teatral de Marechal; según cuenta la anécdota, la primera versión de la obra se extravió y el autor la reescribió por pedido expreso de Eva Perón.

³ La obra se estrenó en 1986; el texto de Butler (2001a) es del año 2000.

⁴ El Informe final de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, o Nunca más, fue entregado por la CONADEP al presidente Raúl Alfonsín el 20 de septiembre de 1984.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMÍCOLA, J. (1994). *Astrología y fascismo en la obra de Roberto Arlt*. Beatriz Viterbo.
- ANGENOT, M. (1998). *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- (1989). 1889, *Un état du discours social*. Ed. Le préambule
- BUTLER, J. (2001a) *El grito de Antígona*. El Roure Editorial
- (2001b) *El género en disputa*. Paidós.
- (2002) *Cuerpos que importan*. Paidós.
- DALMASSO, M. T. (2005). Reflexiones semióticas. *Estudios*, N 17, p. 13-20.
- DE LAURETIS, T. (1992). *Alicia ya no: feminismo, semiótica y cine*. Cátedra.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (1985). *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999) *La Globalización Imaginada*. Paidós.
- GAMBARO, G. (1997) "Antígona furiosa". En *Teatro 3*. Ed. de la Flor.
- HERMOSILLA SÁNCHEZ, A. (2006). El camino americano de Martín en *Sobre héroes y tumbas*. Revista *Acta Literaria*, 33, 27-39.
- MARECHAL, L. (1989). *Antígona Vélez*. Ed. Colihue.
- NEWMAN, K. E. (1991). *La violencia del discurso: El estado autoritario y la novela política argentina*. Catálogos Editora.
- SÁBATO, E. (2009). *Sobre héroes y tumbas*. Alción Editora.
- SCOTT, J. (1999). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *Sexualidad, género y roles sexuales*. Fondo de Cultura Económica.
- SOMMER, D. (2009). *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales de América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- STEINER, G. (1991). *Antígonas*. Gedisa.

Dialogos y narrativas visuales en torno al Mediterráneo: El lenguaje fotográfico, entre el documentalismo y el arte.

Dialogues and visual narratives around the Mediterranean: the photographic language, between documentalism and art

ELIZABETH MARTÍNEZ DE AGUIRRE

(pág 43 - pág 52)

RESUMEN. El potente archivo fotográfico de la agencia EFE que acompañó la edición 2010 del *World Congress for Middle Eastern Studies* (WOCMES) exhibió, entre otras, la virtud performativa de designar en imágenes los alcances de un hipotético diccionario etimológico de las situaciones y conflictos del Mediterráneo a lo largo del siglo XX. Diez años después, la inauguración del *Museo de la Fotografía de Rabat* viene a confirmar esta capacidad del lenguaje fotográfico que se manifestará, también, en la oscilación pendular entre el documentalismo y el arte. Y es en el diálogo entre ambos conjuntos de imágenes donde confirmaremos este desplazamiento: la fotografía documental clásica, que ha estado históricamente normatizada por una *estética del registro*, proyecta su influencia en aquellas formas artísticas contemporáneas de "lo fotográfico" que registran, desde nuevas narrativas visuales, las incógnitas y los laberintos de los "actos de ver" situados en este milenio.

Palabras clave: Mediterráneo, Diálogos visuales, Fotografía, Documentalismo, Arte.

ABSTRACT. The powerful photographic archive of the EFE agency that accompanied the 2010 edition of the *World Congress for Middle Eastern Studies* (WOCMES) exhibited, among others, the performative virtue of designating in images the scope of a hypothetical etymological dictionary of the situations and conflicts of the Mediterranean. throughout the 20th century. Ten years later, the inauguration of the Rabat Museum of Photography confirms this capacity of photographic language that will also manifest itself in the pendulum oscillation between documentaryism and art. And it is in the dialogue between both sets of images where we will confirm this displacement: classic documentary photography, which has historically been normed by an aesthetic of the record, projects its influence on those contemporary artistic forms of "the photographic" that record, from new narratives. visuals, the unknowns and the labyrinths of the "acts of seeing" located in this millennium.

Keywords: Mediterranean, Visual dialogues, Photography, Documentary, Art.



ELIZABETH MARTÍNEZ DE AGUIRRE es docente e investigadora en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina) donde se desempeña como profesora titular de las asignaturas Lenguajes I y Epistemología de la Visualidad de la Escuela de Comunicación Social y, también, como directora del Centro de Estudios e Investigación en Comunicación y Cultura (CEICC). Actualmente, está a cargo del Instituto de Investigaciones de la Facultad y sus líneas de trabajo convergen en el análisis crítico de las prácticas comunicacionales y los lenguajes contemporáneos desde una perspectiva socio-semiótica con especial énfasis en la cuestión de la visualidad. elizabeth.martinez@fcpolit.unr.edu.ar

FECHA DE PRESENTACIÓN: 27/12/2023 FECHA DE APROBACIÓN: 29/12/2023

La mayoría de los seres humanos se comporta como los historiadores: sólo reconoce la naturaleza de sus experiencias vistas retrospectivamente.

E. Hobsbawm

Un instante fotografiado sólo puede adquirir significado en la medida en que el espectador pueda leer en él una duración que se extiende más allá de sí mismo. Cuando encontramos una fotografía con significado, le estamos dando un pasado y un futuro

J. Berger

1. FOTOGRAFÍA Y SINTÁXIS: LOS RECORRIDOS DEL SENTIDO

Bajo el lema “El Mediterráneo del siglo XX. Realidades y miradas”, la imponente muestra fotográfica expuesta en el Palau Robert de Barcelona –con la curaduría de Tomás Alcoverro, destacado reportero en Oriente Medio del diario catalán La Vanguardia– se integraba a la programación cultural que acompañaría la edición 2010 del *World Congress for Middle Eastern Studies* (WOCMES). La propuesta anunciaba un viaje por ese convulso siglo –el más breve y sangriento de la historia conocida de la humanidad, según la influyente interpretación del historiador británico Eric Hobsbawm– que había finalizado hacía una década mediante el recurso de 130 fotografías proporcionadas por el archivo fotográfico de la agencia de noticias EFE, con el objetivo de recordar los hechos más importantes que marcaron el curso de la región durante el siglo XX: “Desde el fin de los grandes imperios hasta la creación de los nuevos estados; de los conflictos sangrientos a la búsqueda de la paz; del mundo tradicional y rural a la modernidad urbana. Una colección de realidades y miradas sobre este Mediterráneo nuestro, vivo y diverso”, señala el catálogo de la exhibición organizada por el Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed, 2010, p. 139) con también contó con la colaboración de la Generalitat de Cataluña y el Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación de España.

La exposición articulada cinco secciones, impactante y conmovedora, traza una progresión temporal del pasado hacia presente y, a su vez, invita en su organización narrativa a una lectura interpretativa de las circunstancias y conflictos del Mediterráneo durante el período enfocado. Así, comienza a diseñarse en las paredes del museo y en las páginas del correspondiente catálogo un horizonte de legibilidad de estas imágenes; o bien, las entradas de un hipotético diccionario etimológico en imágenes de aquel mundo designado que nos permitiera conocerlo, comprenderlo:

1. Tumultuoso comienzo de siglo (1900-1930)
2. De la Belle Époque al fin de la hegemonía europea (1930-1945)
3. Los treinta gloriosos (1945-1973)
4. Crisis y repliegue en un mundo incierto (1973-1995) y
5. Hacia un Mediterráneo compartido (1995-2010).

Un repertorio de imágenes de naturaleza periodística –logradas por fotoperiodistas en funciones... muchas veces riesgosas, algunas firmadas por sus autoras/autores y otras simplemente respaldadas por la agencia EFE (una sigla asociada, además, a una controversial etimología) que las archiva/expone– deviene en exposición artística en los salones de un prestigioso centro cultural³.



Figura 1. Portada libro *El Mediterráneo del Siglo XX*. (IEMed, 2010, p. 138)

Recordando aquella fórmula de Rosalind Kraus como garante de las formas de interpretación de lo fotográfico —los espacios discursivos de la fotografía— podríamos decir que, en tanto que representaciones, cada una de estas imágenes actúa en un espacio discursivo distinto, dependen de dos discursos diferentes —informativo y estético— y nos sugieren distintos caminos para su interpretación. Efectivamente, el desplazamiento de las fotografías en cuestión desde la página impresa de un diario hasta la pared del museo activa la eficacia del criterio de “exposicionabilidad” descrito por la autora como significante de inclusión / exclusión: la pared de la galería como vector de la relación entre artistas visuales / fotoperiodistas o como interiorización del espacio de exposición que les contiene... realidades y miradas, tal como anunciaba el lema expositivo.

En este contexto, la significación de las piezas —las realidades históricas a las que, indudablemente, alude— difícilmente podría limitarse a su capacidad representativa individual y, en cambio, el murmullo del sentido parece transitar y expandirse en su encadenamiento generalizado: una sintaxis narrativa que pone en juego el conocimiento pragmático del principio, y sus orígenes, de los usos sociales de la fotografía en los espacios discursivos donde se inscribe. Con una orientación similar, Eliseo Verón también había señalado las consecuencias sobre la significación del soporte fotográfico generadas por su mediatización: dada su inserción en contextos discursivos más amplios que ultradeterminan el funcionamiento de la imagen, propone el establecimiento de un conjunto de cuatro figuras —testimonio, pose, pasión, categorización— a partir de las cuales comprender las imágenes de la prensa; es decir, figuras que ofrecen los marcos enunciativos / interpretativos para la valoración de sus contenidos informativos y su relación indicial respecto de la temporalidad implicada en cada una de ellas. (Verón, 1997: 62-69). De hecho, las 130 fotografías que conforman la muestra “El Mediterráneo del siglo XX. Realidades y miradas” podrían reagruparse a partir de la taxonomía propuesta por Verón y su interpretación no estaría solamente asociada a la variante constatativa de su significado en términos de realidad informada, sino que, más específicamente, aparecería vinculada al carácter performativo

del/los significado/os de la acción que conlleva su posición enunciativa —testimonio, pose, pasión, categorización— en la semiosis sociocultural.

Por otro lado, quizás sea el concepto de “legibilidad” de las imágenes que nos proporciona Georges Didí-Huberman aquel que facilite una síntesis entre los enfoques de Krauss y Verón si tomamos nota de la persistencia de la noción de “atlas” —o de “atlas visual”, diríamos aquí— donde se pone en juego tanto una sintaxis propia de la configuración de cada imagen foto como la sintaxis de conjunto que ubicará a cada una de ellas en un collage expositivo (Didí-Huberman: 2008, 40). Así, el análisis de lo fotográfico a la luz de la tercera tricotomía peirceana que se basa en la relación del signo con su interpretante —rema, dicente y argumento—, tal como ha propuesto Francois Brunet, lleva a la consideración de la relevancia de la sintaxis y del conocimiento colateral del dispositivo como factores decisivos en la interpretación del lenguaje fotográfico, más allá de la referencia indicial y su carácter de huella que se ha consagrado como paradigma de interpretación luego de las consideraciones surgidas de la aplicación de la segunda tricotomía —ícono, índice, símbolo—.

Según esta tricotomía, un signo puede ser, para su interpretante, un rema (“signo de posibilidad cualitativa”), un signo dicisigno o dicente (“signo de existencia real”, que “no puede por tanto ser un ícono”), o un argumento (“signo de ley”). El dicisigno “es un signo que se entiende que representa su objeto en relación con la existencia real. Un subtipo particular de este dicisigno, “el signo dicente ordinario, está ejemplificado por la veleta y su movimiento, y por una fotografía. El hecho de que sepamos que este último es efecto de la radiación proveniente del objeto lo convierte en un índice, y un índice muy rico en información”. Sin embargo, en la medida en que toda comunicación implica el par ícono/índice, el signo dicente “debe implicar un signo icónico para materializar la información y un signo índice remático para indicar el objeto al que se refiere la información. Pero el modo de combinación, o sintaxis, de ambos también debe ser significativo”. De manera más general, un dicisigno es una “cuasi-proposición”, que contiene un cuasi-sujeto (o índice, esencial para la actualización de la comunicación) y un cuasi-predicado (o ícono); lo que lo separa de la proposición es el símbolo natural de este último. (Brunet: 2012, 320).

De modo que cuando las imágenes de la muestra “toman posición” asumen, necesariamente, una sintaxis —organizativa y expositiva— cuyo(s) sentido(s) desborda(n) la valiosa información referencial que también conllevan —por caso: instantáneas del gran puente de Estambul (1925), la entrada del ejército británico a Bengasi (Libia) y la expulsión de los nazis (1942), la histórica visita de los reyes de España a Egipto (1977) o la visión de la isla de Lampedusa, colapsada por la llegada de más de tres mil personas al centro de recepción de inmigrantes (2003)—. Originalmente imágenes periodísticas —cuya sintaxis intrínseca le confiere a cada una de ellas ese valor performativo que Verón había detectado en determinadas figuras propias de la imagen fotográfica en la prensa escrita de información, modalidad semiótica de su configuración capaz de ultradeterminar su interpretación— estas fotografías han dado un paso más allá incursionando en el campo estético dispuestas en un nuevo ordenamiento expresivo en las paredes del museo. Así, la sintaxis de la fotografía como signo promueve una expansión de su potencia narrativa y nuevos recorridos de lectura que, en el caso que analizamos, implican realidades y miradas el Mediterráneo en el siglo

XX. Asimismo, supone una “recomposición formal” de la voluminosa masa documental que pone en movimiento la muestra y que significa –más allá de los acontecimientos que retoma– una nueva visión de la historia reciente del Mediterráneo: un “lenguaje en imágenes del acontecimiento” (Didí-Huberman: 2008, 45).

La exposición en su recorrido programado –aunque, afortunadamente, no siempre cumplido ya que las vías paralelas suelen ser muy interesantes– culmina con una visión festiva de la región mediterránea: la fiesta de la Tomatina en Bunyol (2001), el intento de batir el récord Guinness de cuscús popular en la feria de Argel (2004), una boda cristiana en la iglesia de Agios Mamas, cerrada desde la ocupación turca de Chipre en 1974 (2006). Esta mirada optimista no desmiente, sin embargo, la desazón de la observación de Hobsbawm: “El siglo XX corto acabó con problemas para los cuales nadie tenía, ni pretendía tener, una solución. Cuando los ciudadanos de fin de siglo emprendieron su camino hacia el tercer milenio a través de la niebla que les rodeaba, lo único que sabían con certeza era que una era de la historia llegaba a su fin. No sabían mucho más” (Hobsbawm: 1998, 552).

2. EL ACTO FOTOGRÁFICO: LOS SENTIDOS DE LA DEIXIS

El 14 de enero de 2020 abrió sus puertas el Museo de la Fotografía de Rabat con la exposición “Sourtna”, bajo la curaduría del fotógrafo documentalista marroquí Yassine Alaoui Ismaili, colaborador de The New York Times y Everyday África, y conocido como Yoriyas. Una veintena de artistas visuales reunieron sus obras para conformar una exposición que puso de manifiesto el talento de las nuevas generaciones y la voluntad de favorecer los procesos de democratización del arte y acercar esta expresión artística al pueblo marroquí, tal como lo anticipara el presidente de la Fundación Nacional de Museos, Mehdi Qotbi, en la apertura de lo que denominó “una fiesta de la fotografía”⁴.



Figura 2. Añiche promocional de la muestra. Inicio vídeo
Visite guidée de l'exposition «Sourtna» au Musée National de la Photographie

Aquellas imágenes, a diferencia de las que conforman “El Mediterráneo del siglo XX. Realidades y miradas” de raíz netamente periodística, provienen del campo artístico y su relación con la matriz documentalista de la fotografía se ha desplazado, aunque no suprimido. Una política de la mirada ya presente en la definición espacial de la instalación del Museo alojado en el Fort Rottembourg anticipa sus objetivos: “un lugar lleno de historia y cerca de un distrito de clase trabajadora, nos aseguramos de que la cultura esté al alcance de todos los marroquíes”, afirma Gotbi y añade: “Las personas de los barrios con menos ingresos ya no tendrán que desplazarse hacia la cultura, lo principal ha sido poner la cultura a su alcance”.

La exposición, en las palabras de su curador, ha intentado “reunir a varias generaciones de fotógrafos para crear un efecto sinérgico, lo que ha representado una motivación para los artistas jóvenes”, según sus declaraciones a la prensa. Y el conjunto de imágenes, obtenidas mediante cámaras profesionales o teléfonos móviles, se ordenan en torno a la idea de mostrar la cotidianeidad vital de fotógrafos y fotógrafas en términos de culturas de pertenencia: el ambiente callejero, el juego de las infancias, las imágenes de feminidad... Así, en los nombres de Mourad Fedouache, Ali El Madani, Rwinalife, Fatimazohra Serri o Ismail Zaidy seguramente podremos encontrar las variables expositivas de la muestra que oscila entre el arte conceptual y el realismo sociológico. La naturaleza de estas imágenes, alejadas del paradigma fotoperiodístico del “instante decisivo”, se aproximan a la posición crítica del activismo artístico –fotográfico, por caso– cuyo objetivo principal sería favorecer la generación de una “consciencia de comunidad”, según la propuesta de Marzo y Ribalta en sus versiones de la práctica artística considerada como crítica cultural (Marzo y Ribalta: 2006, 262).

En la misma línea se inscriben las sucesivas exposiciones que ha albergado el Museo de la Fotografía de Rabat que también recogió el testimonio fotográfico de la pandemia Covid 19 en colaboración con la Agence Française Presse (AFP) y el Instituto Francés de Marruecos. “A buena distancia”, tal el nombre de la exposición inicialmente inaugurada en Tánger, recorría los avatares de la pandemia a través de las cámaras de los fotoperiodistas de la AFP en una vuelta al mundo en imágenes desde Nueva York a Moulay Bouselham, pasando por Río de Janeiro y Gaza⁵.

Y en 2022 el Museo presentó el trabajo “Mujeres fotógrafas” donde veinticuatro artistas visuales cuya creatividad y lucidez referenciamos en la trayectoria de Lalla Essaydi o Yasmina Alaoui, reflexionaron sobre la condición femenina, el mundo árabe, el/los feminismos/s⁶.

En la floreciente –tanto como reciente– experiencia del Museo de la Fotografía de Rabat y sus variantes expositivas más que el acontecimiento representado es el acto de ver –y el sujeto mirante– el que se adelanta en la instantánea, en la perspectiva de Nicolás Rosa –gran impulsor de la semiótica latinoamericana y de la fundación de la Federación Latinoamericana de Semiótica (FELS). Con una notable anticipación con respecto al desarrollo teórico contemporáneo sobre la fotografía, Rosa analiza la obra del artista visual rosarino Norberto Puzzolo y postula que: “La foto no autentifica el referente sino el instante de ver. Y a la forma constativa que Barthes le otorga a su gramática –cf. La chambre claire–, le opondríamos la forma performativa, donde siempre es posible calcular un sujeto: actitud, modo, aspecto, distancia” (Rosa: 1987, 20). En esta línea, sería interesante revisar la noción de indicialidad fotográfica en imágenes donde la referencialidad a un determinado suceso

o puede resultar indiferente (la fotografía conceptual, y sus variantes que no excluyen la denuncia social) o, de manera literal, invisible a los ojos (como en el caso de las fotografías de Robert Barry tituladas “Serie de gas inerte” que hoy podrían leerse como un manifiesto en contra del cambio climático) pero, aun así, el índice se sostiene desde otra posición; esta vez, abriéndose paso desde lo presencial a lo performativo (Green, D. y Lowry, J.: 2007, 49). Desde esta perspectiva, la concepción de la fotografía como huella / rastro / resto / registro de un pasado no agota sus cualidades indiciales y, volviendo a los pioneros estudios de Peirce, hoy podemos comprender que el carácter indicial de los signos, de la fotografía en particular, puede analizarse en dos niveles: como huella física o como gesto performativo.

Efectivamente, fue C. S. Peirce —a quien debemos los primeros y más rigurosos estudios sobre la indicialidad— quien demostró que el signo indicial guardaba menos relación con sus orígenes causales que con el modo de aludir al modo de su propia inscripción. Por esta razón, las fotografías no son indiciales *sólo porque la luz se registre en un instante sobre una porción de película fotosensible sino primero*, y ante todo, porque se hicieron. El mismo acto de fotografiar, una especie de gesto performativo que apunta a un suceso que acontece en el mundo, como una forma de designación que arrastra la realidad al terreno de la imagen, es a su vez una forma de indicialidad. Esos dos ejemplos de indicialidad, uno como huella física de un suceso, el otro como gesto performativo que apunta hacia él, invocan una relación con lo real que parece consustancial a la fotografía (Green, D. y Lowry, J.: 2007, 50).

El caudal fotográfico que habilita el Museo del Rabat reafirma ese carácter performativo del acto fotográfico en la variedad de las temáticas y puntos de vista que promueve poniendo en valor su capacidad innata de registro y demostración y recuperando las implicaciones que surgen de la posición de la fotografía en el campo artístico. Así, estos usos sociales de la fotografía se encuadran en el campo documental reivindicando la condición de “autenticidad” de la imagen que exhibe la deixis de su propia realización y, al hacerlo, expone ese “instante de ver” al que hace referencia Rosa, complementando a Barthes, “donde siempre es posible calcular un sujeto: actitud, modo, aspecto, distancia”. Y encontramos, por citar un ejemplo, la subjetividad del punto de vista y la raíz documental de cada decisión visual en la enigmática belleza de las imágenes de elabora Lalla Essaydi —fotografía y caligrafía— donde figura y fondo, envolventes y luminosas, se confunden en la silueta de la modelo o las —también enigmáticas— experiencias visuales que propone Yasmina Alaoui en fotografías de cuerpos a tamaño real, tratados con henna árabe, o sus trabajos realizados con sedimentos pigmentados de diferente naturaleza donde conviven técnicas antiguas y actuales.

En diversas entrevistas y comentarios sobre la obra de estas artistas visuales hemos encontramos la valoración reiterada de su carácter “auténtico”, una aptitud —y exigencia, también— de la fotografía en el campo artístico que Rudolf Arnheim había comentado refiriéndose a las dos autenticidades del medio fotográfico: “Otra forma de presentar el problema es decir que las artes figurativas siempre están comprometidas con dos clases de autenticidad. Son auténticas en tanto hacen justicia a los hechos de la realidad, y son auténticas en otro sentido, al expresar las cualidades de la experiencia humana mediante cualquier medio adecuado

a tal propósito (Arnheim, 1997)”. Y, justamente, en este segundo aspecto reside la capacidad performativa de la fotografía en el campo artístico que construye y exhibe su punto de vista enunciativo manifestando, allí mismo, su compromiso con la elección que realiza.

3, ENTRE EL DOCUMENTALISMO Y EL ARTE, DIÁLOGOS FOTOGRÁFICOS

En suma, las dimensiones de la sintaxis (encadenamiento y posición) y la deixis (señalamiento e indicación) en el lenguaje fotográfico parecen respaldar su capacidad performativa y dar cuenta de la potencia de los “actos de ver” que, desde una renovada epistemología de la visualidad, como la que oportunamente propuso José Luis Brea, resultan ser actos singulares cuya ambigüedad —como la de todos los signos— habrá que aprender a desentrañar:

“... actos extremadamente complejos que resultan de la cristalización y amalgama de un espeso trenzado de operadores (textuales, mentales, imaginarios, sensoriales, mnemónicos, mediáticos, técnicos, burocráticos, institucionales ...) y un no menos espeso trenzado de intereses de representación en liza: intereses de raza, género, clase, diferencia cultural, grupos de creencias o afinidades, etc.” (Brea: 2005, 9).

En la configuración del múltiple mosaico identitario que subyace a la designación del “mediterráneo” en clave geopolítica, sociocultural, histórica y otras variadas etcéteras que podríamos ir agregando a una hipotética delimitación de su esencia —siempre inasible, recordando a Jorge Luis Borges, ya que el mapa nunca puede igualar al territorio ni los sonidos del lenguaje a los colores de una selva otoñal—, el lenguaje fotográfico como práctica connotada política y culturalmente conlleva, como hemos visto, esa fuerza performativa que se manifiesta como una producción histórica y concreta de formas determinadas de subjetivación y socialidad.

El recorte de algunos diálogos y narrativas visuales en torno al Mediterráneo que hemos comentado en este artículo constituye una aproximación al estudio de la producción de imaginario en casos concretos situados en las sociedades contemporáneas. En la continuidad de este diálogo, nos resta profundizar el análisis de las obras, en particular, a las cuales nos hemos referido y su específica relación con la temporalidad; en especial, el tiempo de la lectura de la fotografía ya que, en la apreciación de John Berger cuando analiza esa “otra manera de contar” que le es propia: “La ambigüedad de la fotografía no reside en el instante del suceso fotografiado: en ese punto la evidencia de la fotografía es menos ambigua que el relato de cualquier testigo presencial. La *foto-finish* de una carrera termina exactamente determinada por lo que la cámara ha registrado. La ambigüedad surge de esa discontinuidad que da lugar al segundo de los mensajes gemelos de la fotografía. El abismo entre el momento registrado y el momento de mirar” (Berger: 2007, 88).

NOTAS

¹Véase: *Imágenes del Mediterráneo del siglo XX* en: https://palaurobert.gencat.cat/es/exposicions/sala1/2010/s1_007_mediterrania_s_xx/

² Inauguration du Musée national de la photographie <https://www.youtube.com/watch?v=IcvgEj3CcXY>. Véase, también, *Visite guidée de l'exposition "Sourtna" au Musée National de la Photographie, Exposition carte blanche à Yorias. Photographes marocains d'aujourd'hui et de demain*, 3 de diciembre de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=6AVw3mZXSQs&t=204s>

³ Exposición "A buena distancia" sobre Covid 19 que será exhibida en el Museo de la Fotografía en Rabat Museo de la Fotografía en Rabat. <https://www.bladi.es/inauguracion-tanger-exposicion-buena-distancia,11187.html>

⁴ Exposición Mujeres fotógrafas. Museo de la Fotografía en Rabat. <https://elfarodeceuta.es/rabat-aco-ge-exposicion-mujeres-fotografas-marruecos/>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNHEIM, R. (1997). "Las dos autenticidades del medio fotográfico". *Leonardo*, Vol. 1. <https://www.jstor.org/stable/i270982>
- BERGER, J. (2007). *Otra manera de contar*. Barcelona, Gustavo Gilli.
- BREA, J. L. (2005). *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Barcelona, Akal.
- BRUNET, F. ([2000] 2012). *La naissance de l'idée de photographie*. Presses Universitaires de France.
- DIDÍ-HUBERMAN, G. (2008). "Legibilidad" en *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia*, 1. Madrid, A. Machado Libros.
- EFE (2020, 14 de enero). Primer museo de fotografía abre en Marruecos. Rabat (Marruecos). Imagen: Mohamed Siali. <https://www.dailymotion.com/video/x7qjfbd>.
- EL FARO DE CEUTA (2022 8 de marzo). Rabat acoge la primera exposición de mujeres fotógrafas de Marruecos. <https://elfarodeceuta.es/rabat-aco-ge-exposicion-mujeres-fotografas-marruecos/>
- FONDATION NATIONALE DES MUSÉES (2021). Visite guidée de l'exposition «Sourtna» au Musée National de la Photographie. <https://www.youtube.com/@fondationnationaledesmusees>
- GIRALT, J. Y OLIVÁN, H. (dirs.) (2011). *Mediterráneo del siglo XX. Realidades y miradas / La Méditerranée du XX siècle. Réalités et regards*/Ed., Generalitat de Catalunya. Generalitat de Catalunya-Institut Europeu de la Mediterràni, 1ª ed., 1ª imp.
- GREEN, D. Y LOWRY, J. (2007). "De lo presencial a lo performativo: nueva revisión de la indicialidad fotográfica". Green, D. *¿Qué ha sido de la fotografía?* Gustavo Gilli.
- HOBBSWANN, E. ([1994] 1998). *Historia del siglo XX*. Barcelona, Grijalbo-Mondadori.
- IEMED (2010). Cultural and Social Activities / Activités culturelles et sociales. The Mediterranean of the 20th Century. Realities and images. *World Congress for Middle Eastern Studies (WOCMES) Barcelona, July 19th-24th 2010*, pp. 138-139. IEMed.
- KRAUSS, R. (2002). *Lo fotográfico. Por una teoría de los desplazamientos*. Barcelona, Gustavo Gilli.
- MEDI TV AFRIQUE (2020, 16 de enero). Inauguration du Musée national de la photographie. <https://www.youtube.com/watch?v=IcvgEj3CcXY>
- ROSA, N. (1987). *Los fulgores del simulacro*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.
- VERÓN, E. (1997). "De la imagen semiológica a las discursividades. El caso de la fotografía". Veyrat-Masson, I. y Mayan, D. *Espacios públicos en imágenes*. Barcelona, Gedisa.

Mediterráneamente: la identidad geocultural mediterránea como forma de vida estilizada

Mediterraneanly: The Mediterranean geocultural identity as a stylised form of life

JUAN MANUEL MONTORO Y SEBASTIÁN MORENO BARRENECHE

(pág 53 - pág 65)

RESUMEN. Este artículo aborda lo mediterráneo como una identidad geocultural transnacional, esto es, como una unidad de sentido que refiere a una identidad colectiva con presencia en distintos países, sin abarcar a sus poblaciones en su totalidad. A través de una discusión de algunos de los rasgos diferenciales de esta identidad geocultural, se analiza su estereotipación a partir de una forma de vida específica. La argumentación se ilustra con el estudio de una serie de avisos publicitarios de la marca catalana de cerveza Estrella Damm.

Palabras clave: Mediterráneo, identidades geoculturales, formas de vida, Estrella Damm

ABSTRACT. This article approaches Mediterraneanness as a transnational geocultural identity, that is, as a unit of meaning that refers to a collective identity with presence in several countries but without encompassing their populations totally. Through the discussion of some differential traits of this geocultural identity, the article analyses how it is usually stereotyped based on a specific form of life. The study of an advertising campaign of Catalan beer brand Estrella Damm illustrate the argument.

Keywords. Mediterranean, geocultural identity, forms of life, Estrella Damm.

JUAN MANUEL MONTORO enseña Semiótica en la Universidad Católica del Uruguay y es alumni de la Kosovo Foundation for Open Society. E-mail de contacto: <jmmonoro@outlook.com>

SEBASTIÁN MORENO BARRENECHE es profesor adjunto en la Facultad de Administración y Ciencias Sociales de la Universidad ORT Uruguay, donde tiene a su cargo el curso 'Cultura y sociedad contemporánea' en la Licenciatura en Estudios Internacionales. E-mail de contacto: morenobarreneche@gmail.com

FECHA DE PRESENTACIÓN: 27/03/2023 FECHA DE APROBACIÓN: 01/10/2023



1. INTRODUCCIÓN

Apoyándonos en la semiótica sociocultural, en trabajos recientes hemos intentado delinear los contornos de la categoría analítica de *identidades geoculturales* para referir a conjuntos articulados y persistentes en el tiempo de signos, textos, objetos, prácticas, estrategias y formas de vida, entre otras manifestaciones en el plano de la expresión, que en el discurso se presentan como relacionados con una identidad colectiva ligada de algún modo a una materialidad o hecho geográfico específico. Dado que actualmente las identidades nacionales suelen ser el punto de partida asumido para la segmentación del *continuum* de las identidades geoculturales, en nuestro enfoque proponemos, tomando como punto de partida las identidades nacionales, un cuadrado semiótico (Greimas y Courtés, 1976) en el que se incluyen también identidades subnacionales, supranacionales y transnacionales, todas ellas definidas a partir de lo nacional.

El objetivo de este artículo es profundizar en el concepto de identidades geoculturales *transnacionales*, esto es, aquellas en las que discursivamente se refuerzan las discontinuidades simbólicas y territoriales impuestas por la articulación del mundo en estados-nación a ciertas continuidades identitarias que se basan en fundamentos geográficos, históricos y culturales. Una de las tesis de este artículo es que la identidad mediterránea, una identidad colectiva que incluye recortes simbólicos de varios estados-nación sin abarcar la totalidad de sus poblaciones (piénsese a modo de ejemplo en Francia, país en el que lo mediterráneo se localiza en la zona sur, pero no en el norte, o en Turquía, donde la identidad mediterránea se concentra en el este pero no en el interior ni en el oeste del país), puede ser abordada como una identidad geocultural transnacional.

Como hemos argumentado, las identidades geoculturales son unidades de sentido segmentadas culturalmente en un *continuum* ubicado en el plano del contenido a las que se puede acceder a través del análisis de textos (en sentido amplio). Este artículo se concentra en estudiar cómo se construye 'lo mediterráneo' en términos de una forma de vida (Fontanille, 2008; 2015; Perusset, 2020; Fontanille y Perusset, 2021) y, en particular, mediante la intervención de una axiologización positiva que da lugar a una fuerte estilización. El argumento teórico se ilustrará con el análisis de algunas piezas de las campañas publicitarias veraniegas de la marca catalana de cerveza, Estrella Damm, que en los últimos doce años ha buscado posicionarse en el mercado como una cerveza de verano mediante el uso del concepto 'mediterráneamente', un neologismo de forma adverbial más que interesante a la luz del objetivo de este artículo.

En lo que sigue, la primera sección presenta de manera sucinta el concepto de identidad geocultural, que ya hemos desarrollado desde diversos ángulos y aplicado a distintos ámbitos en trabajos precedentes. A continuación, se argumenta por qué y cómo lo mediterráneo es un caso de identidad geocultural y, particularmente, transnacional.¹ Finalmente, se ilustra el argumento mediante el análisis de algunas piezas de la campaña publicitaria de Estrella Damm, en las que la identidad geocultural mediterránea se discursiviza a partir de una forma de vida estilizada, lo que da pie a la construcción adverbial "mediterráneamente" que da título a nuestro trabajo.

2. QUÉ SON LAS IDENTIDADES GEOCULTURALES

El concepto de identidad ha sido más que debatido en las ciencias sociales y humanas (Arfuch, 2005; Escudero Chauvel, 2005; Gayon, 2020; Eisenstadt, 1998). El objetivo de nuestro trabajo no es continuar teorizando sobre el concepto, sino proponer una definición que sea útil en términos operativos para comprender cómo es que ciertos conjuntos discursivos existentes en la cultura pueden tener un peso tal como para que individuos puedan identificarse con ellos en términos cognitivos, afectivos y evaluativos (Tajfel, 1982). Esta tarea asume que las identidades no son esencias dadas, sino que se construyen en un proceso extendido en el tiempo en el que la mediación discursiva es fundamental para delinear el sentido de pertenencia. Por lo tanto, nuestro proyecto se apoya en una premisa constructivista que asume que la realidad social se construye en gran parte en el plano simbólico-discursivo (Berger y Luckmann, 2008; Verón, 1983). Sin embargo, nuestro enfoque no niega la centralidad de la realidad material como fuente de dicha semiotización.

Se puede definir una identidad geocultural como una configuración discursiva de sentido anclada en una materialidad o un hecho geográfico específico, al que se toma como constitutivo de un núcleo semiótico utilizado para unir (en el discurso y en la segmentación de la realidad social) a un grupo de personas en términos de una pertenencia identitaria común. Ese anclaje puede proceder de la geografía política, como puede ser un estado-nación como Uruguay (que da lugar a la identidad geocultural uruguaya, de tipo nacional), de una región geográfica como la cuenca hidrográfica del Río de la Plata (la identidad rioplatense, de tipo transnacional), de un continente como América del Sur (la identidad sudamericana, de tipo supranacional), de una región administrativa dentro de un país (la identidad andaluza, de tipo subnacional) o de cualquier otra segmentación del espacio (ciudades, barrios dentro de ellas, etc.), en la medida en que logre estructurar pertenencias y afiliaciones en términos identitarios.

Las identidades geoculturales son artefactos discursivos, esto es, artificios contruidos a través del tiempo a los que los analistas pueden acceder a través de signos y textos. Estas tienen por objeto de identificación un espacio geográfico determinado al que se le atribuyen determinados rasgos culturales considerados como diferenciales de dicha identidad respecto a otras identidades colectivas. Así, si tiene sentido hablar de identidades geoculturales desde una perspectiva académica es para dar cuenta de ciertos contenidos codificados en la cultura que se expresan con frecuencia en distintos tipos de discursos, sean oficiales o coloquiales, institucionales o privados, realizados desde dentro de la comunidad (endogrupo) o desde afuera (exogrupo), etc.

Es preciso distinguir el uso de la noción 'identidades geoculturales' como *categoría de análisis* de las posibles acepciones que se le puedan dar al término 'identidad' como *categoría de práctica* (Brubaker, 2015). Esto implica que el mayor provecho de la categoría analítica estará en crear un metalenguaje apoyado en la tradición semiótica y, así, distanciarse de las posibles interpretaciones del término en los discursos de la praxis política, los organismos institucionales y los intercambios de sentido que, precisamente, suelen ser objeto del análisis semiótico. Si se considera que no son pocos los científicos sociales que optan por evitar la categoría 'identidad' (Glynn, 2013; Jullien, 2016), esta aclaración permitirá, por un lado, reforzar el carácter marcadamente constructivista de nuestra perspectiva y, por otro, ofrecer una herramienta teórica que contribuya a lograr mayor claridad en el análisis descriptivo de los fenómenos sociales y culturales de este tipo.

En un trabajo reciente (Montoro y Moreno Barreneche, 2021) propusimos un primer esbozo de cuadrado semiótico (Figura 1) para abordar cómo ciertos conjuntos discursivos pueden ligar una pertenencia colectiva a un espacio geográfico determinado. Como resultado de considerar la centralidad del debate en las ciencias sociales respecto a si la globalización implicaba el fin de los estados nacionales o no (Fukuyama, 2018; Sassen, 2006; Calhoun, 2007; Máiz, 2017), definimos nuestro cuadrado en torno a la categoría semántica [estado nacional: contextos transnacionales].

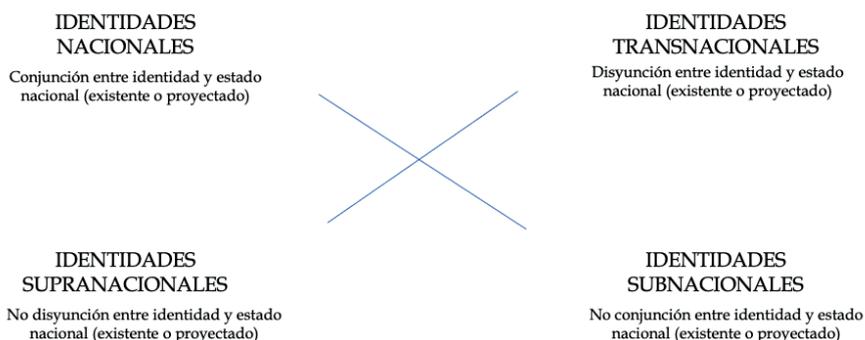


Figura 1. Cuadrado semiótico relacionando tipos de identidades geoculturales. Fuente: elaboración propia.

En este entendido, el estado nacional actúa como un constructo político-jurídico que se impuso históricamente en el orden internacional como la unidad estándar y que, actualmente, nos permite orientarnos, segmentar y organizar el mundo en unidades discretas (Kinnvall y Mitzen, 2020) a las que coloquialmente llamamos ‘países’. Por otra parte, se podría agrupar bajo la difusa y polisémica noción de ‘regiones’ (Paasi, 2003) a las entidades resultantes de una segmentación y construcción simbólico-discursiva en las que se anclan materialmente las otras tres categorías identitarias del cuadro: sub, supra o transnacionales. En este sentido, toda identidad que no sea nacional estará anclada a una región geográfica, esto es, un espacio que no coincide con los límites acordados por los seres humanos a lo largo de la historia para delimitar una nación. Por eso afirmamos que las regiones son sub, supra- y transnacionales.²

El lado derecho del cuadrado concentra articulaciones del sentido en torno a identidades *textualizadas*, en las que no existe el mismo grado de regimentación del sentido como en las posiciones del lado izquierdo. Ejemplos son las regiones históricas europeas que no figuran como tales en las divisiones administrativas de sus respectivas entidades, ya sea en forma de regiones transfronterizas (es decir, transnacionales) como Silesia (dividido hoy político-administrativamente entre Polonia, República Checa y Alemania) o el Tirol (una región geográfica dividida entre Austria e Italia, con sus respectivas unidades

administrativas, la de Austria llamada Tírol y la de Italia, Alto Adige, o Südtirol en alemán), o bien como regiones históricas dentro de los límites de un estado (es decir, subnacionales) como Transilvania, en Rumania, o Bohemia, en República Checa.

Si bien existen mecanismos institucionales altamente codificados para estas regiones menos regimentadas, estos siempre se dan en el marco de entidades político-administrativas que se anclan en entidades o bien estatales/nacionales (la división de un país en comunidades autónomas, provincias, *regioni* o *Länder* según su constitución, acuerdos de cooperación bilaterales, etc.) o bien supranacionales (la creación de regiones transfronterizas europeas como Galicia – Norte Portugal, el Comité de Regiones de la Unión Europea, etc.). Esto no descarta que, como en todo proceso de discursivización (Pozzato, 2011), se puedan realizar movimientos en diferentes posiciones del cuadrado semiótico. Es decir, en virtud de ocupar el rol actancial del destinante, un actor institucional como un estado nacional o la UNESCO bien pueden buscar en la “existencia” previa de una región subnacional o transnacional los fundamentos discursivos para establecer mecanismos muy gramaticalizados de pertenencia, inclusión o exclusión a esa misma región y, por tanto, sancionarlos en el discurso con herramientas institucionales a tales fines. Algunos de estos casos se pueden observar, por ejemplo, a nivel industrial en la fijación de límites y criterios para que un alimento o bebida pueda optar por una denominación de origen o una indicación geográfica protegida, según el caso.

Del mismo modo, un grupo humano puede partir de una afiliación al territorio de pertenencia poco definida y que no busca oponerse necesariamente a la identidad nacional que la engloba –por lo que sería considerada una identidad subnacional, tal como ocurre en el caso con las identidades regionales de León o Canarias, en España– y, con el paso del tiempo, desarrollar una identidad nacional propia claramente definida, como ocurre en amplios sectores de la sociedad en País Vasco y Cataluña. En ese recorrido también se pueden encontrar procesos de articulación de sentido que están a medio camino entre destacar una identidad regional como categoría diferencial (Brubaker, 2015) pero dentro de los marcos simbólicos de una pertenencia nacional compartida, o reclamar una identidad nacional en sentido estricto y en pie de igualdad con otras identidades nacionales análogas. O bien, algunos de estos procesos pueden verse acelerados por el alcance efectivo de un estado propio, tal como ocurre con Kosovo en relación con la identidad albanesa más amplia (Krasniqi, 2019) o en Montenegro, en relación a la separación con una pertenencia serbia con la que históricamente se ha visto vinculada (Džankić, 2014).

3. LO MEDITERRÁNEO COMO IDENTIDAD GEOCULTURAL

Patrizia Violi (2011a: 7) propone que el Mediterráneo no es un objeto unitario de estudio y que este no refiere ni a un espacio geográfico homogéneo, ni a una entidad geopolítica definida, ni a una historia común. Sin embargo, es común oír hablar de una “cultura mediterránea”, de la que, según Violi, “resulta extremadamente difícil, si no imposible, definir sus límites” e “individuar los elementos comunes que deberían distinguirla respecto de otras culturas”.³

En el año 2013, UNESCO incluyó a la dieta mediterránea en su Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. En los datos incluidos en la

ficha correspondiente a la dieta, se señala que los países a los que pertenece son Chipre, Croacia, España, Grecia, Italia, Marruecos y Portugal, una lista interesante no solo porque incluye a un país que no tiene costa sobre el mar Mediterráneo (Portugal), sino porque además excluye otros que sí tienen costa pero que, por alguna razón, no se asocian con esta dieta (Francia, Albania).⁴ Esto es lo que se escribe en la ficha sobre la dieta:

“La dieta mediterránea comprende un conjunto de conocimientos, competencias prácticas, rituales, tradiciones y símbolos relacionados con los cultivos y cosechas agrícolas, la pesca y la cría de animales, y también con la forma de conservar, transformar, cocinar, compartir y consumir los alimentos. El acto de comer juntos es uno de los fundamentos de la identidad y continuidad culturales de las comunidades de la cuenca del Mediterráneo. Es un momento de intercambio social y comunicación, y también de afirmación y renovación de los lazos que configuran la identidad de la familia, el grupo o la comunidad. Este elemento del patrimonio cultural inmaterial pone de relieve los valores de hospitalidad, buena vecindad, diálogo intercultural y creatividad, así como un modo de vida que se guía por el respeto de la diversidad. Además, desempeña un papel esencial de factor de cohesión social en los espacios culturales, festejos y celebraciones, al agrupar a gentes de todas las edades, condiciones y clases sociales. También abarca ámbitos como la artesanía y la fabricación de recipientes para el transporte, conservación y consumo de alimentos, como platos de cerámica y vasos. Las mujeres desempeñan un papel fundamental en la transmisión de las competencias y conocimientos relacionados con la dieta mediterránea, salvaguardando las técnicas culinarias, respetando los ritmos estacionales, observando las fiestas del calendario y transmitiendo los valores de este elemento del patrimonio cultural a las nuevas generaciones. Por su parte, los mercados locales de alimentos también desempeñan un papel fundamental como espacios culturales y lugares de transmisión de la dieta mediterránea en los que la práctica cotidiana de intercambios fomenta la concordia y el respeto mutuo.” (UNESCO, 2013).

Esta extensa cita deja entrever varios de los rasgos diferenciales que discursivamente se atribuyen a la identidad mediterránea en términos de una forma de vida. Desde una perspectiva semiótica, resulta interesante cómo estos rasgos diferenciales son presentados en términos eufóricos (es decir, axiológizados positivamente): la dieta mediterránea habilita “compartir”, “comer juntos”, es un momento de “intercambio social y comunicación”, de “afirmación y renovación de los lazos” grupales. Los valores con los que se la asocia son la hospitalidad, la buena vecindad, el diálogo intercultural, la creatividad y el respeto por la diversidad. En síntesis, la identidad geocultural mediterránea se caracteriza, entre tantas otras manifestaciones, por un conjunto de prácticas que contribuyen a la construcción discursiva de una forma de vida más o menos articulada y coherente y que, por la naturaleza transnacional de esta identidad, no se asocia a un único país, sino que se encuentra en varios países.⁵

Lo que está ausente en la descripción de UNESCO es un tipo de axiológización disfórica (negativa) de prácticas y una forma de vida que se puede ver con frecuencia en discursos estereotipantes originados en el norte de Europa, vinculados con el carácter desordenado, poco confiable, poco propenso al trabajo, pasional y *bon-vivant* de los países en los que la cultura es mayoritariamente mediterránea, como se puede apreciar en la

polémica portada de la revista holandesa *EW* durante la pandemia por Covid-19 (Figura 2). En este caso, quizá por tratarse de una representación surgida en el *out-group*, la construcción discursiva de la identidad colectiva en cuestión ocurre en términos opuestos a los que veremos se realiza desde el *in-group* en la publicidad de Estrella Damm. En los imaginarios sociales, ambas axiológizaciones –negativa y positiva– coexisten.



Figura 2. Portada de la revista holandesa *EW*. Titular: “Ni un centavo más a Europa del sur”. Fuente: La Vanguardia (2020)

En la portada de *EW*, resulta interesante estudiar cómo la estereotipación disfórica ocurre mediante una oposición de la parte de arriba (norte) y la de abajo (sur), precisamente en términos cardinales: se habla de ‘Europa del Sur’ [*Zuid-Europa*], sin referencias a lo mediterráneo. Así como en Europa todavía persisten estereotipos disfóricos anclados a la identidad supranacional ‘Europa del Este’, lo mismo ocurre con los polos norte y sur del espacio socio-cultural europeo. En este sentido, es común que los estereotipo recaigan más en la idea del ‘sur europeo’ como opuesto al ‘norte’ (cf. Leerssen & Beller, 2007) o a otras segmentaciones distintas, ya sean supranacionales (los Balcanes), o subnacionales (los andaluces), como se puede apreciar en películas como *Ocho apellidos vascos*, *Benvenuti al sud* y *Bienvenue dans le C’htis*. En el espacio sociocultural europeo, las referencias a Europa del sur y lo mediterráneo confluyen, por lo que se podría argumentar que la segmentación en términos geográficos (norte versus sur) se llena de contenidos discursivos gracias a la mediación de contenidos (prácticas culturales, perfiles psicográficos, objetos, etc.) dominantes en los países que definen lo mediterráneo: España, el sur de Francia, Italia, Grecia, Croacia y la costa de Albania, entre otros.

4. MEDITERRÁNEAMENTE: LA IDENTIDAD GEOCULTURAL MEDITERRÁNEA COMO FORMA DE VIDA EUFORIZADA

Las campañas publicitarias de la marca catalana de cerveza Estrella Damm con el *claim* ‘Mediterráneamente’, creadas desde 2009, sirven para ilustrar de manera empírica

las ideas presentadas en este artículo.⁶ La creación de un neologismo adverbial parecería sugerir que existe una forma de hacer cosas *a la mediterránea*, esto es, con ciertos rasgos que son diferenciales de esta identidad geocultural en términos de su forma de vida. En este sentido, el adverbio ‘mediterráneamente’ es una derivación gramatical de un gentilicio (*mediterráneo*, asociado a su vez a un nombre propio tomado del nombre propio del mar) por lo que la campaña, para ser efectiva como mensaje, requiere que la audiencia reconozca previamente una serie de rasgos distintivos de esa forma de vida mediterránea, ligada a una identidad cultural.

En el marco de la sociolingüística, la estilización es concebida como “la intensificación o exageración de una forma particular de hablar para producir un efecto retórico o simbólico” (Rampton, 2001: 85). El concepto puede ser utilizado también en semiótica, no ya con un foco en recursos lingüísticos, sino en unos de tipo semiótico para producir sentido social, como forma de dar cuenta de una enunciación en la que median ciertos códigos socioculturales reconocidos como normativos para lograr un determinado efecto. Según Coupland (2007: 154), la estilización “pone en juego valores semióticos e ideológicos estereotipados”.

Por tratarse de una campaña publicitaria, la construcción discursiva de lo mediterráneo a través del adverbio “mediterráneamente” se orienta a estimular el deseo para promulgar el consumo, por lo que es esperable enfrentarnos a una estilización de dicha forma de vida. De hecho, esto es lo que ocurre en los spots creados por Estrella Damm a lo largo de los años. Sin embargo, el artificio semiótico-discursivo elegido por la marca, fuertemente estilizado, resuena con ciertos imaginarios sociales dominantes, a la vez que los refuerza.

Comencemos el análisis con la Figura 3, que es una pieza visual parte de la campaña asociada al clip “Formentera”, el primero de la serie, lanzado en 2009.



Figura 3. Imagen de la campaña Mediterráneamente. Fuente: Reasonswhy.com

El escenario es una playa que, gracias a la procedencia de la marca y a la presencia del adverbio, rápidamente se puede interpretar como una playa mediterránea, en particular por su identificación como una cala, es decir, un tipo de paisaje caracterizado por abrirse al mar en forma de pequeña ensenada. La escena presentada consiste en un grupo de personas corriendo a bañarse en el mar. Al visualizar el spot “Formentera”, al ritmo de la canción ‘Summercat’, en el que predomina el ritmo marcado por la guitarra, se evidencia una discursivización que figurativiza valores semánticos ligados a la identidad mediterránea que axiologizan: un turista (el actor argentino Ludovico Di Santo) desembarca en un puerto, conoce a dos chicas cuya apariencia refleja el canon occidental de belleza y comienza una aventura que contiene todos los rasgos que caracterizan a la forma de vida mediterránea, es decir, a las prácticas que reflejan la pertenencia geocultural: música, comida, fiestas, baile, grupos de amigos, baños de mar, viajes en veleros, picardía, historias de amor, alegría exacerbada y, sobre todo, sol y playa. A su vez, la iluminación de la escena combina elementos objetivos de la geografía mediterránea –más horas de luz solar– con otras asociaciones semi-simbólicas propias de los paisajes soleados que se han ido construido culturalmente, como la alegría, el bienestar, la transparencia y la apertura.

Es interesante pensar la posibilidad de traducción de estas publicidades a otros mercados, como el italiano, el croata o el griego: con muy pocas modificaciones, los spots de la campaña podrían ser válidos en estos otros mercados ya que discursivizan contenidos culturales que, por su naturaleza transnacional, son también reconocibles en dichos países, aunque no sea debido a que abarca a la totalidad de la población. Así, lo mediterráneo es claramente reconocible en Francia o en Croacia, países en cuyos nortes de identidad geocultural y forma de vida mediterránea hay, en términos históricos, poco y nada.

De hecho, una particularidad del estilo de vida mediterráneo, tal como se plantea en las publicidades, consiste en la deslocalización o desnacionalización de su universo simbólico: lo mediterráneo no aparece presentado como equivalente de lo español, lo italiano o lo griego, sino, por el contrario, como una nueva forma de reorganizar el *continuum* de identidades sudeuropeas o, incluso, europeas a secas. En ese sentido, no es casual que la banda sonora principal de la campaña publicitaria (“Summercat”) haya sido compuesta e interpretada por Billie the Vision & the Dancers, una banda de música sueca que canta todo su repertorio en inglés, en lugar de colocar música folclórica de algunos de los espacios retratados (como podrían ser una rumba catalana o una tarantela napolitana, sonidos muy utilizados en América Latina para construir la idea del sur de Europa, por ejemplo en radios comerciales y publicidades de restaurantes españoles e italianos).

Independientemente de la caracterización espacial y geográfica que la campaña realiza de cómo es la identidad mediterránea y, por lo tanto, qué implica vivir mediterráneamente, existe a su vez una puesta en discurso muy definida sobre la temporalidad de esta forma de vida. Es decir, la espacialización en paisajes idílicos de mar, playas y luminosidad se complementa con una temporalización basada en el verano ya no como una estación más del año, sino como una segmentación temporal que puede replicarse en la forma de vida. Esto coincide con otros tópicos socioculturales que aparecen de manera recurrente en las campañas de Estrella Damm, como por ejemplo la de 2014, que homenajeó a los festivales de música –que suelen ser organizados en los meses de verano– o una preminencia del tiempo de ocio, lo que da a entender que todos los personajes están disfrutando de sus vacaciones.

Sin embargo, esa condición permanente del verano –o, utilizando el título de una conocida telenovela argentina de los años '90, el verano eterno– también es congruente con otros discursos que representan a la identidad mediterránea –o a las identidades sudeuropeas, por oposición a las del norte– de manera similar: más alegres, descontracturadas y amenas con el extranjero. Una recordada campaña del banco británico ING en el mercado español presentaba al exfutbolista y periodista deportivo Michael Robinson sentado en la barra de un bar reconocible como típicamente español. En el *spot*, Robinson enfatiza con un marcado acento extranjero, aunque utilizando fonemas típicamente españoles como la *z* en *Cádiz*, que después de treinta años de residencia en España, “no volvería a Inglaterra ni loco”.⁷ El atractivo que muchos europeos del norte encuentran en el Mediterráneo como espacio en el que disfrutar de su jubilación, en entornos más cálidos en lo climático y más activos en lo social, suele proyectarse tanto en los discursos inmobiliarios del sur de Europa como en los debates sociales.

Sin embargo, las publicidades de Estrella Damm no parecen hacerse eco de este segmento de población que se ha volcado a relocalizarse en el sur de Europa por el retiro y se enfoca en el discurso turístico: lo que se presenta en el discurso de marca son personas jóvenes, alegres, con cuerpos adecuados a los estándares occidentales de belleza y en situaciones de ocio y vacaciones. De hecho, la invitación de varias consignas publicitarias consiste en vivir de manera despreocupada y de buen humor, tal como queda claro en las propuestas “Those Little Things”, en la campaña de 2016, o la apelación al “buenrollismo”, en la campaña de 2019.

A nivel de demarcación de la identidad mediterránea, resulta interesante cómo las campañas estudiadas oscilan en lo temático entre un foco hacia tradiciones locales –aunque nunca presentadas en clave nacional– y otro foco más tendiente a la internacionalización del imaginario mediterráneo. Como parte de los primeros se destacan las fiestas de pueblo, el homenaje a reconocidos chefs catalanes en la campaña de 2020 tras el golpe de la pandemia al sector hostelero, la campaña de 2013, que fue musicalizada por la banda catalana Love of Lesbian y puso en escena la preparación de una paella –uno de los platos más reconocidos de la España mediterránea– o la historia ficticia de una pareja de locales –Álex y Julia– en alguna de las islas baleares. Los ejes temáticos anteriores se han alternado con otros, más tendientes a preocupaciones globales o a explotar la imagen del mediterráneo en clave nacional, como puede ser la aparición en 2017 del actor Peter Dinklage –globalmente reconocido por su papel en la serie *Juego de Tronos*, que se ambienta en una fortaleza típicamente mediterránea y fue rodada parcialmente en la ciudad de Dubrovnik, en Croacia– o el protagonismo de la dupla de actores franceses Jean Reno y Laia Costa, en la campaña de 2016. Dentro de este mismo imaginario se podría ubicar también el foco temático de la campaña de 2021, centrada en una preocupación medioambiental y en la preservación del mar Mediterráneo, fuente de la identidad geocultural transnacional que permite jugar con una estilización como estrategia para el posicionamiento de marca. En este último caso resulta llamativo cómo el mar deja de convertirse en “mueble narrativo” (Eco, 2001) de una ambientación social más amplia y pasa a ocupar un mayor plano de protagonismo.

5. CONCLUSIONES

El objetivo del artículo fue pensar lo mediterráneo como una identidad geocultural transnacional a la que, en los imaginarios sociales, se le suele asociar una forma de vida específica. Esta forma de vida puede caracterizarse a partir de rasgos diferenciales en términos descriptivos (por ejemplo, a través de la descripción de la dieta mediterránea), pero también con la intervención de una axiologización, sea negativa o positiva. La portada de la revista *EW* va en la primera dirección, mientras que los clips de Estrella Damm van en la segunda. En este sentido, el adverbio ‘mediterráneamente’, creado por la marca de cerveza para axiologizar esta forma de vida en términos eufóricos, fácilmente puede ser leída con una carga valorativa inversa, como hace la revista *EW*. Así, el presente artículo pretende aportar a la discusión semiótica respecto a la región mediterránea (Violi y Lorusso, 2011).

Según Patrizia Violi (2011a: 7), el Mediterráneo es una unidad cultural de nuestra enciclopedia definida a partir de un sistema de sentido. En cuanto que articulación discursiva, la identidad geocultural mediterránea ha viajado a través de las redes discursivas y mediáticas tan fuertes en nuestra contemporaneidad y llegado a otras zonas por fuera de Europa. Así, en algunos países de América Latina cuya configuración cultural está alejada de lo típicamente caribeño (pensamos sobre todo en los países del sur del continente), esta unidad cultural sirve para delinear ciertos imaginarios sociales respecto a la estilización de una forma de vida veraniega, que a América ha llegado codificada en textos que construyen la identidad mediterránea. En el caso concreto de Uruguay, en los veranos de los años '90 radios comerciales –el caso más sobresaliente es el de Concierto FM– solían incluir en sus listas de reproducción canciones españolas con ritmo mediterráneo, como “Lola sí”, de Los Reyes, “Quiero verte”, de Los Sobraos, o “Amigos para siempre”, de Los Manolos.

Patrizia Violi propone que

el Mediterráneo es todo menos una entidad dotada de un sentido unitario; por el contrario [...], se nos presenta como un archipiélago de sentidos diversos, no necesariamente homogéneos, incluso a veces contradictorios y opuestos, estratificados por los miles de discursos que en el correr del tiempo han intentado definirlo, describirlo, construirlo. (Violi, 2011a: 7)⁸

Por lo tanto, desde una perspectiva sociosemiótica interesada por la circulación discursiva (Verón, 1988), resulta relevante rastrear la circulación de los discursos y del imaginario social vinculado a la identidad geocultural transnacional mediterránea en otros contextos, tanto en América como en Europa, con el fin de dar cuenta de los sistemas de sentido que han definido lo mediterráneo.

NOTAS

¹ Al hablar de mediterráneo, nos referimos a la identidad asociada al mar Mediterráneo y no a identidades mediterráneas en el sentido de que no tienen salida al mar.

² En términos de la semiótica cultural de Lotman y Uspenski (1975), el lado izquierdo del cuadrado representa un grupo de identidades caracterizadas por una lógica *gramaticalizada*, ya que la pertenencia que motivan está ligada a delimitaciones relativamente claras en el discurso. Ejemplos de esta lógica se ven en procesos identitarios vinculados a temas de ciudadanía y participación cívica, identidades que plantean un objetivo definido en términos políticos (como mayor autonomía o protección dentro de un estado plurinacional, o incluso la creación de un estado nacional nuevo definido por una constitución, un marco legal y un reconocimiento internacional como ocurre en el caso de Cataluña), o bien acuerdos internacionales que definen la inclusión de ciertos estados miembro en cuerpos supranacionales, como la Unión Europea o el MERCOSUR, y a la vez delimitan el marco por el que nuevos miembros pueden ingresar o retirarse, tal como ocurre con las políticas de ampliación de la UE o el Brexit, respectivamente.

³ Para un repaso de la historia del Mediterráneo como “región imaginada”, cf. Tramontana (2011).

⁴ Sobre la dieta mediterránea, cf. Violi (2011b).

⁵ Es interesante ver cómo el texto no da ninguna indicación de los beneficios en la salud de la dieta mediterránea ni de la longevidad asociada a los países del mediterráneo como resultado de la dieta, algo que es muy común en la discusión del tema en España.

⁶ Fuente: <https://www.reasonwhy.es/actualidad/campanas/todos-los-spots-de-estrella-damm-mediterraneamente>

⁷ ‘ANUNCIO TV - ING - Michael Robinson’. Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=1O-4C2xzTWT4>

⁸ Traducción al español realizada por los autores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARFUCH, L. (Ed.) (2005). *Identidades, sujetos, subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo
- BERGER, P. Y LUCKMANN, T. (2008). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BRUBAKER, R. (2015). *Grounds for difference*. Boston, MA: Harvard University Press.
- CALHOUN, C. (2007). *Nation Matters. Culture, History and the Cosmopolitan Dream*. Londres: Routledge.
- COUPLAND, N. (2007). *Style. Language Variation and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DŽANKIĆ, J. (2014). Reconstructing the meaning of being ‘Montenegrin’. *Slavic Review*, 73(2), 347-371.
- ECO, U. (2001). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- EISENSTADT, S. N. (1998). “Modernity and the Construction of Collective Identities”. *International Journal of Comparative Sociology* 39(3): 138-158.
- ESCUDERO CHAUVEL, L. (2005). “Identidad e identidades”. *Estudios*, 17: 51-57.
- FONTANILLE, J. (2008). *Pratiques sémiotiques*. París: Presses Universitaires de France.
- (2015). *Formes de vie*. Lieja: Presses Universitaires de Liège.
- FONTANILLE, J. Y PERUSSET, A. (2021). Les formes de vie entre pratiques et cultures, styles et idéaux de vie. *Estudios Semióticos*, 17(2), 86-104.
- FUKUYAMA, F. (2018). *Identity*. Londres: Profile Books.
- GAYON, J. (Dir.) (2020). *L'identité. Dictionnaire encyclopédique*. París: Folio.
- GLYNN, M. A. (2013). Categories, Identities, and Cultural Classification: Moving Beyond a Model

of Categorical Constraint. *Management Studies*, 50 (6), 1124-1137.

GREIMAS, A. J. Y COURTÉS, J. (1976). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. París: Hachette.

JULLIEN, F. (2016). *Il n'y a pas d'identité culturelle*. París: L'Herne.

KINNVALL, C. Y MITZEN, J. (2020). Anxiety, fear, and ontological security in world politics: thinking with and beyond Giddens. *International Theory*, 12(2), 240-256.

KRASNIQI, G. (2019). *Albanian Nationalism (s) and Power Struggles in Kosovo: The Rise of a Polycentric Nation*. Londres: Palgrave.

LA VANGUARDIA (2020). Un semanario holandés tilda de vagos a los ciudadanos del sur de Europa, 20/05/2020. Recuperado de: <https://www.lavanguardia.com/economia/20200529/481440878239/semanario-holandese-elsevier-weekblad-vagos-sur-europa.html>

LEERSSEN, J. Y BELLER, M. (eds.) (2007). *Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters*. Amsterdam: Brill.

MÁIZ, R. (2017). El Dios mortal. ¿Implica la globalización una progresiva desaparición de los Estados? *Araucaria*, 19(37), 21-43.

MONTORO, J. M. Y MORENO BARRENECHE, S. (2021). Towards a social semiotics of geo-cultural identities: theoretical foundations and an initial semiotic square. *Estudios Semióticos*, 17(2), 121-142.

PERUSSET, A. (2020). *Sémiotique des formes de vie*. Lovaina La Nueva: De Boeck.

PAASI, A. (2003). Region and place: regional identity in question”. *Progress in human geography*, 27(4), 475-485.

POZZATO, M. P. (2011). *Semiotica del testo. Metodi, autori, esempi*. Roma: Carocci.

RAMPTON, B. (2001). Critique in interaction”. *Critique of Anthropology*, 21 (1), 83-107.

SASSEN, S. (2006). *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.

TAJFEL, H. (1982). Social Psychology of Intergroup Relations. *Annual Review of Psychology* 33, 1-39.

TRAMONTANA, A. (2011). Mediterraneo. Una regione immaginata. En Violi, P. y Lorusso, A. M. (eds.) *Effetto Med. Immagini, discorsi, luoghi*. Bolonia: Fausto Lupetti, 43-76.

UNESCO (2023). La dieta mediterránea. Inscrito en 2013 (8.com) en la lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad <https://ich.unesco.org/es/rl/la-dieta-mediterranea-00884>

VERÓN, E. (1983). *Construir el acontecimiento*. Barcelona: Gedisa.

— (1988). *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.

VIOLI, P. (2011a). Il sistema Mediterraneo: la realtà semiotica di una regione geografica. En Violi, P. y Lorusso, A. M. (eds.) *Effetto Med. Immagini, discorsi, luoghi*. Bolonia: Fausto Lupetti, 7-39.

— (2011b). “Un mare di sapori”. Il Mediterraneo in cucina. En Violi, P. y Lorusso, A. M. (eds.) *Effetto Med. Immagini, discorsi, luoghi*. Bolonia: Fausto Lupetti, 139-151.

VIOLI, P. Y LORUSSO, A. M. (eds.) (2011). *Effetto Med. Immagini, discorsi, luoghi*. Bolonia: Fausto Lupetti.

María Zambrano: Mediterráneo y Caribe en tiempos revueltos, para leer Isla de Puerto Rico y persona y democracia.

María Zambrano: the Mediterranean and the Caribbean in troubled times, reading Isla de Puerto Rico and persona y democracia

ELISEO R. COLÓN ZAYAS, PH.D.

(pág 67 - pág 78)

RESUMEN. El artículo contextualiza las ideas que desarrolla María Zambrano durante su periplo cubano-puertorriqueño. Se adentra en los ambientes históricos y políticos que conformaron las políticas de Estados Unidos del Nuevo Trato y la Guerra Fría en la Cuba y el Puerto Rico durante los años en que la filósofa transitó por ambas islas. Se analizan las ideas y la argumentación de Zambrano en *Isla de Puerto Rico* y *Persona y Democracia*, obras de ese momento histórico, desde una teoría crítica de la acción. Se reconstruye su llegada con su esposo a Cuba en octubre de 1936 como metáfora que condensa los recorridos y el devenir de Zambrano por ambas islas desde los contextos del Nuevo Trato y la Guerra Fría.

Palabras Clave: María Zambrano, Isla de Puerto Rico, Persona y democracia, Cuba, Puerto Rico

ABSTRACT. The article contextualizes the ideas María Zambrano develops during her Cuban-Puerto Rican journey. It delves into the historical and political environments that shaped the United States New Deal and Cold War policies in Cuba and Puerto Rico during the years the philosopher transited through both islands. Zambrano's ideas and arguments in *Isla de Puerto Rico* and *Persona y Democracia*, books from that historical moment, are analyzed from a critical theory of action. Her arrival with her husband in Cuba in October 1936 is reconstructed as a metaphor that condenses Zambrano's journeys and future through both islands from the contexts of the New Deal and the Cold War.

Keywords: María Zambrano, Cuba, Puerto Rico, new deal, cold war

ELISEO R. COLÓN ZAYAS es catedrático jubilado de la Universidad de Puerto Rico investigador y profesor de Semiótica, Teorías de la Comunicación, Comunicación y Estética, Discurso Publicitario y Estudios Culturales. Se doctoró en la Universidad de Pittsburgh, EEUU. Entre los títulos de sus libros se encuentran: 1) *Matrices culturales del neoliberalismo: una odisea barroca*, Salamanca: Editorial Comunicación Social, 2013; 2)

Medios Mixtos: Ensayos de Comunicación y Cultura, Río Piedras: Editorial Plaza Mayor, 2003; y, 3) *Publicidad y Hegemonía, Matrices Discursivas*. Buenos Aires: Editorial Norma, 2001. Correo electrónico: <eliseo.colon@upr.edu>

FECHA DE PRESENTACIÓN: 06/06/2023 FECHA DE APROBACIÓN: 08/09/2023

1. INTRODUCCIÓN

Viajar por mares como el Mediterráneo y el Caribe se convierte en una travesía de conocimiento y experiencias vivenciales como muy bien saben exploradores y viajeros centenarios. Para Ulises en su retorno a Ítaca, su viaje por el maremágnum es el viaje de la vida y del crecimiento personal. María Zambrano¹ (Vélez-Málaga, 1904-1991) es la figura más importante del pensamiento filosófico español del siglo XX después de su maestro José Ortega y Gasset. Zambrano convirtió su experiencia vivencial en América Latina y, en particular, el Caribe, que tuvo lugar entre 1936 y 1953, en un proceso de descubrimiento, aprendizaje y conocimiento. Como lector, me acerco a María Zambrano no solo desde la filosofía, sino también a través de una visión enriquecida por un extenso recorrido por los diversos y porosos territorios de la comunicación y la cultura, siempre influenciada por la literatura y la teoría crítica. Desde estos espacios del conocimiento que sirven para elaborar una semiótica compleja atando comunicación, cultura, literatura y teoría crítica es que me enfrente a ese complejo y hermoso conjunto de islas que María Zambrano fijó para siempre en los imaginarios del pensamiento filosófico contemporáneo, las islas de Puerto Rico y Cuba. Para recorrer los dos textos más representativos de Zambrano durante su temporada caribeña, *Isla de Puerto Rico nostalgia y esperanza de un mundo mejor* de 1940 y *Persona y democracia la historia sacrificial* de 1958, veo la necesidad de escudriñar el espacio geopolítico que ambas islas ocuparon durante los años del llamado Nuevo Trato, la Política del Buen Vecino y los comienzos Guerra Fría. Se puede argumentar que estas políticas del gobierno estadounidense marcaron las presencias y las ausencias de María Zambrano en las islas, a la vez que atraviesan y coinciden con su primera llegada a Cuba en 1936 y con su salida definitiva en 1953. Pienso que son contextos que, como diría Zambrano, *la esperanza pide y la necesidad reclama* para comprender mejor las imágenes con que nuestra filósofa alerta de los totalitarismos desesperanzadores y las paradojas de las autocracias en democracia.

Las claves para la perspectiva desde la que me acerco a las ideas que María Zambrano desarrolla durante este periodo en estos dos libros las ofrece ella misma en el prólogo que escribió en 1988 para la reedición en España de *Persona y democracia la historia sacrificial*:

Apareció este libro por primera vez en la isla de Puerto Rico en el año 1958 en circunstancias bien diferentes al parecer de las que hoy se encuentran en el mundo. Parecía entonces abierto el camino de la democracia, mas ¿qué se entendía entonces en el mundo occidental por democracia, ¿qué se entiende hoy, impuesto ya el sentido de la palabra democracia? Aparecía entonces la democracia entrelazada con la idea de progreso que de modo claro y obvio se muestra hoy como algo por lo que no hay que luchar; mas para quien esto escribe, ni en aquel momento y todavía menos ahora, es claro, preciso y transparente el sentido real, efectivo, de ese término que filológicamente parece claro. (Zambrano, 1996, p. 11)

Son esas circunstancias y esas diferencias de las que María Zambrano habla las que me llevan a contextualizar algunas de las ideas que desarrolla la filósofa durante su periplo cubano-puertorriqueño. Son ideas que surgen de un proyecto filosófico inquieto que no procede ni espera llegar a un fundamento o principio trascendental o trascendente y que

confronta conceptos, objetos e ideas con el mundo material. Diría que es un proyecto muy parecido al de la teoría crítica de un Teodoro Adorno o un Walter Benjamin², filósofos cuya contemporaneidad y vivencias son parecidas a las de María Zambrano. Contextualizar *Isla de Puerto Rico y Persona y Democracia* desde la conciencia histórica responde al propio proyecto de Zambrano. Ella misma insiste en que “por medio de la conciencia histórica se podrá ir logrando más lentamente *lo que la esperanza pide y lo que la necesidad reclama*” (Zambrano, 1996, p. 21). Esa conciencia histórica me lleva a argumentar que el hilo de experiencias vivenciales que entretienen los contextos de esas dos islas, Cuba y Puerto Rico, a donde María Zambrano llegó por primera vez en 1936 en su trasbordo hacia Chile y donde residirá intermitentemente entre 1940 y 1953, la llevan a enfrentar, desde las tramas del Nuevo Trato y la Guerra Fría, la esperanza y la democracia que proveen el mundo material del progreso y el desarrollo, con los fantasmas de la desesperanza y la autocracia del porvenir. Como bien señala Carmen García Ruiz (2001) en su reflexión sobre “Los peligros de la paz”, publicado por María Zambrano en 1962 Roma en Roma: “La paz tras la Segunda Guerra Mundial no era producto de un cambio moral sino del miedo a una guerra que supondría la destrucción del mundo, lo que llevaba a una situación ambigua ejemplificada en la “guerra fría” (p.577).

Organizo mi reflexión en torno a dos ejes que más que dar respuestas, señalan horizontes para pensar la obra de María Zambrano y que me permitirán adentrarme en una sucinta descripción de los ambientes históricos y políticos que conformaron vivencialmente las realidades respaldadas por las políticas de Estados Unidos del Nuevo Trato y la Guerra Fría en el Puerto Rico y la Cuba de los años en que María Zambrano transitó por ambas islas. El primer eje lo he llamado el viaje hacia la teoría crítica. Si bien se han estudiado las concomitancias y filosóficas y temáticas de la obra de Zambrano con la de Walter Benjamin (Soto Carrasco, 2010; Carretero Rangel, 2016; Caballero Rodríguez, 2017 y 2018), en esta primera parte señalo una posible reflexión en torno a las ideas y a la argumentación de Zambrano en *Isla de Puerto Rico y Persona y Democracia* desde una teoría crítica de la acción pensada desde los principios de la dialéctica negativa tal y como la propone otro de los miembros de la Escuela de Fráncfort, Teodoro Adorno. El segundo eje, hacia el nuevo exilio, Nuevo Trato y Guerra Fría, se detiene en reconstruir la llegada de María Zambrano y su esposo a Cuba en octubre de 1936 y los acontecimientos que llevaron a la detención del barco Manuel Arnús por las autoridades cubanas el 25 de octubre, como un momento que sirve de presagio, a la vez que ofrece una imagen que, como una metáfora, condensa los recorridos y el devenir de Zambrano por ambas islas desde los contextos del Nuevo Trato y la Guerra Fría.

2. MARÍA ZAMBRANO VIAJE HACIA LA TEORÍA CRÍTICA

Lo primero que llama la atención a este lector al leer *Isla de Puerto Rico nostalgia y esperanza de un mundo mejor*, publicado en el periódico puertorriqueño El Mundo el 28 de julio de 1940 y en la Habana, también en 1940, en el taller editorial de Manuel Altolaguirre, La Verónica, son las hermosas imágenes bucólicas, las descripciones de un lugar ameno, de una arcadía, que utiliza María Zambrano para describir a una isla como “aquello que responde al ensueño que ha mantenido en pie un esfuerzo duro y prolongado” (Zambrano, 1940, p. 11). Describe con asombro cómo: “este carácter de graciosa donación con que las

islas se nos muestran en nuestra imaginación espontánea está unido a otro que es como su base: la isla nos parece ser el residuo de algo, el rastro de un mundo mejor, de una perdida inocencia; la sede de algo incorruptible que ha quedado ahí para que algunos lo descubran” (Zambrano, 1940, p. 11-12). Presenta María Zambrano a la isla “como el testimonio de que el hombre, la criatura humana, ha sido alguna vez más pura, es decir, más verdadera” (Zambrano, 1940, p. 12), y donde el hombre “siendo más ‘sí mismo’ ha estado en viviente comunidad con la naturaleza”. (Zambrano, 1940, p. 12). Agrega:

¡la naturaleza en la isla siempre es más dulce, más amiga, más prodigiosa! De la isla se espera siempre el prodigio. El prodigio de la vida en paz, de la vida acordada, en una armonía perdida. [...] Y de ahí que la isla sea siempre evasión, lugar en donde queremos recluarnos cuando el espectáculo del mundo en torno amenaza borrar toda imagen de nobleza humana; cuando nos sentimos próximos a la asfixia por falta de belleza y sobra de podredumbre de todas clases. [...] Y todo esto - promesa convertida en regalo, signo de una vida mejor, conservada como por un milagro, y lugar de evasión de este pavoroso mundo actual -, lo ha sido, para mí, en grado máximo, la isla de Puerto Rico. (Zambrano, 1940, pp. 12-13.)

María Zambrano elabora en 1940 un paisaje idílico y nostálgico para describir a la isla de Puerto Rico, o, me atrevo decir, para retratar a las islas del Caribe, meta-archipiélago que, como dice Antonio Benítez Rojo, “tiene la virtud de carecer de límites y de centro” (Benítez Rojo, 1989, p. v). Este discurrir paradisíaco lo lleva a cabo Zambrano a través de una narración que resulta convencional, casi como un ejercicio estilístico y retórico más o menos inspirado, con todos sus tópicos, en modelos clásicos (Virgilio, Horacio, Ovidio), renacentistas y barrocos (Sannazaro, Garcilaso de la Vega, Cervantes, Lope de Vega), para hablarnos de la esperanza de un mundo mejor. La descripción de este mundo isleño que ofrece María Zambrano encuentra eco en meta-relatos como el del Jardín del Edén que desde los tiempos colombinos representan a las tierras e islas de los trópicos; y, pesar de que para la tradición clásica y medieval de Herodoto, San Agustín y San Isidoro de Sevilla el paraíso es también tierra de monstruos como, el instruido Cristóbal Colón describe su archipiélago recién descubierto de islas en su Diario el miércoles 14 de noviembre de 1492 con palabras que María Zambrano hubiera considerado apropiadas para describir sus dos islas caribeñas. Para Colón, no hay islas más altas en el mundo, ni tan hermosas y claras, sin niebla ni nieve; son para el navegante las islas que en los mapamundos en fin de Oriente se ponen, con grandísimas riquezas, piedras preciosas y especería (Colón, 1982, p. 58).

Parecería que María Zambrano recurre a los imaginarios exóticos con que Colón y muchos otros viajeros codificaron la simbología para hablar del Caribe y que la promoción turística de las décadas de 1930, 40 y 50 utilizó para atraer visitantes e inversores a Cuba y Puerto Rico. Sin embargo, una lectura de la manera en que Zambrano describe lo que es una isla desde el proyecto filosófico que propone en *Isla de Puerto Rico y Persona y Democracia* mueve al lector a adentrarse en las perturbaciones y contrariedades detrás de los dos sistemas de ideas políticas, sociales y económicas que marcaron el paso de María Zambrano por Puerto Rico y Cuba, el Nuevo Trato y la Guerra Fría. En estos dos libros estamos ante un proyecto filosófico donde, al igual que para sus contemporáneos Adorno y Benjamin, la realidad de los tiempos en que vive ha alcanzado tal estado de irracionalidad que amerita proponer una

nueva idea de la razón que surja no sólo del carácter contradictorio de la experiencia humana sino de la contradicción o no afirmación entre la realidad y el concepto que lo describe. Cabe señalar la contemporaneidad de *Isla de Puerto Rico nostalgia esperanza de un mundo mejor* con los ensayos “La agonía de Europa” y “La violencia en Europa” publicados en la Argentina en la Revista Sur, números 72 y 78 de 1940 y 1941. Podemos pensar que estos ensayos son fruto de ese germen que fue creciendo en María Zambrano a partir de su vivencia personal de la violencia de la guerra, que la movieron a implicar “la vida intelectual en la política para llegar a una nueva realidad histórica” (García, Ruiz, 2001, p. 576).

3. HACIA EL NUEVO EXILIO...NUEVO TRATO Y GUERRA FRÍA

El Nuevo Trato fue un proyecto socioeconómico impulsado por el presidente de Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt, en 1933. Las ideas económicas del proyecto se hicieron eco de las ideas de John Maynard Keynes para elaborar una política pública que sacase al país del atolladero de la Gran Depresión. Para América Latina, Roosevelt tradujo su Nuevo Trato en lo que se conoce como la Política del Buen Vecino. En su discurso inaugural del 4 de marzo de 1933, Roosevelt delineó su Nuevo Trato a la vez que indicó que Estados Unidos encauzaría su política internacional hacia una política de buen vecino. Esa normativa estuvo marcada por varios traspiés. Uno de ellos giró en torno la continua intromisión en los acontecimientos de la política cubana que propiciaron el ascenso gradual de Fulgencio Batista al poder por parte de Summer Welles y Jefferson Caffery, embajadores de Estados Unidos en Cuba, en 1933 el primero y Caffery de 1934 a 1937. Otro traspiés a la política del Buen Hermano consistió en la orden de Roosevelt en 1938 a sus embajadores y representantes en América Latina de preparar una lista con un registro de todos los alemanes, familiares de alemanes y empresas alemanas en la región latinoamericana (Friedman, 2018).

Sólo un proyecto filosófico inquieto como el que María Zambrano elabora en *Isla de Puerto Rico, nostalgia y esperanza de un mundo mejor y Persona y democracia, la historia sacrificial*, que no procede ni espera llegar a un fundamento o principio trascendental o trascendente y que confronta conceptos, objetos e ideas con el mundo material, puede dar cauce a pensar la irracionalidad y el carácter contradictorio de los acontecimientos históricos que iban surgiendo entre los años del Nuevo Trato y los de la Guerra Fría y de los que ella fue testigo en Cuba y en Puerto Rico. Su viaje a Chile el 18 de septiembre de 1936 acompañando a su marido, Alfonso Rodríguez Aldave, quien acababa de ser nombrado secretario de la Embajada Española, ocurre cuatro meses después del golpe militar del general Franco y cuatro días después de su boda (Sánchez Cuervo & Hernández Toledo, 2014, p. 128). De camino a Chile, Zambrano arribó a Cuba un día de octubre de 1936, en medio de un periodo de gran inestabilidad política en Cuba y España. Entre diciembre de 1935 y diciembre de 1936, Cuba había tenido tres presidentes interinos, a la vez que en julio de 1936 había irrumpido la Guerra Civil en España.

La travesía de España hacia Chile en septiembre del 36, en pleno estallido de la Guerra Civil, no era tarea fácil. Tampoco su llegada a Cuba ocurrió en momentos de tranquilidad bucólica en la isla. El avance de las tropas nacionalistas por mar tras la toma casi completa del estrecho de Gibraltar a finales de septiembre del 36 por las fuerzas franquistas hacía casi imposible salir de la península. Los ejércitos de Franco habían

comenzado los preparativos para que en octubre sus barcos con base en puertos gallegos tomaran los puertos del Cantábrico (Alpert, 1987, pp. 223-236). A pesar de este riesgo, la primera parte del desplazamiento de Zambrano y su esposo hacia Valparaíso lo hacen en el transatlántico Manuel Arnús, único barco disponible, que había sido confiscado por el gobierno republicano a la Compañía Transatlántica de Barcelona, con previsión de zarpar hacia Cuba el 18 de septiembre de 1936. Coincidentemente, el Manuel Arnús había sido el mismo barco que había llevado a Federico García Lorca a Cuba en julio de 1930 (Albert Robatto, 2002, p. 251). El poeta había sido fusilado un mes antes de la partida de Zambrano³. Como muy bien puntualiza Ramírez (2004), “el interés de María Zambrano por la poesía de García Lorca, si bien ya existía anteriormente, se desata tras la turbación que le produce su muerte en 1936. Tan sólo un año después del suceso, en 1937, publica una antología poética de García Lorca en Chile (p.193).

La partida de España del nuevo secretario de la embajada chilena, Alfonso Rodríguez Aldave, y su esposa fue una cuestión de estado, al igual que habían sido los nombramientos de Luis Araquistáin como embajador en París, de Fernando de los Ríos en Washington, Pablo de Azcárate en Londres y Rodrigo Soriano en Chile. La adhesión de Zambrano y su esposo al cuerpo diplomático reforzaba el papel importante de los intelectuales en embajadas claves para apoyar la causa republicana, luego del Tratado de No Intervención suscrito en Londres por el Reino Unido y Francia el 9 de septiembre de 1936.

María Zambrano y Rodríguez Aldave llegaron a Cuba en octubre de 1936 en medio de unas circunstancias históricas rocambolescas, para trasbordar al transatlántico Santa Rita (Soto García, 2005, p. 54) de la empresa Grace Line y continuar su travesía a través del Canal de Panamá hasta Valparaíso, Chile, donde llegaron el 18 de noviembre de 1936 (Soto García, 2005, p. 54). Una joven María Zambrano de 32 años, recién casada y con un *Horizonte del liberalismo* publicado en 1930, donde analiza cómo la experiencia histórica de la lucha de clases del siglo XIX lleva al liberalismo. Una vez que comienza su análisis del siglo XX, muestra la profunda y radical crisis que mantienen al joven siglo bajo una situación de indefinición e indeterminación (Velázquez Delgado, 2006, p. 59). Sería en este momento cuando comenzó su viaje iniciático a través de la dura realidad caribeña y latinoamericana. Este primer libro muestra la necesidad que siente Zambrano para esos años de buscar una solución a las contradicciones entre el campo económico y el social, redefiniéndolos y redimensionándolos desde una filosofía política e incorporándose al servicio de la causa republicana.

Según indica *The New York Times* en una noticia del 26 de octubre de 1936, el Manuel Arnús atracó en el puerto de la Habana el domingo 25 de octubre de 1936⁴. Dos partes publicados por *The New York Times*, uno remitido a la redacción el lunes 26 de octubre y difundido al día siguiente (*Quit Spanish Ship, Ask Guard in Cuba – Seven Officers of Liner Appeal for Protection from Crew – Vessel is Searched*) y el segundo del jueves 29 y publicada el viernes 30 de octubre: *10 on Spanish Liner Arrested in Havana: Crew Members are Accused of Having Seized Control of the Ship on Ocean Crossing* muestran que la llegada del matrimonio al puerto de La Habana guarda un secreto que María Zambrano describe con palabras de un doble registro: el de la angustia de la denuncia de una dialéctica negativa y el del enigma de la filosofía y la poesía. Así, al recordar su llegada a La Habana doce años después, en 1948, la voz poética de Zambrano increpa en su ensayo “La Cuba Secreta” con el siguiente interrogante: “¿Cómo hablar de un secreto sin referirse a la manera como nos fue descubierto, y más todavía a la manera como sigue permaneciéndonos secreto (Zam-

brano, 2007, p. 92)?” A mi parecer, ese doble registro el de la denuncia y del enigma, es lo que la llevan a responder confesionalmente el misterio de cómo fue su llegada al puerto de La Habana. Confiesa Zambrano:

Como un secreto de un viejísimo, ancestral amor, me hirió Cuba con su presencia en fecha ya un poco alejada. Amor tan primitivo que aun más que amor convendría llamar ‘apego’. Carnal apego, temperatura, peso, correspondiente la más íntima resistencia, respuesta física y por tanto sagrada, a una sed largo tiempo contenida. No la imagen, no la viviente abstracción de la palma y su contorno, ni el modo de estar en el espacio de las personas y las cosas sino su sombra, su peso secreto, su cifra de realidad, fue lo que me hizo creer recordad que la había ya vivido. (Zambrano, 2007, p. 92)

Hay en esta descripción el espesor del movimiento dialéctico de una realidad que es la que encuentra en el libro que reseña, la antología a cargo de Cintio Vitier, *Diez poetas cubanos (1937-1940)*. No obstante, quizá desde lo real, quizá desde lo simbólico, en el sentido lacaniano, la interrogante de Zambrano remite al barco, al Manuel Arnau, y alude a través del secreto imaginario a la violencia, al amotinamiento de la tripulación republicana del barco, autodenominada comité revolucionario, a la solicitud de ayuda de los oficiales franquistas a las autoridades cubanas, a la supuesta literatura comunista incautada y que la tripulación distribuyó a los pasajeros, a los siete pasajeros detenidos por las autoridades cubanas por varias horas y a la presencia de los embajadores de España y México en el puerto mientras los oficiales cubanos inspeccionan el barco. El embajador español que recibe a Zambrano y a su esposo en Cuba fue Domingo Barnés Salinas, un importante pedagogo, discípulo y amigo de Ortega y Gasset, director de la colección *Clásicos Castellanos* en la editorial Espasa-Calpe, que había ocupado cargos importantes en el gobierno de la Segunda República, Ministerio de Instrucción Pública en 1933 y embajador en México en 1934, y quien, muy probablemente, llevó a María Zambrano a conocer a José Lezama Lima algún momento entre el 25 de octubre y el 2 de noviembre de 1936. El registro oficial del Canal de Panamá indica que el transatlántico *San Rita* llegó al Canal de Panamá el 6 de noviembre de 1936 (*The Panama Canal Record, 1937*, p. 63).

La descripción de esta llegada a La Habana muestra un conflicto contado, por un lado, a partir del deseo y la pasión del secreto de amor de María Zambrano por la actividad literaria y cultural cubana y, por otro, evidencia el golpe que significó acercarse a una realidad ya vivida y que ira hilvanando hasta narrarla tres años más tarde en *La agonía de Europa, Isla de Puerto Rico y Persona y Democracia*. Es la realidad de los totalitarismos y los autoritarismos que conforman su contemporaneidad.

Si bien la Europa desde la cual Zambrano llegaba a La Habana en 1936 agonizaba, las políticas estadounidenses del Nuevo Trato y del Buen Vecino alimentaban los acontecimientos de la historia cubana y puertorriqueña de la década. En Cuba, la década había comenzado con una huelga cuyo desenlace fue el derrocamiento del gobierno de Gerardo Machado en agosto de 1933 y, tras el derrocamiento de su sucesor, Carlos Céspedes, en septiembre de ese mismo año durante la Sublevación de los Sargentos coordinada por Fulgencio Batista, un gobierno provisional de cinco miembros, la pentarquía, se hizo cargo del gobierno hasta su expulsión por el Directorio Estudiantil

y Ramón Grau San Martín, quien asume la presidencia provisional hasta enero de 1934 cuando motivados por la diplomacia estadounidense de Benjamin Summer Welles y Jefferson Caffery comienza una sucesión de gobiernos que permiten el ascenso paulatino del sargento Fulgencio Batista al poder. Batista se convirtió de la noche a la mañana en coronel y jefe del ejército, a la vez que se valió de la ineptitud de los gobiernos civiles para manipular y gobernar hasta 1940, cuando las luchas entre las diversas facciones que se peleaban el poder transaron por la constitución de 1940. La década de 1930 marcó el ascenso del Partido Nacionalista en Puerto Rico, a la vez que se viven grandes conflictos sindicales y violencia política en la isla. Roosevelt nombró a Blanton Winship gobernador de Puerto Rico en 1933, quien llegó a la isla en febrero de 1934 y, hasta su partida en 1939, la isla vivió uno de los periodos históricos de mayor represión política. El gobernador Winship militarizó la policía insular y en 1935 asesinó a un grupo de estudiantes en la Universidad de Puerto Rico en lo que se conoció como la Masacre de Río Piedras. Dos años después, el 21 de marzo de 1937, Domingo de Ramos, canceló una hora antes de que comenzara una marcha conmemorativa de la Abolición de la Esclavitud de 1873. Los participantes continuaron con su desfile y Winship dio la orden de disparar a matar a todos los integrantes de la procesión. Murieron diecinueve personas, hirieron a más de doscientas y arrestaron a ciento cincuenta. Las políticas del Nuevo Trato tensaron la vida política y social de ambas islas. Personajes como Benjamin Summer Welles, Fulgencio Batista y Blanton Winship, como muy bien describe María Zambrano al sujeto totalitario, viven vacíos “de adentro y de afuera que le exasperan; de ahí probablemente su ansia irrefrenable de dominación” (Zambrano, 1940, p. 21). El totalitario, añade Zambrano, “no quiere encontrarse con él con el rostro serio, severo, infinitamente dulce de la verdad” (Zambrano, 1940, p. 22).

Los años de la plenitud isleña de María Zambrano, entre 1940 y 1953, con una breve interrupción entre 1946 y 1949, comienzan con un aire tranquilizador, tal vez consolador, que la llevan a pensar, tal y como escribe a su llegada por primera vez a Puerto Rico en abril de 1940, que “en los momentos de crisis históricas las islas juegan de nuevo un papel; el de ser imán que atrae la imaginación hacia algo primario, un no corrompido todavía, de la naturaleza humana” (Zambrano, 1940, pp. 13-14). Y, en lo que parecería ser un momento de plenitud mística en Arcadia, Zambrano exclama, “yo prefiero ahora acercarme nada más que a esa isla de Puerto Rico, porque ella me ha hecho sentir lo que es una vida insular, porque en la maravillosa isleta he vivido con la impresión imborrable de estar viviendo la realidad de un sueño, de encontrar, por fin, algo presentido, con toda su fuerza y toda su pureza; la fuerza de la realidad junto con la pureza de lo soñado” (Zambrano, 1940, p. 14). Leído este pronunciamiento desde la dialéctica negativa, lo que se devela al lector es un fundamento utópico de búsqueda de una nueva sociedad que no esté asentada sobre el mito de la razón como voluntad identificadora y con todos sus alcances totalitarios. Por ello, María Zambrano reflexiona y dice a su lector lo siguiente.

Durante todo el siglo pasado, y aun todavía, ha operado en las mentes la creencia de que la razón es el instrumento más adecuado a la realidad, ya que se tenía la ventura creencia de que la realidad es racional. De esta convicción nos están sacudiendo hoy los pavorosos acontecimientos de que somos testigos y, en buena

parte, protagonistas. No, la realidad – histórica, social, política – no es cosa racional. Mas por ello no podemos caer en el despeñadero de creerla puramente arbitraria. La realidad tiene un sentido que tenemos que ir captando de manera más concreta que la racional. Mientras no estén listas ‘las altas matemáticas de la historia’ de que ha hablado un pensador actual, habrá que usar la imaginación para que nuestra esperanza pueda correr libremente por ese cauce de los pasados errores y de los actuales problemas. Al menos nuestra vida no quedará extasiada, detenida, esclava” (Zambrano, 1940, p. 29).

María Zambrano capta en *Persona y democracia la historia sacrificial* la realidad de la cual se nutre, la del mundo de la posguerra y de la Guerra Fría, ambos vividos entre Cuba y Puerto Rico. *Persona y democracia* contiene la esperanza de un mundo mejor, pero con la cautela que provee la dialéctica negativa. Sus islas se transforman a partir de 1940 y son encauzadas por dos personajes históricos, Luis Muñoz Marín y Fulgencio Batista. Son dos trayectorias que hacia 1953, fecha en que se marcha Zambrano de sus islas, ostentan un poder absoluto que poco a poco irá desvaneciéndose. Tal vez se dirija a ellos o, quien sabe si señala a Franco, a Stalin, a De Gaulle, a Churchill, a Roosevelt, a Truman, cuando dice: “No hay personaje histórico que no se vea obligado a llevar una máscara...Y no hay máscaras, personaje enmascarado, que no desate un delirio de persecución” (Zambrano, 1996, p.58). No obstante, en los personajes de Muñoz Marín y Batista María Zambrano tiene todo el devenir histórico de Cuba y Puerto Rico desde los encantos y desencantos de la Guerra Fría, y quienes fueron los protagonistas, personajes históricos, del acontecer de los totalitarismos desesperanzadores y las paradojas de las autocracias en democracia de Cuba y Puerto Rico. Cuba y Puerto Rico se convirtieron en 1952 en modelos del panamericanismo propuesto en el Punto Cuarto del discurso inaugural del 20 de enero de 1949 del presidente Harry S. Truman, como parte de sus políticas de la Guerra Fría. Cuba se convirtió en 1952 en la sede directiva para el hemisferio norte americano del Programa de Cooperación Técnica con el fin de mejorar el nivel de vida y promover el bienestar social. Ese mismo año, y con el mismo propósito, Puerto Rico se inaugura como Estado Libre Asociado. Estas políticas de la Guerra Fría se presentaban en contraposición al comunismo y cuya finalidad era promover los principios de la democracia representativa estadounidense basados en libertad individual y el libre comercio. A diferencia del modelo individualista de la democracia del proyecto ilustrado de la razón, *Persona y Democracia* ofrece otra alternativa, la de un:

[...] régimen de la unidad de la multiplicidad, del reconocimiento, por tanto, de todas las diversidades, de todas las diferencias de situación...La Democracia como régimen ha de ser la expresión, la resultante de la sociedad democrática. Sociedad que se irá logrando en la medida en que la visión del hombre vaya adquiriendo una visión más justa de su propia realidad y, a través de ella, de la realidad; le vaya perdiendo temor...El orden democrático se logrará tan sólo con la participación de todos en cuanto persona, lo cual corresponde a la realidad humana. Y que la igualdad de todos los hombres, ‘dogma’ fundamental de la fe democrática, es igualdad en tanto que personas humanas, no en cuanto a cualidades o caracteres, igualdad no es uniformidad” (Zambrano, 1996, pp.204-207).

CONCLUSIÓN

Como señalé al comenzar, mi interés en este ensayo ha sido no dar respuestas sino señalar horizontes para pensar la obra de María Zambrano adentrándome en los ambientes históricos y políticos que conformaron vivencialmente las realidades respaldadas por las políticas de Estados Unidos del Nuevo Trato y la Guerra Fría en el Puerto Rico y la Cuba de los años en que María Zambrano transitó por ambas islas, a partir de la lectura de algunos pasajes de los dos libros que marcaron esta etapa Isla de Puerto Rico, nostalgia y esperanza de un mundo mejor y *Persona y Democracia*, la historia sacrificial, desde la Teoría Crítica y la Dialéctica Negativa. No hay respuestas en mi presentación. Sin embargo, creo que he demostrado que todavía quedan muchos escenarios por recorrer de la obra de María Zambrano, al menos aquellos que se nos abren desde la dialéctica negativa y la teoría crítica. Tal vez se piense que Isla de Puerto Rico sea el ensayo más político de Zambrano. No obstante, la teoría crítica nos permite pensar gran parte de su obra como encuentro con lo político y donde María Zambrano elabora una teoría política y social a contracorriente para pensar persona y democracia para un mundo mejor, cosas que, sin duda, ‘la esperanza pide y la necesidad reclama’.

NOTAS

¹ María Zambrano recibió en 1981 el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades y en 1988 el Premio Cervantes de la Letras. La Fundación María Zambrano ofrece una biografía con los datos más significativos de su vida, especialmente su paso por Cuba, Puerto Rico y México entre 1936 y 1953. <https://www.fundacionmariazambrano.org/biografia>.

² Las afinidades entre el pensamiento de Zambrano y el de Benjamin para pensar la ciudad, la historia y la violencia han sido estudiados por Soto Carrasco (2010), Carretero Rangel (2016) y Caballero Rodríguez (2017 y 2018).

³ Aurelio Velázquez Hernández (2012) se deja llevar por Rafael González Echegaray (*La marina mercante y el tráfico marítimo. La marina en la guerra de España, 1936-1939*. Librería Editorial San Martín, 1977.) para relatar la desventura del Manuel Arnús:

En 1934, tras la revolución de octubre, es amarrado en Barcelona y empleado como cárcel flotante. Al iniciarse la contienda civil, en 1936, se encontraba atracado en Barcelona, zarpando para La Habana el 18 de septiembre y finalizando su recorrido en La Habana el 5 de octubre. En este puerto desertaron todos sus Oficiales y se pasaron a la zona nacional. Ante esta situación el buque fue internado. La colonia española de Cuba hizo todo lo posible para la recuperación del buque y una colecta superior a los 100.000 dólares, pero las gestiones judiciales efectuadas por los propietarios del buque nunca tuvieron éxito. Con la anuencia del Gobierno de aquel país zarpó para Veracruz el 27 de mayo de 1938, con objeto de tomar allí un cargamento de 22 aviones norteamericanos, llevados allí por ferrocarril. Finalmente, no se efectuó ese embarque quedando bajo custodia del gobierno mexicano. Finalmente fue cedido a los EE.UU. y éste lo echó a pique en unos ejercicios de bombardeo aéreo el 26 de octubre de 1946 (p.129).

⁴ A pesar de que Velázquez Hernández indica que el barco atracó en La Habana el 5 de octubre, considero que la fecha correcta es la que aparece en el artículo de *The New York Times*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- QUIT SPANISH SHIP, ASK GUARD IN CUBA: Seven Officers of Liner Appeal for Protection from Crew Vessel is Searched. (27 de octubre de 1936). *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/1936/10/27/archives/quit-spanish-ship-ask-guard-in-cuba-seven-officers-of-liner-appeal.html>.
- 10 ON SPANISH LINER ARRESTED IN HAVANA: Crew Members are Accused of Having Seized Control of the Ship on Ocean Crossing. (30 de octubre de 1936). *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/1936/10/30/archives/10-on-spanish-liner-arrested-in-havana-crew-members-are-accused-of.html>.
- THE PANAMA CANAL RECORD. (1937). (Vol.30). The Panama Canal Press. <https://www.govinfo.gov/content/pkg/GOVPUB-W79-cc7033b5ba18a469a6caf286e091c16a/pdf/>.
- ALBERT ROBATTO, M. (2002). Federico de Onís entre España y Estados Unidos (1920-1949). En C. Naranjo Orovio, M. D. Luque de Sánchez & M. A. Puig-Samper (Eds.), *Los lazos de la cultura: el Centro de Estudios Históricos de Madrid y la Universidad de Puerto Rico, 1916-1939*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIS.
- ALPERT, M. (1987). *La guerra civil española en el mar*. Siglo XXI.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1989). *La isla que se repite, El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Ediciones del Norte.
- CABALLERO RODRÍGUEZ, B. (2018). Zambrano's Poetic Reason in the Light of Frankfurtian Critical Theory. *History of European Ideas*, (44) 7, 887-898.
- (2017). *María Zambrano, A Life of Political Commitment*. University of Wales Press,
- CARRETERO RANGEL, R. (2016). La eternidad escrita en la ciudad: Zambrano y Benjamin. *Horizontes Filosóficos*, 6, 125-135.
- COLÓN, C. (1982). *Textos y documentos completos*. C. Varela (Ed.). Alianza Editorial. Publicados originalmente siglo XVI.
- FRIEDMAN, M. P. (2018). The Good Neighbor Policy. *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. <http://oxfordre.com/latinamericanhistory/view/10.1093/acrefore/9780199366439.001.0001/acrefore-9780199366439-e-222>.
- GARCÍA RUIZ, C. R. (2001). El exilio y el problema de España en María Zambrano. En J. C. Ara Torralba y F. Gil Encabo (Eds.), *Actas del Congreso Sesenta Años después la España Exiliada de 1939*. Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- RAMÍREZ, G. (2004). *María Zambrano, crítica literaria*. Devenir Ensayos.
- SÁNCHEZ CUERVO, A. & HERNÁNDEZ TOLEDO, S. (2014): "La estancia de María Zambrano en Chile", *Universum*, (29) 1, 125-137
- SOTO CARRASCO, D. (2010). Historia y violencia: Walter Benjamin y María Zambrano. *Tbémata Revista de Filosofía*, 43, 417-434.
- SOTO GARCÍA, P. (2005). María Zambrano en Chile. *República de las letras*, 89, 48-68.
- VELÁZQUEZ DELGADO, J. (2006). Límites y horizontes del liberalismo. Una reflexión en torno a las ideas políticas de María Zambrano. *Andamios*, (2) 4, 59-78.
- VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, A. (2012). *La Otra Cara del Exilio. Los organismos de ayuda a los republicanos españoles en México (1939-1949)*. [Tesis doctoral, Universidad de Salamanca].
- ZAMBRANO, M. (1940): *Isla de Puerto Rico, Nostalgia y esperanza de un mundo mejor*. La Verónica.
- (1996). *Persona y democracia, La historia sacrificial*. Ediciones Siruela. Publicado originalmente en 1958.
- (2007). La Cuba secreta. En J. L. Arcos (Ed.), *Islas*. Verbum. Publicado originalmente en 1948.



La cultura culinaria andaluza, cruce de varias culturas mediterráneas.*

The Andalusian culinary culture, a crossroads of several Mediterranean cultures

MOHAMED BERNOUSSI

(pág 79 - pág 90)

RESUMEN. Este estudio está dedicado a la cultura culinaria andaluza a través de una obra poco conocida, pues permaneció manuscrita durante mucho tiempo: se trata de *Fadalat Al Kbiouane fi Taibaat attaam wal Alouan* de Tagibi escrito en Murcia en 1238. La época en que apareció esta obra es caracterizada por un refinamiento sofisticado, donde varias culturas culinarias pudieron influenciarse entre sí y posteriormente influir en el resto del mundo, incluido el Mediterráneo y América Latina. Esta multiplicidad de fuentes se refleja en la variedad de platos y en su estructura basada en principios simbólicos que los han convertido en su rasgo más distintivo.

Una vez descrita la estructura y el contenido del libro, se sintetizarán los rasgos simbólicos de esta cultura culinaria andaluza que explican su éxito y movilidad en el mundo.

Palabras clave: Cultura culinaria andaluza, Interculturalidad culinaria, movilidad de platos, simbolismo de la cocina.

ABSTRACT. This study is devoted to Andalusian culinary culture through a little-known work because it remained in manuscript for a long time: it is *Fadalat Al Kbiouane fi Taibaat attaam wal Alouan* of Tagibi written in Murcia in 1238. The time when this work appeared was characterized by a sophisticated refinement, where various culinary cultures could influence each other and subsequently influence the rest of the world, including the Mediterranean and Latin America. This assortment of sources is reflected in the variety of dishes and their structure based on symbolic principles, constituting their most distinctive feature.

Once the structure and content of the book have been described, the symbolic features of this Andalusian culinary culture will be synthesized.

Keywords: Andalusian culinary culture, culinary interculturality, mobility of dishes, symbolism of cuisine.

MOHAMED BERNOUSSI es catedrático de Semiótica, en el Departamento de Estudios franceses en la Universidad de Meknés, donde desempeña diferentes cargos institucionales. Coordinador del Grupo Marroquí de Semiótica. Presidente de la Asociación Marroquí de Semiótica y vicepresidente de la Asociación Internacional de Semiótica (AIS/IASS). Miembro del Consejo

editorial de Peter Lang; de *Semiotica Journal of International Association for Semiotic Studies* (De Gruyter Press); de *Actes sémiotiques*, Université de Limoges. Conferenciante y profesor invitado en varios congresos internacionales y universidades europeas. Autor de diferentes obras y artículos científicos, los más recientes “Con o senza ombelico, del corpo nel paradiso musulmano” publicado en *Il sacro e il corpo*, edición a cargo de F. Chiaia et J. Ponzio, Milano, Mimesis de 2022, y “Prolégomènes à une culture du Tberguigue ou le voir marocain entre sémiotique et encyclopédie”, publicado en *E/C Revue de l'association italienne de sémiotique*, en 2023. E-mail de contacto: barnoussim@gmail.com

FECHA DE PRESENTACIÓN: 05/06/2023 FECHA DE APROBACIÓN: 30/09/2023

INTRODUCCIÓN

Como ahora sabemos, la cocina es un concentrado de cultura; compromete las relaciones humanas, la vida comunitaria, la relación con el cuerpo y con el otro. La forma de preparar los platos, presentarlos, los códigos que rigen su consumo, etc. son artificios semióticos que dicen mucho sobre la cultura a la que pertenece esta cocina, sobre su destino y su adopción por otras culturas y sus diversas transformaciones, hibridaciones o conservación. La sociología y la antropología están entre las primeras disciplinas en destacar la importancia de la cocina, la historia un poco más tarde y la semiótica recientemente.

Como también sabemos, este tema ha mostrado desde los trabajos de Lévi-Strauss, Mauss, Douglas, Flandrin y recientemente en la semiótica su importancia y su relevancia como objeto real de estudio capaz de revelar los códigos, reglas y regímenes de significados que caracterizan la comida y su participación en una cultura, pero también frente a otras culturas¹.

Cuando se trata de estudios culinarios en Marruecos, podemos hablar de un territorio casi virgen; es difícil citar algunos estudios raros, dispersos en el tiempo, como el de Maxime Rodinson (1949), Mohamed Bencheikroun (1989), Abdelahad Sebti (1999) y Mohamed Bernoussi (2014 y 2016). Sin embargo, el corpus culinario árabe es muy importante y lo ha sido desde la Edad Media.

Este estudio forma parte de una serie de investigaciones iniciadas hace unos diez años bajo el título de lo que denominé interculturalidad culinaria (Bernoussi 2014)², a saber, cómo los platos son adoptados por otras culturas y cómo esta adopción deja huellas y contribuye a la riqueza y diversidad de una determinada cultura. Este estudio se centra en una recopilación de recetas de cocina del siglo XIII³: se trata de *Fadilat Al Khbouane fi Taibaat attaam wal Alouan* de Tagibi escrita en 1238. La época de aparición del libro coincide con el declive del poder de los árabes en España y, por tanto, con el movimiento de inmigración de andaluces a Marruecos; esto también coincide con el comienzo del reinado de los merínfes que se extiende desde el siglo XIII hasta el siglo XVI.

Fue una época marcada en Andalucía por un refinamiento y una calidad de vida y ocio muy sofisticada, en la que se multiplicaron las costumbres y el asueto, todos dedicados a los placeres de la mesa, el cuerpo, el gusto y la apariencia. Lissan Al-ddine Ibn Al-Khatib nos dejó en su *Al Ibaata, La summa*, un excelente testimonio de este refinamiento y de este lujo.

Entre las causas de esta prosperidad cultural de los árabes y de las demás comunidades de Andalucía, en particular de judíos y cristianos, se encuentran la tolerancia de las autoridades musulmanas hacia otras religiones y el clima de paz y convivencia que reinó durante varios siglos, lo que facilitó el encuentro y el intercambio entre estas comunidades, incluso a nivel culinario. De ahí el interés de la obra de Tagibi, porque es la suma de varias culturas culinarias orientales, principalmente, iraquí, siria, libanesa, turca y occidental, básicamente española e italiana. Esta multiplicidad de fuentes se refleja en el vocabulario y en los términos asimilados unas veces por la lengua árabe, otras permaneciendo inalterados o ligeramente modificados.

Después de haber descrito en detalle la diversidad de los platos y su especificidad formal, se pretende captar las huellas o los puntos de intersección de estos platos y determinar en qué medida constituyen una cultura culinaria mediterránea que se ha impuesto no sólo en América Latina, sino también en todo el mundo.

1. UN LIBRO ANDALUZ DEL SIGLO XIII, PALIMPSESTO DE VARIOS OTROS LIBROS

El libro de Tagibi se divide en doce partes, cada una dedicada a un tema culinario o a una variedad de platos en torno a un alimento determinado. La terminología queda, por tanto, íntimamente ligada a la elección temática del autor, lo que tiene importantes implicaciones para la naturaleza de esta terminología, como veremos.

La primera parte, que comienza con los tipos de pan, utiliza el lugar de cocción para designar los panes en cuestión sin dar nombres precisos a estos panes; son perífrasis de la especie de pan cocido en horno, en las paredes, sin levadura; muestra siempre el mismo proceso de elaboración, a saber: mezclar la harina, el agua, la levadura y la sal, luego amasar y dejar fermentar antes de cocinar, ya sea lejos del fuego, o pegado a una de las paredes calientes del horno o en un tajín de hierro. La cocción se realiza añadiendo al pan o bien hojas de higuera, o semillas de sésamo o hinojo, una variedad aparentemente muy popular entre los andaluces.

Buena parte de estas técnicas proceden de Turquía, donde muchos viajeros⁴ quedaron especialmente impresionados por la variedad de panes y por el refinamiento y sofisticación de su preparación. En Marruecos, el norte de África y el sur de Europa, muchos procesos han sobrevivido hasta nuestros días, en el campo donde en particular la cocción del pan se acompaña de plantas u hojas aromáticas, en el pueblo con semillas de sésamo o hinojo.

El capítulo titulado *Thrida* ofrece variedades de panqueques de gran refinamiento. La terminología utilizada aquí se basa esencialmente en el tipo de carne que acompaña a estos panqueques. La *thrida*, que es una especie de hojaldre que se utiliza en platos refinados con carnes, se prepara de dos formas: o bien preparamos la *thrida* en una masa ultrafina y la partimos en trozos que rociamos con salsa de carne preparada en un tajín y en este caso, la carne preferida es la cabeza de ternera o de oveja; ya sea en forma rellena, es decir que se colocan las hojas en el fondo y se coloca la carne preparada después de cerrar con otra hoja. Estos usos se extienden por todo el Mediterráneo e incluso en América Latina. *Torta* del latín tardío del siglo XIII dará la misma palabra en español e italiano para designar ya sea una panadería o un pastel relleno de carne, verduras o frutas.

En la mayoría de los casos, la preparación de la carne se realiza de la siguiente manera: se corta la carne en trocitos pequeños que se cuecen en una olla con aceite, sal de pimiento rojo, cilantro y comino, donde se echa el jugo de cebolla desde el primer hervor, y cocinado a fuego lento hasta que la carne esté cocida. Como decía antes, los tipos de *thrida* son perífrasis empleando la carne usada como *thrida* con cabeza de ternera, *thrida* de carne de cabrito o *thrida* de ternera engordada, pero a veces tenemos una terminología un poco hermética como *thrida llamada aceptable* o *thrida llamada gorra de ben Rafi*, cuando no se trata de una terminología que no puede ser más explícita, ejemplo *thrida afrodisíaco*.

La *thrida* vegetariana también se puede preparar con leche y miel. A continuación, disponemos el hojaldre en forma de *chiffonades* que espolvoreamos con leche y miel que cocinamos suavemente en el horno, procurando que no se seque. Tagibi incluso ofrece variedades muy sofisticadas de *thrida* que consisten en capas de varias láminas cubiertas con finas tiras de carne de paloma, otras carnes o simplemente leche y miel. Otra variedad sofisticada de *thrida* es prepararla con puré de frijoles y callos. En Marruecos esta última variedad no ha sobrevivido, mientras que las demás, especialmente la de mantequilla y miel o trozos de carne han perdurado hasta nuestros días como platos exclusivamente festivos, la *thrida* singular ha sido sustituida por la *thrid* plural.

Las sopas son muy populares en la cocina andaluza y se recomiendan especialmente para la cena. La terminología utilizada aquí se refiere a las diferentes variedades de trigo que esencialmente componen las sopas.

Tagibi ofrece varias recetas elaboradas especialmente con trigo, sémola, trigo partido u otros. Las diversas recetas que da se pueden reducir a dos tipos: la primera suntuosa y rica donde a menudo las semillas de trigo o arroz se cuecen en jugo de pollo. El segundo tipo se refiere a la *tchicha*, semillas de trigo trituradas, económicas y modestas, y cuya sencilla preparación consiste en cocerlas con aceite y sal. Según Tagibi, la *tchicha* más popular en Valencia y Murcia, ciudad natal del autor, es la de arroz triturado.

En el desayuno tradicional andaluz ocupan un lugar destacado los buñuelos y diversos hojaldres rellenos de almendras. El autor pone el ejemplo de recetas típicas andaluzas *kaab larzaal*, (larzal designa el masculino en sentido literal y los dos géneros en sentido figurado, es decir, una persona hermosa) traducidas incorrectamente al francés *corne de gazelle*, mientras que la traducción literal y apropiada es el de *talent du beau ou de la belle*. Tagibi también pone el ejemplo de pasteles importados de Oriente, Siria, Líbano, Egipto y Turquía como *kataifs*, *kounafas* u otros. Las donas cocinadas en aceite pueden ser simples, rellenas de queso o mezcladas a la salida con miel. Esta variedad fue muy famosa en Toledo.

En Marruecos se ha sustituido el queso por un huevo que se cuece dentro del buñuelo cocido después de haberlo triturado para que contenga el huevo. La expresión utilizada aquí es *buevo extinguido en una rosquilla*. Como ven, la expresión se basa en un entramado metafórico bastante complejo donde la yema del huevo se asemeja a un ojo y donde la cocción del huevo ratifica la desaparición de la luz.

El siguiente capítulo se titula “De lo que se lava como *Thrida* o se prepara como sopas”; nos dice más sobre las intenciones del autor y sus criterios taxonómicos. Aquí vemos que el criterio utilizado es el de la forma de presentar y preparar. El *secsou*, más conocido en francés en forma de *cuscús*, se presenta en su forma casi clásica: sémola cocida al vapor, por un lado, y delicadamente mezclada con mantequilla rancia, verduras y carne cocida aparte. En las últimas variedades de cuscús, la canela es importante.

Sin embargo, existen otras formas de cuscús muy atrevidas y de los que apenas se habla estos días en Marruecos o el norte de África, a saber, el cuscús con puré de habas llamado *Bessara* o cocinado en el vientre de una oveja en un horno. Los viajeros⁵ también habían notado esta técnica de cocinar alimentos dentro del vientre de una oveja en Turquía.

Los últimos capítulos de esta primera parte están dedicados a la fabricación de ciertos tipos de pasta como los fideos, macarrones, *mbamsas*, pasta en forma de bolitas y *toulteen* que son pastas cuadradas de dos dedos de ancho. La preparación de esta pasta es muy sofisticada, pues después de haberla moldeado a mano y secado al sol, se cuece en el jugo de una carne preparada y acomodada como un tajín, cuya carne debe recuperarse y dorarse antes de rellenar la *toulteen*. Tagibi no da más datos sobre este tipo de pasta y uno se pregunta si no se trata de una variedad de tortellini italianos. El autor termina esta primera parte con otros tipos de *Tchicha* de trigo, arroz y, lo que es más sorprendente, con frijoles blancos triturados.

La segunda parte del libro trata de las carnes de las bestias cuadrúpedas y comienza con la carne de vaca. El criterio terminológico es, pues, el del tipo de carne utilizada y los cortes preferidos para el tajín son los de la panza (filete de falda) y para la carne picada los de cordero y muslo. Para preparar este último, bastaba con golpear el trozo de carne con un palo de hierro contra una tabla de madera.

El método de preparación de estas carnes en tajín no sigue la sintaxis culinaria que conocemos hoy en Marruecos; es decir, dorar la carne con sal, pimienta, jengibre y cebolla y dejar cocer, luego agregar las verduras, pero preparar la carne aparte en una olla una primera vez, y una segunda vez dorarla con huevos u otra en una estufa. Las verduras a su vez se cocinan por separado, se fríen en sartén. Lo que suele preferirse es la mezcla de carne en trozos con carne picada.

En estas preparaciones, la mezcla dulce/salada está presente en platos como la *lamrouzia* que se elabora con pierna de ternera cocida en aceite, cilantro, pimienta roja, garbanzos, almendras y ajo para luego ser mezclada con ciruelas pasas y uvas pasas.

Tagibi utiliza la expresión cocina fácil y rápida para platos como los que consisten en dorar trozos de carne con sal, pimienta, ajo y cilantro y comerlos sin guarnición.

En general, la terminología utilizada aquí para las carnes recurre o bien al tipo de carne que se utiliza como mencioné, o bien al tipo de guarnición que puede ser verduras, frutas o frutos secos o ambas a la vez como en el caso de algunos platos dulces/salados; algunos platos se nombran según el tipo de mermelada utilizada, llamados *thfaya*: cebolla, cilantro u otra mermelada.

El último capítulo del apartado dedicado a las carnes trata de la fabricación de *Merkase*, que dio origen a la palabra francesa *merguezes*, pequeñas salchichas de sabor fuerte. El relleno se prepara de la siguiente manera: la carne se golpea con un palo de hierro contra una tabla y luego se mezcla con pequeños trozos de grasa, sal, pimienta roja, comino, clavo, cebolla y ajo. Luego, los intestinos se vacían y limpian y después se rellenan para obtener *merguez* de acuerdo con el tamaño deseado. Estos *merguez* pueden secarse al sol o fumarse y luego ponerse a disposición de cualquiera que quiera usarlos durante varios días. Al contrario de lo que se pueda imaginar, es un alimento que se utiliza en comidas copiosas o en ocasiones especiales. Debemos distinguir aquí entre los *merguez* que a menudo se cocinan en tajines y las pequeñas salchichas llamadas *lakaanik* que se pueden freír en aceite.

La tercera parte dedicada a la carne de ave ofrece tantas variedades como la carne de vacuno o la de ovino. Descubrimos técnicas originales para el relleno, en particular la que consiste en poner relleno de carne picada entre la piel y la carne de ganso. La técnica es sencilla, se trata de inflar este último hasta que se desprege la piel de la carne y luego colocar el relleno entre ambos.

La terminología aquí se refiere al tipo de relleno utilizado o al relleno. En las recetas presentadas, el relleno se hace con accesorios de pollo como huevos y vísceras. Esto se hace de dos formas, o cocinas huevos duros o en forma de tortilla y decoras con la carne, o haces una tortilla con pan rallado, trozos de hígado, que cortas una vez cocinados dependiendo de la forma deseada. y tamaño.

Las otras formas de preparación que consisten en rellenar el pollo con carne, pan y a veces trozos de aceitunas o queso proceden, según el autor, todas de Oriente. Todos ellos se distinguen por las diferentes formas de cocción que a veces sufre un mismo pollo: primero en la olla en jugo, luego dorado al horno o frito en aceite. En todas estas recetas introducidas por los orientales en Andalucía, el limón y el vinagre ocupan un lugar predilecto, ya sea frotando enérgicamente la piel del pollo con uno u otro o poniendo dos limones dentro del relleno confitado.

Cuando se trata de carnes de palomas y aves silvestres, la guarnición no tiene importancia, las aves se sazonan y se cuecen y luego se comen solas y sin verduras ni pan.

Estas carnes son especialmente apreciadas al aire libre durante los picnics en el campo o al aire libre.

La cuarta parte nos sumerge en el mundo de las vísceras y parece seguir un criterio económico en la presentación de la carne. Pero como ya hemos notado, Tagibi limita la cocción de los despojos a callos deslumbrantes. De hecho, los callos no se cortan en trozos, sino que se mantienen tal como están y se rellenan con una variedad de carne de cordero, ave y caza y se cosen y luego se cocinan en una olla. Esto es lo que Tagibi llama la barriga rellena. Hoy, en el norte de África y el sur de Europa, es lo contrario lo que está muy extendido y que, sin embargo, está en marcado declive, ya que los callos se cortan en trozos y se cocinan en el jugo con un fuerte condimento.

La quinta parte del libro trata sobre el pescado donde aprendemos que las variedades más populares en ese momento eran sardinas, *aloze*, *alkabla*, *eslabab*, *esennour*, *elbouri*, *sauce*, *elkemoun*, *tuna*. Las recetas ofrecen tres formas principales de preparar el pescado, frito en aceite, en tajín o asado al horno; el pescado, sin embargo, cualquiera que sea el modo de su preparación, se pone primero en agua hirviendo hasta que se vuelve blanco antes de ser cocinado. Tagibi distingue todos estos tipos de pescado de la siguiente manera: pescado de piel lisa y pescado de piel rugosa. El pescado grande suele disfrutarse relleno con carne de pescado picada y mezclado con pan rallado y otros condimentos que se encuentran más o menos en todas partes y en todas las demás recetas: sal, pimienta, limón, comino, pimienta roja dulce, cilantro y azafrán, pero a veces la parafernalia de los condimentos es más pesada porque se le puede agregar a los anteriores: apio, tomillo, jengibre y otros ingredientes. A veces, algunas recetas de pescado recuperan el dulce y el salado untando el pescado con miel nada más salir del horno para volver a ponerlo y dejar que se caramelize un poco. Sin embargo, lo que notamos en todas estas recetas es la ausencia total de verduras con el pescado, aparte del queso o los huevos que se pueden poner encima. Aquí nuevamente lo que llama la atención es que, a pesar de la sofisticación de estos platos, no existen términos ni expresiones precisas.

En cuanto a los huevos, Tagibi les reserva un capítulo entero; y no es exagerado hablar aquí de una verdadera gastronomía de la tortilla; el mimo en la preparación del huevo, así como la complejidad de ciertas preparaciones hacen de la tortilla aquí un auténtico plato. Porque además de las habituales y conocidas preparaciones de huevos, tortillas, duras o semiduras, Tagibi ofrece muchas recetas de tortillas sazonadas de forma rica y sofisticada: por ejemplo, puedes coger varios huevos, batirlos y mezclarlos con cilantro, ajo, comino, mantequilla, canela, clavo, luego cocínelos, córtelos en rodajas o triángulos con una pequeña capa de vinagre caliente solo o con ajo.

Las tortillas se pueden cocinar en aceite o simplemente en agua hirviendo y es este proceso el que se sigue con mayor frecuencia en ese momento y que lleva el nombre de *Timiricht* o huevos al estilo *timiricht*, que es un nombre que suena *amazzygh*. Los huevos duros también siguen los mismos procesos de sofisticación. Como ejemplo, esta serie de recetas que consisten en partirlas por la mitad, recuperar las yemas y aliñarlas con ajo, pimienta roja, canela, jengibre, *mestakka*, mezclar todo antes de volver a ponerlo en las claras, rebozarlas y freírlas. Al final del capítulo, Tagibi presenta una forma definitiva de cocinar los huevos, el de las cenizas calientes y comiéndolos después con sal, pimienta y canela.

La séptima parte se refiere a las diferentes formas de preparar los patés de verduras o *bekkoule*, término que designaba en un principio el paté de una variedad de espinacas y

que caracterizó para designar cualquier tipo de verdura triturada para formar una especie de paté vegetariano. El término se refinó más tarde en el norte de África para dar lugar a *zaalouk* para paté de berenjena, *al-foule merfous* para paté de habas. La receta básica es la siguiente: las verduras en cuestión deben cortarse en rodajas, hervirse en agua antes de triturarse y dorarse con abundante aceite de oliva, luego aliñarse y, a menudo, servirse con huevos. Este plato se puede comer como guarnición o como plato principal. A veces, el *bekkoule* se mezcla con miel y parece más una mermelada.

La novena parte trata de los postres o lo que literalmente se llama miélés o *al-mouassalats*. Esto demuestra que la miel, natural o de azúcar caramelizada, es un ingrediente principal en la preparación de pasteles. Se puede tomar miel, calentarla, ponerle ya sea nueces, almendras o semillas de sésamo, a veces incluso huevos, mezclar todo y verter en un plato de madera y después de enfriar, cortar en trozos que vamos a consumir. La miel también se puede usar para cubrir varios tipos de panqueques o pasteles hechos de harina, huevos. Tagibi también da varias recetas de pasteles orientales principalmente de Egipto, Siria, Líbano o Turquía.

La terminología utilizada para estos pasteles recurre a perífrasis con criterio cromático, pastel blanco, pastel rojo, pastel de almendras. Como puede usar una terminología recurriendo a nombres propios *Mimoun pie*, o más colorido, por ejemplo el pastel llamado (*mchache Zoubida*) *les chatons de Zoubida*: se toma sémola molida hasta obtener una harina mezclada con la levadura y se forma una masa, luego formamos bolitas que cortamos en tres triángulos cuyos extremos doblamos hacia abajo, tomamos grasa de los riñones de oveja, la trituramos hasta obtener una masa y frotamos con ella la superficie de los triángulos, hacemos freír en aceite, dejamos secar y cubrir con miel, tomar almendras y nueces, triturarlas después de mezclarlas con pimiento rojo, jengibre y canela y espolvorear. Algunos pasteles llevan el nombre de la ciudad como la *toledienne* (Toledo), la *shirazienne* (lejana Asia), la *cairoise* (El Cairo), etc. La última parte es de especial interés para nosotros, ya que nos puede dar una idea de los criterios de higiene y limpieza de la época. Se trata de lo que podríamos llamar elementos paraculinarios, es decir todo lo relacionado con el jabón, recetas para la higiene de la boca, los dientes, las manos y el resto del cuerpo. Tagibi presenta las diversas recetas de la época para hacer pasta de dientes orgánica a base de pétalo de rosa, clavo, piel de manzana, tierra roja y otros ingredientes.

También tenemos varias recetas para hacer jabones para las manos, la cara, el cuerpo y el cabello, entre ellas el famoso *rassoul* (*el verdadero limpiador*) que en ese momento significaba cualquier preparación destinada a limpiar el cuerpo y embellecerlo.

Las variedades y diversidad de las recetas y platos vistos en detalle más arriba presentan de hecho referencias a varias culturas culinarias intercontinentales, europeas, africanas y asiáticas, pero sin embargo se imponen como una cultura mediterránea porque presentan huellas, puntos de intersección que enumeramos en la segunda parte de este artículo.

2. LOS RASGOS SIMBÓLICOS DE INTERSECCIÓN ENTRE TODAS ESTAS TRADICIONES

2.1. UNA COCINA ABIERTA Y MULTILINGÜE

La cocina andaluza, como revela el libro de Tagibi, presenta varios vocablos extranjeros que se han mantenido y adoptado como tales, bien para denominar el plato, bien para nombrar uno de sus ingredientes esenciales. El diccionario de la lengua árabe no ha traducido

ni intentado por ningún proceso borrar o alterar el nombre de referencia de los platos o ingredientes adoptados. Este es un punto importante porque revela la relación entre la cultura culinaria de acogida y los platos de otras culturas. Recordar esto es importante ya que la semiótica interpretativa (Eco 1984) nos convenció de que el diccionario no es sólo el repertorio mecánico de los rasgos analíticos de una palabra, sino también una visión del mundo y de una cultura. Daré aquí a modo de ilustración la palabra *Merk-aas* o *Mark-aas* del siglo XIII que puede designar una pequeña salchicha de carnero muy picante, como puede designar otros tipos de salchicha, en particular la morcilla. Alain Rey en su diccionario etimológico anota la expresión utilizada en la época *merkâs al-khanzir* que designa a la morcilla.

Como segundo ejemplo en sentido contrario citado por Tagibi, notamos el *tolteen* y que se refiere a la *torta* del bajo latín que dio la misma palabra en italiano y en español, como habíamos mencionado y que designa al principio una panadería y luego un hojaldre relleno de fruta. Tagibi evoca muchas recetas de la palabra *al-toolteen*.

2.2 SINESTESIA GUSTATIVA

El segundo rastro esencial de los platos se refiere a la sinestesia de sabores donde lo dulce, lo salado, lo ácido, lo amargo pueden combinarse entre sí y crear varios regímenes gustativos. Esto nos interesa mucho desde el punto de vista semiótico porque, además de los regímenes del gusto que comandan tales configuraciones gustativas, está la cuestión del comedor modelo que estos regímenes construyen y consideran. Pondré como ejemplo la *harira* o sopa con muchos ingredientes famosa en Marruecos y el norte de África bajo varios nombres como *cm* que dio origen en Italia a la minestrone.

La *harira* presenta un contenido heterogéneo con diferentes formas, las verduras primero reducidas al tomate y al puré que distinguimos más como en la sopa francesa, pero con el resto que diferenciamos y que ofrece una variedad de texturas desconcertante para paladares desinformados: en Además del caldo, se encuentran, en orden decreciente de resistencia, frijoles, lentejas, garbanzos y fideos.

La acogida de esta *harira* es única. Obsérvese que ninguna cuchara tomada por el comedor de *harira* se parece a la otra, cada cuchara, es decir cada unidad mínima de significado, tiene una configuración semántica que le es propia. Cada cuchara requiere e impone una decodificación gustativa original e inédita.

El comedor de *harira* sigue consumiendo del mismo cuenco, pero ninguna cuchara es igual a la otra. Esta identidad en la variedad nos interesa en grado sumo⁶, no sólo porque postula un comilón, por así decirlo, insomne y siempre atento a nuevas interpretaciones, sino porque acaba cultivando un cierto gusto por el azar, la improvisación y la adaptación continua. Veremos esto más adelante en la última parte de este artículo cuando nos preguntemos sobre la influencia de este plato en el comportamiento.

2.3 SATURACIÓN VISUAL Y ESPACIAL

La tercera característica de intersección de la mayoría de los platos se refiere a la saturación visual o la obsesión por la plenitud. De hecho, en tajines, *tridas* o incluso en la

composición de rellenos, el simbolismo de la plenitud es muy importante. Todos estos platos deben presentar contenidos generosos y muchas veces desbordando su espacio o el límite. El *Tagine* no designa un plato específico, sino la estructura canónica de un tipo de plato. El *tagine* designa originalmente este cuenco de terracota con tapa. Por metonimia designa un tipo de plato donde desde el principio la carne, la cebolla, las especias y las verduras se cocinan juntas después de haber sido condimentadas todas de la misma manera. La carne puede ser de ave, ternera u otra, las verduras también pueden cambiar, pero la estructura es siempre la misma, manteniendo su forma y apariencia de principio a fin. Cocinar juntos para asegurar alguna interacción elemental, donde cada elemento es simultáneamente él mismo y los demás. La patata *tagine* o calabacín conserva algunos de sus sabores, pero al mismo tiempo adquiere algunos de los elementos de los otros elementos con los que se cocina. Además de los ingredientes mencionados, puede agregar al *tagine* frutas secas o aceitunas u otros. Lo principal es ofrecer un contenido muy completo y bien cargado. Este gusto por la saturación y plenitud repercute en la territorialidad del plato y en el espacio íntimo del comensal o de los comensales en general.

2.4 EL LÍMITE AMISTOSO O TERRITORIALIDAD

De hecho, la estructura del tajín o cuscús u otro se presenta como un plato colectivo o varios invitados. Estos platos postulan un comensal individual y colectivo a la vez, cultivando su singularidad, pero también atento a la comunidad a la que pertenece y a los diversos intercambios que lo entabla frente a otros comensales. Podemos citar aquí el ejemplo del cuscús que es idéntico al del tajín.

El cuenco de cuscús ofrece generalmente una territorialidad con fronteras invisibles, ciertamente imponente para comer frente a ti, pero dibujando apenas límites visibles frente a los vecinos. El hecho de que el cuenco sea circular y abarque, por así decirlo, las territorialidades individuales en una sola, no impide que éstas fijen sus propios límites, algo que los extranjeros casi nunca observan practicando unas libertades territoriales que divierten a los nativos cuando no los molestan. Hay un orden, pero que es invisible, como hay de vez en cuando cierto desorden o cierta confusión autorizados por esos mismos límites invisibles y que autorizan algunas intrusiones más o menos discretas entre los vecinos de ambos lados. Hay también cierta soberanía individual que a veces raya en la anarquía, así como hay cierta soberanía colectiva que a veces sorprende al extraño cuando observa el curso de la comida.

Podemos ver en esta territorialidad que postula límites invisibles imponiendo un cierto orden y al mismo tiempo autorizando un cierto desorden el modelo político tribal que reconoce la soberanía de cada uno de los individuos y al mismo tiempo su sumisión a leyes y normas no escritas. simplemente costumbre. Como había escrito en otro lugar, esto se puede vincular con la sociedad marroquí y las relaciones complejas y paradójicas que se tejen entre el individuo y la comunidad. Cada comedor de cuscús es un ser aparte, porque ninguna cuchara o bola de cuscús -volveremos a este punto más adelante- se parece a la otra y resulta ser, por así decirlo, única; cada uno de los comensales puede comer como desee, comience por cavar de forma metódica y sistemática, respetando el equilibrio de los elementos que se le presenten y asegurándose de equilibrar su plato con sémola y verduras

u otros, cave con paciencia y confiando su túnel o asegurando que todo ello se redoble mediante discretas intrusiones en las zonas aledañas. Puede realizar su individualidad como comedor de cuscús de diversas maneras, pero al mismo tiempo está llamado a respetar el marco general del cuenco que también defiende a la comunidad de comedores.

El volumen de Tagibi ofrece una idea muy detallada de la cultura culinaria andaluza del siglo XIII, muchos de los platos y los procesos de cocción, elaboración y presentación se encuentran en la encrucijada de varias culturas orientales y occidentales y se transmitirán durante la mayor parte de la cultura culinaria marroquí actual. Estas influencias, tan diversas, tienen sin embargo algunos rasgos en común en cuanto a la sensibilidad a las mezclas de ingredientes y sabores, como hemos visto en la sinestesia y la variedad lingüística. Esto ha desarrollado al mismo tiempo una sensibilidad por el espacio que debe ser amueblado y por la frontera entendida menos por lo que separa que por lo que permite encontrar.

NOTAS

* La traducción del francés Teresa Velázquez García-Talavera

¹ Para una síntesis de la literatura crítica sobre lo culinario, ver el capítulo 1 de Mohamed Bernoussi, *Viator in tabula; Sémiotique de l'interculturel culinaire dans le récit de voyage*, Fès, postmodernité, 2014.

² Véase primero el primer estudio publicado en un número especial de *Eighteenth century life* sobre topografía alimentaria establecida por Béatrice Fink y luego mi trabajo *Viator in tabula* citado antes.

³ La obra de Tagibi fue citada por primera vez en 1959 por Fernando de la Granja quien la escribió y estudió para su doctorado y prometió publicarla sin lograrlo nunca. Esto se hará en 1984 gracias a Mohamed Benchekrone, profesor entonces en la Universidad de Rabat que establece una edición a partir del manuscrito de la biblioteca real de Madrid y de un manuscrito encontrado en una biblioteca alemana que data de 1238.

⁴ Como ejemplo, Pierre Belon, véase mi libro *Viator in Tabula, sémiotique de l'interculturel culinaire dans le récit de voyage*, Fès: Post-modernité, 2014.

⁵ Belon destaca, por ejemplo, la preparación de este tipo de platos durante las fiestas: "Sin embargo, esto no es tan nuevo para los turcos, porque cuando circuncidan a algún niño en el país de Anatolia, cuyos padres son un poco más ricos, asan un buey entero, ensartado en una gran viga. Dentro del buey pusieron una oveja y dentro del vientre de dicha oveja una gallina, y dentro del vientre de la gallina un huevo. Luego, cuando han cosido la panza de la ternera, la asan a fuego alto, para que todas las carnes anteriores dentro de la ternera se puedan cocinar hasta el huevo." Pierre Belon, *Voyage*, 1553, edición establecida por Alexandra Merle, París: Chandeigne 2001, p. 194.

⁶ Para un estudio detallado de harira, ver mi artículo "Sopa o harira dos modelos políticos de interculturalidad", en *Regímenes Políticos del Gusto*, actas del Coloquio de la Asociación Italiana de Semiótica, dirigido por Anna Maria Lorusso y Gianfranco Marrone, Palermo, edizione Museo Pasqualino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELON, PIERRE. (2001). *Voyage au Levant. Les observations de Pierre Belon du Mans*. Chandeigne. (Libro original publicado en 1553)

BERNOUSSI, M. (2014). *Viator in tabula; sémiotique de l'interculturel culinaire dans le récit de voyage*. Postmodernités

— (2014a). Favole alimentare. *E/C Revue de l'Association Italienne de Sémiotique*, 1-10, publicado en red

- (2015). La Cuisine du coït. *E/C Revue de l'Association Italienne de Sémiotique*, 1-7, publicado en red.
- (2016). Le Paradoxe du vin chez les voyageurs occidentaux. *New Semiotics Between Tradition and Innovation*, Proceedings of the 12th World Congress of Semiotics IASS Publications&NBU Publishing House. DOI: 10.24308/iass-2014-094
- (2016a). Semiosis of intercultural Cooking: The Nineteenth Century Travel Literature as a Case Study. S. Stano (ed.) *Semiotica special issue Semiotics and Food*. Walter de Gruyter.
- (2016). Westerners taste, arabs get drunk. *Chinese Semiotic Studies*, Vol. 12, (2), 131–140, ISSN (Online) 2198-9613, ISSN (Print) 2198-9605, DOI: 10.1515/css-2016-0012, June 2016.
- (2018). Eating and fornicating all night long : Ramadan in early narratives' travellers, *E/C Revue de l'Association Italienne de Sémiotique*, 2/2018.
- (2018a). *Douces schizophrénies*. Etudes sémiotiques sur la culture marocaine. Mimésis.
- (2020). *La culture culinaire marocaine*. Actes du congrès de Meknès établis par M. Bernoussi. Capital.
- (2023). *Introduction à la sémiotique de la culture*. Editions Capital.
- LORUSSO, A.M. Y MARRONE, G. (dir.) (2018). *Régimes politiques du goût*, actes du Colloque de l'Association italienne de sémiotique. Edizione Museo Pasqualino.
- RODINSON, M. (1949). Recherches sur les documents arabes relatifs à la cuisine. *Revue des études islamiques* 17.
- (1971). Les influences de la civilisation musulmane sur la civilisation européenne médiévale dans les domaines de la consommation et de la distraction: l'alimentation. *En Convegno Internazionale (9-15 aprile 1969) Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze*. Accademia Nazionale dei Lincei.
- (1982). *Études d'ethnographie historique du Proche-Orient*. Maisonneuve et Larose.
- TAGIBI, IBN RAZINE. (1989). *Fadilat Al-Khiwane fi Taibat al-taam wal-alouane*. M. Benchekroun (ed.). Casa del oeste islámico.

Intercambios culturales e identidad.

Cultural exchanges and identity

TERESA VELÁZQUEZ GARCÍA-TALAVERA Y RICARDO CARNIEL BUGS

(pág 91 - pág 102)

RESUMEN. Las intersecciones simbólicas entre culturas e identidades del Mediterráneo, sus pueblos, culturas, tradiciones y América Latina, y la presencia, huella, de esos rasgos culturales en esta última, han dado lugar a hibridaciones, mestizajes y reappropriaciones entre esas diversidades culturales. La teoría de los signos y los símbolos, y del discurso como hilo conductor, entra en diálogo con aspectos tales como las migraciones y las diásporas. Es de interés presentar aquellos rasgos y manifestaciones de las costumbres de la cultura mediterránea en las prácticas cotidianas de los diferentes pueblos intercontinentales. Desde una metodología semiótico-teórica basada en la noción de cultura (Lotman, Geertz, Thopson) se pretende establecer la relación entre cultura e identidad y sus intersecciones, para abordar los intercambios culturales desde una perspectiva simbólica, lo que permitirá mostrar las huellas identitarias presentes en esas diversas manifestaciones culturales.

Palabras clave: Intercambio cultural; cultura e identidad; interacción simbólica; hibridaciones culturales; Mediterráneo y América Latina.

ABSTRACT. The symbolic intersections between cultures and identities of the Mediterranean, its peoples, cultures, traditions, and Latin America, and the imprint of these cultural traits in the latter, have given rise to hybridizations, fusion, and reappropriations between these cultural diversities. The theory of signs, symbols, and discourse as a common thread enters into dialogue with aspects such as migrations and diasporas. It is interesting to present those features and manifestations of the customs of Mediterranean culture in the daily practices of different intercontinental peoples. From a semiotic-theoretical methodology based on the notion of culture (Lotman, Gerts, Thopson), the aim is to establish the relationship between culture and identity and their intersections, to address culture from a symbolic perspective, which will allow us to show the identity traces present in these various cultural manifestations.

Keywords: Cultural exchange; culture and identity; symbolic interaction; cultural hybridizations; Mediterranean and Latin America.

TERESA VELÁZQUEZ GARCÍA-TALAVERA es catedrática emérita de Periodismo y vinculada como honoraria en la UAB. Sus ámbitos de interés son teoría, semiótica y metodología de investigación en comunicación. Codirectora del LAPREC-UAB y presidenta del OMEC. Fue coordinadora académica del Módulo de Barcelona del Máster Erasmus Mundus “Crossing Mediterranean: towards investment and integration (MIM)”, impartido por la UAB y



las Universidades Ca'Foscari de Venecia y Montpellier III (2014-2019). Ha participado en veinte proyectos de investigación, nacionales e internacionales, en los que en diez de ellos ha sido su Investigadora Principal. Directora de diferentes Tesis doctorales, TFM y TFG. Ha desempeñado diferentes cargos académicos en su universidad. Autora de diferentes artículos, libros y capítulos de libros en su área de conocimiento e investigación. E-mail: teresa.velazquez@uab.cat.

RICARDO CARNIEL BUGS, es profesor Agregado en la UAB. Codirector del Laboratori de Prospectiva i Recerca en Comunicació, Cultura i Cooperació LAPREC y secretario del Observatorio Mediterráneo de la Comunicación (OMEC). Doctor en Comunicación y Periodismo (Universitat Autònoma de Barcelona), con Mención de Doctor Europeo. Licenciado en Comunicación Social – Periodismo por la Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC), Brasil. Imparte docencia en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la UAB. Investigador en cerca de una decena de proyectos de investigación competitivos españoles y europeos y en dos proyectos de innovación docente financiados por la Unión Europea. Autor o coautor de más de 40 publicaciones: 18 artículos en revistas científicas indexadas, 12 capítulos de libro, así como otra decena de publicaciones derivadas de congresos, informes científicos, etc. Periodista con experiencia profesional en diversos medios de comunicación, especialmente en televisión. E-mail: ricardo.carniel@uab.cat

FECHA DE PRESENTACIÓN: 15/06/2023 **FECHA DE APROBACIÓN:** 11/12/2023

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo se intenta establecer la relación entre cultura e identidad y sus intersecciones. En este sentido, la semiótica posibilita abordar la cultura desde una perspectiva simbólica como modelo de significados. Sustentar cuáles han sido los cambios y entrecruces de diferentes culturas como son las mediterráneas y las latinoamericanas se nos presenta como uno de los objetivos de este artículo. De la misma manera, descubrir las huellas y marcas presentes entre ambos universos culturales y simbólicos, centradas en la lengua común compartida y aquellos estilos arquitectónicos de origen hispanomusulmán, son también un objetivo de esta reflexión.

La pretensión es proponer algunas pautas para la indagación sobre este ámbito de estudio tan extenso.

Se sustenta teórica y metodológicamente esta propuesta en la noción de cultura (Lotman, Geertz, Thompson).

Nos parece de interés observar las diferentes manifestaciones culturales como textos. En este sentido, Lotman (1993) en una de sus diferentes definiciones de cultura, dice que

La cultura en su totalidad puede ser considerada como texto. Pero es sumamente importante subrayar que es un texto organizado de manera compleja, que se escinde en jerarquías de 'textos dentro de textos' y que forma, por lo tanto, una compleja trama con ellos. Dado que la misma palabra "texto" incluye en su etimología la idea del entramarse de los hilos del tejido, podemos decir que con una interpretación tal restituimos al concepto de "texto" su significado original (p.109)

Y también cuando habla del lenguaje del arte (Lotman, 1970) indica que

En el lenguaje del arte, con su doble finalidad de modelización simultánea del objeto y del sujeto, tiene lugar una lucha constante entre la idea acerca de la unicidad del lenguaje y la idea de la posibilidad de elección entre sistemas de comunicación artísticos en cierto modo equivalentes (p. 31).

En ese sentido, Talens (1978) con referencia al lenguaje artístico con relación al concepto de modelizante de Lotman (1970), dice que es secundario

... porque funda en ese segundo nivel del uso específico connotativo el carácter artístico de su comunicabilidad. Modelizante, porque, construido sobre el modelo de la lengua natural (y no necesariamente sobre la misma lengua natural), no remite a él para su decodificación, sino que construye, al construirse, su propio modelo (p. 34).

Y, volviendo a la noción de la cultura como texto, también Lotman y Uspenskij (1979),

Por lo general, la cultura puede representarse como un conjunto de textos; pero desde el punto de vista del investigador, es más exacto hablar de la cultura como mecanismo que crea un conjunto de textos como realización de la cultura (p.77)

Esta concepción de la cultura nos permite aplicarla a diferentes manifestaciones

culturales. En este sentido, Tomás Maldonado (2004), y en relación con la arquitectura, formula la siguiente pregunta “¿Es la arquitectura un texto? y nos dice que si se pregunta a un transeúnte por un edificio en la calle diría que no, pero que

... en cambio, si le hacemos esta misma pregunta a un arquitecto de estas mismas ciudades, la respuesta será seguramente un “sí” entusiasta. Un edificio, no es otra cosa que un texto, o sea, una suerte de escritura que, puede ser objeto de lectura. Frente a un edificio se está en condiciones de elegir un particular itinerario perceptivo. Y donde hay un itinerario, es lícito, siempre en sentido metafórico, hablar de lectura. Lo es también, con ciertos límites, teorizar la arquitectura como lenguaje, aun sabiendo que la arquitectura no puede ser considerada en sentido estricto, un lenguaje¹.

Si la arquitectura puede ser considerada como un texto deberíamos pensar cuál sería la textualidad que la acompaña. Así, una obra arquitectónica responde tanto a la cohesión entre los elementos que conforman su construcción y las reglas que la unen al estilo de la obra, como a la coherencia para ser reconocida, no sólo por el estilo que emplea, sino por su función social, lo que va unido a la intención por la que esa construcción fue hecha, es decir, su finalidad y centrada en la comprensión y el sentido que le puedan otorgar los usuarios de la obra construida.

A su vez, esta obra construida se da en un contexto determinado, el cual responde a coordenadas espaciotemporales y que se relaciona con otras obras del mismo tipo en aras del interés que dicha obra pueda despertar.

Otra definición de cultura que nos parece pertinente es la que nos ofrece Geertz (2003) desde la perspectiva de la antropología interpretativa, en la que indica que la cultura

...denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. (p. 88).

En esta definición, Geertz habla de transmisión histórica y herencia y de sus representaciones simbólicas de todo aquello que llega como acervo cultural y enciclopedia que permite su comunicación.

Desde la sociología, Thompson (2002), y con acuerdos y disonancias con la concepción de Geertz, indica que

La cultura es el patrón de significados incorporados a las formas simbólicas –entre las que se incluyen acciones, enunciados y objetos significativos de diversos tipos– en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias. (p. 197).

Y también, cuando define el análisis cultural como,

... el estudio de la formas simbólicas –es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativos de distintos tipos– en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente en los cuales, y por medio

de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas (p.203).

Un concepto que también nos interesa desarrollar es el de identidad, como discurso y realización de esas formas simbólicas. En ese sentido, es un proceso de construcción y definición de la mismidad mediante interacción simbólica presente en las narrativas construidas sobre los significados culturales compartidos. Pensar la identidad cultural como aquello que resulta de la interacción e hibridación de la cultura de pertenencia con aquellas otras con las que convive y se interioriza.

La relación entre cultura e identidad es entonces muy estrecha en cuanto ambas son construcciones simbólicas... Mientras la cultura es una estructura de significados incorporados en formas simbólicas a través de los cuales los individuos se comunican, la identidad es un discurso o narrativa sobre sí mismo construido en la interacción con otros mediante ese patrón de significados culturales. Mientras estudiar la cultura es estudiar las formas simbólicas, estudiar la identidad es estudiar la manera en que las formas simbólicas son movilizadas en la interacción para la construcción de una autoimagen, de una narrativa personal. La construcción de identidad es así un proceso al mismo tiempo cultural, material y social” (Escudero, Trujillo y Pérez, 2019:176).

Ello nos lleva a defender una posición positiva sobre la riqueza resultante de estas hibridaciones e interacciones culturales (Hall, 2001), lo que nos aleja de los esencialismos culturales en aras de un continuum transformador. Aquellas identidades culturales híbridadas de García Canclini (1990), o el conocimiento y la práctica de la propia cultura y de la cultura del otro, entendidas como campos y percepciones en permanente transformación (García Morales, 2008), también, la identidad.

De interés señalar aquí también, el recorrido que hace Brower (2014) sobre los diferentes planteamientos teóricos en torno a cultura y a identidad cultural.

Todas estas aportaciones nos permiten introducir el tema que deseamos desarrollar en estas páginas.

2. ALGUNAS PINCELADAS HISTÓRICAS Y SUS HUELLAS E IMPRONTAS

La relación de los pueblos y culturas latinoamericanas con aquellas otras provenientes del Mediterráneo y del mundo árabe es extensísima². Una de las razones de estas hibridaciones culturales lo constituyen las migraciones y las diásporas de una zona a la otra.

Por otra parte, tenemos varias conquistas. Por citar dos, la árabe musulmana en España, durante ocho siglos, y la conquista de España en América Latina desde 1492, con la que se inicia la presencia árabe en el continente americano, los llamados moriscos (Pérez Álvarez, 2013; Martínez Almira, 2019) y se desarrolla durante los siglos XVI y XVII y algunas evidencias en el XVIII, fundamentalmente en la llamada Nueva España³ y, con posterioridad, ya a finales del XIX y principios del XX, se puede hablar realmente de migraciones árabes. Para estas páginas nos interesa los primeros tres siglos.

Hay muchas otras manifestaciones culturales que podrían ser abordadas. Así la len-

gua, la literatura, el arte en sus diferentes manifestaciones, también aquellas otras técnicas como pueda ser la agrícola que da lugar a la gastronomía, los conocimientos de la navegación que da origen al léxico que se incorpora al castellano y otros aspectos que responden a otros oficios, como puedan ser los derivados de la carpintería o la albañilería en la construcción y, así como, los mosaicos pintados y su técnica. También, y como no puede ser de otra manera, aquellos mestizajes culturales, de usos y hábitos entre las culturas originarias de América Latina y las sociedades de un lado y otro del Atlántico. Estas hibridaciones, préstamos e incorporaciones han sido objeto de extensos estudios e investigaciones de especialistas, investigadores o ensayistas.

Para estas páginas abordaremos dos, la lengua común compartida y la arquitectura de estilo mudéjar. En ambas hay una componente común, el mestizaje.

2.1 LA LENGUA COMÚN COMPARTIDA

El castellano, como lengua común compartida, es heredero de la influencia léxica y semántica del árabe. También, y como tronco común, del griego y, por supuesto, del latín. A su vez, el castellano/español en contacto con las lenguas habladas en el continente americano se nutre de nuevos términos que se incorporan y amplían el léxico de éste.

Sobre estas incorporaciones al vocabulario y expresiones, así como, en otros aspectos de las influencias e hibridaciones, nos parece de interés las propuestas contenidas en el texto de Boris Handal (2004) en las que el autor hace un recorrido por aquellas palabras en español que tienen su origen en el árabe, así como, por aquellos ámbitos de las ramas del saber desarrolladas por los árabes-hispanos que han dejado su huella en la cultura española y europea y que, tras la conquista llegaron a América. De interés, también, el *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance* de Federico Corriente (1999), el *Diccionario de americanismos* de la RAE/ASALE (2010) y que, después de diferentes intentos por parte de muchos investigadores de un lado y otro del Atlántico⁴, se editó en 2010. Asimismo, la publicación de *Hablamos la misma lengua* de Santiago Muñoz Machado (2017), y para el asunto que nos ocupa, el autor indica que, durante los siglos XVI y XVII, los evangelizadores aprendieron las lenguas nativas o utilizaban intérpretes para difundir su doctrina. Estos aspectos contribuyen a la incorporación al castellano de palabras procedentes de estas otras lenguas, que nos asimila a lo ocurrido entre el árabe y el castellano. El trabajo de Santos Lobato (1994), aparte de ofrecer una excelente bibliografía, da cuenta del proceso de incorporación de estas lenguas en el castellano y cómo éste se enriqueció con ellas. Al igual que el texto de Carmen Marimón (2006) en el que hace una sucinta descripción sobre el español de América o el de Aleza y Enguita (2010) en el que los autores presentan un recorrido por las diferentes partes en las que se divide el estudio de la lengua y en la que, en todas ellas, se especifican las variadas sintácticas, morfológicas, pragmáticas y lexicales de las lenguas habladas en América e incorporadas al espacio común. Destacamos especialmente para el tema de las hibridaciones e incorporaciones de las que hablamos, el capítulo 1, Introducción (pp. 24-51), a cargo de los coordinadores, el capítulo 6, Léxico y formación de palabras (pp. 261-315), a cargo de Enguita y el cap. 7, La lexicografía del español de América (pp. 317-374), a cargo de Alejandro Fajardo Aguirre y David Giménez Folqués.

Sirvan estas referencias como soporte a esta reflexión pues nos parecen de impor-

tancia para lo expuesto hasta el momento, aunque, evidentemente, el campo de estudio sobre este asunto es vastísimo. Desde ámbitos disciplinares como pueda ser la historia de la lengua española, la dialectología, la fonética y otros campos, por lo que son muchos los trabajos e investigaciones producidos en el espacio Iberoamericano.

2.2 LA ARQUITECTURA Y EL ESTILO MUDÉJAR

Otro aspecto sobre el que nos queremos fijar en este trabajo, lo encontramos en la arquitectura de ambas latitudes

En cuanto al arte, nos centramos en aquella arquitectura desarrollada a partir del S.XVI, especialmente el llamado arte mudéjar (Angulo Íñiguez, 1962)⁵, del que se encuentran vestigios sobre todo en construcciones religiosas, civiles y fortalezas y que se extiende hasta el S. XVII y alguna pervivencia en el S. XVIII. Estas construcciones también aparecen en la Isla Canarias (Marrero Alberto, 2020) a partir de finales del S.XV y durante el S.XVI y siguientes. Un ejemplo se puede ver en las construcciones religiosas y civiles en la ciudad de San Cristóbal de La Laguna (Tenerife), donde, después de la salida desde Palos de la Frontera (Huelva), fue Canarias punto de partida para América.

Los elementos más habituales de lo que se llama arte mudéjar o morisco en la arquitectura que pasan a la Nueva España (López Guzmán, R., 2007, 2008; Chicuri Lastra, 2013) fueron los arcos en punta, arco en herradura los alfiles, artesonados, listeles paralelos de tradición almohade y alfarjes y, muy importante, la ornamentación con fines decorativos que se podían encontrar en la yesería realizadas por los alarifes que eran los albañiles, maestros de obra o arquitectos. También, las celosías, azulejos, rejas, balcones y techos.

Manifestaciones de este arte en encuentran en República Dominicana, Cuba, México, Centro América, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil. Aquí nos referiremos al mudéjar en Hispanoamérica.

Hay obras de gran importancia para el análisis de este estilo artístico. El trabajo de Mamani Fuentes, F. (2022) presenta un interesante y documentado recorrido por las manifestaciones y presencia del arte mudéjar en América Latina. Hay dos obras imprescindibles desde la Historia del Arte que deben ser referidas en este apartado en relación con este tema y que son recogidas en todos los documentos consultados. Uno es el *Arte mudéjar en América* de Manuel Toussaint, obra publicada en 1946 y la otra es *Historia del Arte Hispanoamericano*, de Angulo, Marco y Buscchiazzo, en tres volúmenes y publicada entre 1945-1956. Sobre esta última obra, la reflexión que aporta Rafael López Guzmán (2007), entre otros aspectos, realiza una revisión exhaustiva sobre ésta que ilustra los principales ejes de la obra.

El libro coordinado por Rafael López Guzmán y Gloria Espinosa Spínola (2003, pp. 13-221 y 251-305), hacen un recorrido ponderado y muy exhaustivo de las manifestaciones del arte mudéjar en América, acompañado de ilustraciones, como puedan ser fotografías, diseños y planos de dichas construcciones.

Por lo expuesto hasta ahora, estas páginas se centran en analizar estas manifestaciones artístico-arquitectónicas por lo que no nos referiremos a la incorporación del estilo renacentista durante ese periodo, ni al Nuevo mudéjar o al neoárabe, testimonios de los

siglos S.XIX y XX. Para este aspecto, y por citar algunos trabajos nos parecen de interés, el coordinado por López Guzmán y Gutiérrez Viñuales (2016) y Gutiérrez Viñuales (2003 y 2016) y el Souza Rocha (2018).

3. LAS MANIFESTACIONES DE LA CULTURA SIMBÓLICA Y SUS HUELLAS EN LA ARQUITECTURA. UNA PROPUESTA DE INDAGACIÓN

Las concepciones de cultura que hemos expuesto dan lugar al concepto de cultura simbólica, lo que nos sitúa en el espacio de la semiótica.

Concordamos con García Bueno y Medina Granados (2019, p. 24-25) en la consideración de la arquitectura como lenguaje por lo que, para su análisis, las categorías semióticas son pertinentes.

Así, para Lotman (1996),

La palabra «símbolo» es una de las más polisémicas en el sistema de las ciencias semióticas. La expresión «significado simbólico» se emplea ampliamente como un simple sinónimo de signicidad. En los casos en que existe alguna correlación entre la expresión y el contenido y—lo que se subraya especialmente en este contexto— esa relación es convencional, los investigadores hablan a menudo de función simbólica y de símbolos. Al mismo tiempo, ya Saussure contrapuso los símbolos a los signos convencionales, subrayando en los primeros el elemento icónico. Recordaremos que, en relación con esto, Saussure escribió que una balanza puede ser un símbolo de la justicia, puesto que contiene icónicamente la idea de equilibrio, pero un carretón, no.” (pp. 101-108)

Lotman nos permite fijarnos en todas aquellas manifestaciones artísticas mudéjares para hablar de los significados simbólicos que se puedan derivar de las mismas.

En este sentido, nos parece de interés el análisis que hace Brower (2014) sobre la identidad cultural desde una perspectiva semiótica en su lectura de Lotman.

A su vez, la semiótica nos permite contextualizar la obra arquitectónica y dotarla de significado. La propuesta de Claudio Guerri (2015, 2019) nos ilustra sobre este aspecto cuando habla del Nonágono Semiótico⁶ y, en el apartado “5. Del signo Arquitectura” (Guerri 2019, p 6), presenta una Tabla 2 que retoma de Guerri et al. 2016, p.32, en la que aplica la tricotomía peirciana, en la que la Forma es el Diseño, la Existencia es la Construcción y el Valor es la Habitabilidad.

El hecho de concebir de esta manera la arquitectura nos facilita aplicar estas categorías al objeto que presentamos en estas páginas.

Así, entre las diferentes posibilidades de utilizar un determinado estilo artístico se opta por el mudéjar. Podríamos pensar la construcción y sus elementos como representamen; a su vez, se actualiza en construcciones concretas como objeto; para, en un tercer nivel, conferirle el valor de ley para su interpretación como elemento mediador simbólico que nos remite al mudéjar en sus diferentes manifestaciones. Lo que nos lleva a aquellas connotaciones de incorporación, hibridación, mestizaje, representación de estatus, poder.

De Geertz (2003), y de interés para este artículo, destacamos su concepción de la

cultura como concepto semiótico. Así,

El concepto de cultura que propugno es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la misma ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo una explicación (p.20) ... Pero se trata de una meta a la que se ajusta peculiarmente bien el concepto semiótico de cultura. Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa (p.27)... todo el quid de un enfoque semiótico de la cultura es ayudarnos a lograr acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos, de suerte que podamos, en el sentido amplio del término, conversar con ellos (p. 35)

Veamos como esta concepción de la cultura como concepto semiótico y de la Semiótica como ciencia interpretativa nos permite acercarnos a la interpretación de las diferentes manifestaciones del arte mudéjar sobre el que nos referimos en este apartado. Hay que decir que el arte mudéjar, por el uso de la madera, las formas geométricas, las representaciones vegetales que lo distinguen, fue de fácil asimilación.

Comencemos por el espacio privado. En las construcciones de las casas, aparte de los materiales se incorporaba un zaguán que daba lugar a un patio central que funcionaba como jardín interior y en torno al cual se desarrolla la vida de aquellos que la habitaban, elemento similar a las construcciones árabes de este tipo para las que, el espacio de lo privado familiar e íntimo era un rasgo diferencial. Este tipo de construcción representaba simbólicamente, el poder de sus moradores y les asimilaba a la tan deseada hidalguía.

A su vez, las construcciones religiosas, cuyo relato arquitectónico fue realizado por los órdenes religiosos de mano de los franciscanos, agustinos, dominicos y mercedarios, con la finalidad de evangelizar a las poblaciones indígenas y cuya materialización quedó reflejada en las edificaciones de diferentes iglesias y conventos. En todas ellas, el estilo y el arte mudéjar fue el elegido con las variantes de las simbologías cristiana. Los artesanos realizados y las formas geométricas son un claro ejemplo de la riqueza de la incorporación, diríamos, hibridación de lo árabe con lo cristiano, cuyo elemento simbólico a destacar es que esa estética era la que correspondía a un templo sagrado. Por otra parte, y como elemento importante de la relación entre los frailes y la población indígena, es el hecho de incorporar en las construcciones de los templos, entre otros aspectos, los atrios, lo que facilitó dicha relación.

Por último, las construcciones civiles o militares, como podían ser las sedes de los gobiernos o las fortalezas. Si bien esta últimas contienen pocos elementos mudéjares, por ejemplo, las torres. Encontramos una interesante y sustentada descripción de este tipo de

construcción en López Guzmán y Espinosa Spínola (2003, pp. 49-76). Por su parte, las sedes o casas de los gobernadores son muy similares a las moradas de particulares. Al igual que en España, estas construcciones contenían similitudes con los palacios árabes, dado que incorporan elementos de confortabilidad y de espacio de bienestar. Simbólicamente reflejan poder.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este espacio hemos pretendido exponer algunas pautas o guía para abordar los intercambios culturales desde una perspectiva simbólica.

Para ello, hemos propuesto dos objetos a observar. El primero, las incorporaciones a la lengua de aquellos léxicos y rasgos identitarios culturales que provienen de diferentes cosmovisiones, como puedan ser el léxico árabe y el de las lenguas amerindias al castellano/español. El segundo, tomado desde el estilo mudéjar e incorporado a diferentes construcciones de carácter, religioso y civil.

En estas páginas se ha apostado por tomar la arquitectura y las construcciones de estilo mudéjar como texto que remite a su textualidad y que pertenece a un universo cultural simbólico. Asimismo, la perspectiva semiótica peirciana permite aplicar su triconomía para abordar el análisis de estos textos tan especiales.

La pretensión ha sido la de presentar una aproximación sintética con el fin de esbozar un camino posible para indagar y aplicar las categorías empleadas a este objeto de estudio.

NOTAS

¹ Véase: <https://pdfcoffee.com/qdownload/es-la-arquitectura-un-texto-tomas-maldonado-3-pdf-free.html>

² En estas páginas nos fijamos en la presencia de los pueblos mediterráneos en Latinoamérica, fundamentalmente, de ascendencia árabe.

³ El virreinato de Nueva España se dividía en reinos y capitanías generales. Así, a lo largo del Siglo XVI, los reinos fueron México Temixtitan (1527), Nueva Galicia (1530), Santo Domingo (1535), Guatemala (1540), Nueva Vizcaya (1562), Nuevo León (1569), Santa Fe de Nuevo México y las capitanías generales de Santo Domingo (1535), Yucatán (1565) y Puerto Rico (1582); en el Siglo XVII, el reino de Nueva Extremadura (1674); en el Siglo XVIII el reino de Nuevo Santander (1746) y la capitanía general de Cuba (1777).

⁴ Humberto López Morales en su artículo titulado «Diccionario de americanismos», publicado en el *Anuario del Instituto Cervantes El español en el mundo* de 2010-2011, da cuenta de la gestación de este diccionario. El Anuario, además cuenta con otros muchos artículos que resultan de interés para este texto.

⁵ El capítulo XIX titulado Arte árabe y mudéjar da cuenta de las especificidades de este arte. Para estas páginas nos interesa el apartado titulado Arquitectura mudéjar, pp. 448-459 pues expone las características de este estilo arquitectónico y los elementos que lo componen.

⁶ De interés para lo que exponemos en este apartado es el cuadro I “Diagrama del Nonágono Semiótico con los nueve aspectos del signo” (Guerra 2015, p.3) y la Tabla 1: Diagrama del Nonágono Semiótico con sus nueve aspectos del signo (Guerra, 2019, p.4)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEZA IZQUIERDO, M. Y ENGUITA UTRILLA, J.M. (coords.) (2010). La lengua española en América: normas y usos actuales. Universitat de València. Accesible en: <https://www.uv.es/aleza/esp.am.pdf>
- ANGULO ÍÑIGUEZ, D. (1962). *Historia del arte*. Tomo I. Distribuidor E.I.S.A., 4ª ed. <https://www.academia.edu/33721077>
- ANGULO ÍÑIGUEZ, D., MARCO DORTA, E. Y BUSCHIAZZO, M.J. (1945-1956). *Historia del arte hispanoamericano*, 3 Vol. Salvat. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1980_num_35_1_2100
- BROWER BELTRAMIN, J. (2014). Aportes semióticos para la comprensión de la identidad cultural. *Opción*, Año 30, No. 73, pp. 47-68.
- CORRIENTE, F. (1999). *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromanca*. Gredos.
- CHICURI LASTRA, A. (2013). Influencias del arte mudéjar en la arquitectura colonial cubana. *Isimu*, 16, pp. 155-168
- ESCUADERO GONZÁLEZ, R.A.; TRUJILLO HOLGUÍN, J. A.; PÉREZ PIÑÓN, F. A. (2019). Identidad y cultura: Un viaje a las raíces Raramuri. En: *Boletín Redipe*, Vol. 8, (6), 174-184.
- GARCÍA BUENO, A. Y MEDINA GRANADOS, K. (2019). *La semiótica en la arquitectura. El lenguaje arquitectónico*. Editorial Universidad de Granada.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A. (2008). La influencia de la cultura y las identidades en las relaciones interculturales. *KAIROS. Revista de Temas Sociales*, Año 12, núm. 22, 16 pp. <https://revistakairos.org/>
- GEERTZ, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, 12av. edición. (Obra original publicada en 1973)
- GUERRI, C. (2015). Nonágono Semiótico, por qué, para qué, para quién. *VI Jornadas “Peirce en Argentina”*, pp.1-8.
- (2019). Nonágono Semiótico: un modelo operativo para la investigación cualitativa. *VIII Jornadas “Peirce en Argentina”*, 8 páginas.
- GUERRI, C. et al. (2014). *Nonágono Semiótico. Un modelo operativo para la investigación cualitativa*. EUDEBA y Editorial UNL
- GUTIÉRREZ VIÑUALES, R. (2003). El Hispanismo como factor de mestizaje estético en el arte americano (1900-1930). *Iberoamérica Mestiza. Encuentro de pueblos y culturas*, pp. 167-185. Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior-SEACEX. ISBN: 84-88295-55-3.
- (2016). Identidades españolas en América a través del arte y la arquitectura. Escenarios de entresiglos (1890-1930) y prolongaciones en el tiempo. *Historia y Política*, 36, 121-210
- HALL, S. (2001). *La identidad cultural en la Posmodernidad*. Cátedra.
- HANDAL, B. (2004). La Cultura Hispano-Árabe en Latino América. *Polis: Revista Latinoamericana*, Núm. 9, 9 páginas.
- LÓPEZ GUZMÁN, R. (2007). Los estudios sobre arte mudéjar en América. *30 años de mudéjarismo. Memoria y futuro (1975-2005): actas {del} X Simposio Internacional de Mudéjarismo*. Teruel, 14-16 septiembre 2005. Centro de Estudios Mudéjares pp. 695-712. ISBN 978-84-96053-26-7.
- (2008). El mudéjar de Granada y su proyección en América. María del Carmen Lacarra Ducay (Coord.) *Arte mudéjar en Aragón, León, Castilla, Extremadura y Andalucía*, pp. 261-295. Instituto Fernando El Católico (IFC). Colección de Actas.
- LÓPEZ GUZMÁN, R. Y ESPINOSA SPÍNOLA, G. (2003). *Historia del Arte en Iberoamérica y Filipinas: Materiales didácticos II: Arquitectura y Urbanismo*. Editorial Universidad de Granada. ISBN: 84-338-3044-9.
- LÓPEZ GUZMÁN, R. Y GUTIÉRREZ VIÑUALES, R. (coords.) (2016). *Alhambra. Arquitectura neoárabe en Latinoamérica*. Almed. ISBN: 978-84-15063-73-5.

- LÓPEZ MORALES, H. (2010-2011). El Diccionario de americanismos. *Anuario del Instituto Cervantes. El español en el mundo*, 2010-2011. Instituto Cervantes, pp. 213-254. (https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_10-11/el_espanol_en_el_mundo_anuario_instituto_cervantes_2010-2011.pdf)
- LOTMAN, I.M. (1978). *La estructura del texto artístico*. Istmo.
- (1993). El texto dentro del texto. Yuri M. Lotman *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, 9, pp. 96-111. Gedisa.
- (1996). *La semiosfera I*. Cátedra.
- LOTMAN, I.M. Y USPENSKIJ, B.A. (1979). Sobre el mecanismo semiótico de la cultura. *Semiótica de la cultura*. Jurij M. Lotman y escuela de Tartu, pp.67-92. Cátedra,
- MALDONADO, T. (2004). *¿Es la arquitectura un texto? y otros escritos*. Ediciones Infinito. (<https://pdfcoffee.com/qdownload/es-la-arquitectura-un-texto-tomas-maldonado-3-pdf-free.html>)
- MAMANI FUENTES, F. (2022). Historiografías entrecruzadas. La construcción del término “arquitectura mudéjar” en América. Prieto Ustio, Ester (ed.). *La construcción de imaginarios. Historia y cultura visual en Iberoamérica (1521-2021)*, pp111-128. Ariadna Ediciones.
- MARIMÓN LLORCA, CARMEN (2006). El español en América: de la conquista a la Época Colonial. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Accesible en: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-espaol-en-amrica-de-la-conquista-a-la-poca-colonial-0/html/00f4b922-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0_
- MARRERO ALBERTO, A. (2020). Perspectivas sobre el arte mudéjar en Hispanoamérica y las Islas Canarias. Definición y reformulación. *Atenea (Concepción): revista de ciencias, artes y letras*, pp.79-95. Accesible en: <https://doi.org/10.29393/At521-6PAMA10006>
- MARTÍNEZ ALMIRA, M.M. (2018). Introducción. *Musulmanes en Indias. Itinerarios y nuevos horizontes para una comunidad bajo sospecha*. UNAM-Instituto de Estudios Jurídicos, pp. 5-32.
- MORENO DE ALBA, J. G. (1988). *El español de América*. Fondo de Cultura Económica
- MUÑOZ MACHADO, S. (2017). *Hablamos la misma lengua. Historia política del español en América, desde la Conquista hasta las Independencias*. Crítica.
- PÉREZ ÁLVAREZ, M.A. (2013). Un nuevo mundo para los moriscos. *Revista de Estudios Extremeños*, Vol. 69, núm. 2, pp. 1.055-1.068.
- RAE Y ASALE (2010). *Diccionario de americanismos*. Santillana.
- SÁNCHEZ LOBATO, J. (1994). El español en América. Jesús Sánchez Lobato e Isabel Santos Gargallo (coord.). *Problemas y métodos en la enseñanza del español como lengua extranjera. Actas del IV Congreso Internacional de ASELE*, pp. 553-570. Sociedad General Española de Librería (S.G.E.L.)
- SOUZA ROCHA, M. (2018). La arquitectura de inspiración árabe en Chile durante el Siglo XX: El caso de la Casa Giménez de Antofagasta y sus referencias al neomudéjar de Sevilla. *Revista Notas Históricas y Geográficas*, Núm. 20, enero, junio, pp.250-276.
- TALENS, J. (1978). Práctica artística y producción significativa. Notas para una discusión. J. Talens y otros *Elementos para una semiótica del texto artístico. Poesía, narrativa, teatro, cine*, pp. 17-60. Cátedra.
- THOMPSON, J.B. (2002). El concepto de cultura. *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, cap. 3, pp. 183-240. Universidad Autónoma Metropolitana, 2ªed., 1ªreimp. (edición original en inglés 1990)
- TOUSSAINT, M. (1946). *Arte mudéjar en América*. Editorial Porrúa

Identidad, discurso y representación: las migraciones árabes en América Latina.

Identity, discourse and representation: Arab migrations in Latin America

LOLA BAÑÓN CASTELLÓN

(pág 103 - pág 117)

RESUMEN. La emigración de los árabes mediterráneos a Latinoamérica se produjo de manera consistente a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Mayoritariamente ha supuesto un caso de inserción exitosa e incluso algunos han logrado acceder a las élites económicas y políticas. Esa evolución conllevó la pérdida de rasgos de manifestación de identidad, pero también hibridaciones con la cultura del país de llegada, que preservan signos y representaciones de la mediterraneidad. Este trabajo propone una aproximación a los conceptos de identidad y memoria haciendo un recorrido por producciones discursivas, estrategias y estructuras simbólicas que operan en la construcción de la autopercepción de grupo. De esa forma, se observan los contextos de los discursos identitarios tomando como perspectiva teórico-metodológica la semiótica de la cultura y las reflexiones sobre la generación de sentido formuladas por Lotman referidas a la semiosfera, entendida como gran sistema de obligaciones y prescripciones, en el que el/la emigrante se construye como ser social (1979, p. 41)

Palabras clave: Migraciones árabes, identidad, discurso, representación, hibridación cultural, árabes latinoamericanos.

ABSTRACT. The emigration of Mediterranean Arabs to South America occurred consistently from the second half of the 19th century. For the most part, it has been a successful integration, and some migrants have even gained access to the economic and political elite. This evolution has entailed the loss of features of the original identity, but also hybridizations with the culture of the country of arrival, which preserve signs and representations of Mediterraneanness. This paper proposes an approach to identity and memory by examining discursive productions, strategies, and symbolic structures that construct the group's self-perception. In this way, the positions and contexts of identity discourses are observed, taking as a theoretical-methodological perspective the semiotics of culture and the reflections on the generation of meaning formulated by Lotman about the semiosphere understood as a great system in which the migrant is constructed as a social being (1979, p. 41).

Keywords: Arab migrations, identity, discourse, representation, cultural hybridization, Latin American Arabs.



LOLA BAÑON CASTELLÓN es doctora en Periodismo por la Universitat de València (UV) y licenciada en Periodismo por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Periodista y profesora del área de Periodismo del Departamento de Teoría de los Lenguajes, en la Facultad de Filología, Traducción y Comunicación de la Universitat de València (UV). Es especialista en temas de comunicación en el mundo mediterráneo y árabe y autora de diferentes publicaciones en sus áreas de conocimiento. Directora de la Fundación Asamblea de Ciudadanos del Mediterráneo (2015-1019) es ahora miembro de su Consejo Asesor. E-mail: lola.banon@uv.es

FECHA DE PRESENTACIÓN: 30/05/2023 **FECHA DE APROBACIÓN:** 26/09/2023

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo propone un análisis exploratorio de las estructuras simbólicas mediáticas y las representaciones discursivas que fueron adoptando las poblaciones árabes que se asentaron en Latinoamérica a través de oleadas migratorias. Se pretende analizar aspectos de la semiótica de la cultura plasmados a través de la publicación en medios que fueron creados específicamente por los nuevos emigrantes árabes como vía de cohesión de grupo y reafirmación de discurso identitario. Desde este objetivo, el estudio se sitúa metodológicamente en la perspectiva de la dimensión sistémica de la semiótica de la cultura que entiende la no uniformidad del espacio semiótico y la necesidad de poliglotismo cultural. De ahí la consideración en esta reflexión de que la materialidad del signo se concreta sobre todo a través de un determinado sistema relacional en el que la existencia de un elemento de significación aislado o atomizado no puede existir (Lotman 1970, p. 50). Por ello se consideran especialmente las circunstancias contextuales e intertextuales del proceso migratorio y su inserción en otro continente, factores codeterminantes en tanto que la diversidad descriptiva alumbró diversos tipos de realidad (Lotman 1992, p.213). En las personas migrantes hay una construcción de la identidad socioculturales particular pues el universo simbólico cultural que se recibe en el ámbito más cercano y familiar es resignificado en el contacto con las comunidades socioterritoriales con las que entra en relación. Puede producirse una evolución hacia la reconstrucción identitaria con asimilación o bien un reforzamiento de la identidad propia siendo necesario en este caso un referente que vincule el sentido de pertenencia a la comunidad de origen. Desde la perspectiva semiótica, la migración supone el encuentro de una semiosfera con una frontera que provoca una transformación semiótica en el migrante (Macías 2013, p. 339). La cultura genera contexto y teje vida social y desde esta constatación la relación entre signo y signicidad es fundamental porque considera el problema de la generación de sentido. El signo actuaría como mediador entre las esferas de la semiosis y como un condensador de todos los principios de la signicidad conduciendo al mismo tiempo fuera de los límites de esta última (Lotman, 2013).

El concepto de frontera supondría la existencia de filtros que traducen y dotan de sentido; uniría dos esferas de semiosis y dividiría el espacio cultural entre centro y periferia. Sería un mecanismo que permite el diálogo entre las semiosferas que suponen el lugar de origen y el de llegada traduciendo los mensajes externos al lenguaje interno y a la inversa, elaborando la nueva información y adaptándola a las nuevas condiciones. (Mosquera 2009, p.12). La frontera se entendería como recurso de estructuración semiótica estableciendo los elementos de la semiosis que se relacionan en el contexto; su propia presencia es lo que es significativo (Lotman 1996, p. 29).

La integración del emigrante es contemplada por Lotman como un proceso en el que el texto cumple la función de memoria cultural colectiva en medio de un contexto en el que ellos/as desarrollan vínculos laborales y económicos. Todo ello ocurre en medio de una construcción imaginaria que configuran los sentidos de pertenencia y las traducciones y sus cargas culturales, que en el caso de los migrantes involucran semiosferas distintas. (Macías 2013, p. 337).

En esa elaboración representativa se encuentran estrategias discursivas utilizadas por las comunidades árabes emigradas para crear cohesión interior y generar significaciones positivas frente a los rechazos de las sociedades de acogida. Entre los elementos clave de este proceso como destaca la creación de instituciones de diverso carácter, tanto culturales como mediáticas.

2. ÉXODO MEDITERRÁNEO A AMÉRICA LATINA: LAS MIGRACIONES ÁRABES

Los árabes fueron grandes navegantes; ya en el siglo VIII conocían el planisferio e introdujeron el astrolabio, que sería fundamental para los viajeros europeos. Abū Abd Allāh Muhammad al-Idrīsī, en el siglo XI trabajó para el rey normando de Sicilia Rogerio II elaborando mapamundi y otras obras en las que da cuenta de expediciones árabes que se aventuraban a dirigirse hacia el Atlántico recalando en las islas Canarias (Handal 2004).

Algunos historiadores destacan los trabajos del profesor Gómez Nogales quien constata que, en la expedición de Colón a América, quien avista tierra en primer lugar es Rodrigo de Triana, que era un morisco (Cáceres 1995, p. 566).

La presencia árabe en América está documentada como mínimo desde el siglo XVI. Los moriscos encontraron allí un menor rechazo que los judíos conversos al practicar trabajos de menor nivel que no provocaban enemistades como las que recibieron éstos últimos. Eran sobre todo artesanos cuyo aporte productivo era apreciado por una nueva sociedad que pretendía reproducir en las Indias la vida española (Barté 2023). Se cita como ejemplo de relevancia a Emir Cigala, que vivió en Potosí en el virreinato bajo la falsa identidad de Gregorio Zapata (Manrique 2022). Este hombre, que llegó a ser capitán, sólo reveló su origen cuando retornó a su país (Flores 1986, p. 28). Existen registros también de la llegada al Perú de al menos 300 moriscas entre 1532 y 1549. Estas mujeres eran esclavas, pero adquirirían la libertad al contraer matrimonio (Lockart 2016). Algunas llegaron a tener elevado status social como Beatriz de Salcedo, que estuvo en la fundación de Lima y fue concubina del Veedor Real, se casó con él *in articulo mortis* y se convirtió en la única mujer comendadora y morisca de la historia de América (Pérez Álvarez 2013, p. 1063).

Es a partir del siglo XIX cuando se producen los desplazamientos masivos de árabes a Latinoamérica, en el contexto del declive del imperio otomano. La causa de la emigración fue en buena parte económica; pero hubo otras razones: en 1908 el servicio militar para todos los varones se hizo obligatorio y esta implicación en la vida bélica en una época tan convulsa decidió a muchos a buscar otro destino (Alonso 1993).

El éxodo prosiguió en una segunda oleada que tuvo lugar entre 1900 y 1914, años en que el Reino Unido y Francia se repartieron Oriente Medio. Posteriormente la creación del estado de Israel en 1948 provocó una nueva gran emigración para después decaer.

Algunos autores sintetizan las relaciones culturales entre el mundo árabe y Latinoamérica en tres fases que se inician con los colonizadores españoles y los moriscos, continúan con la llegada de emigrantes árabes y finalmente con las visitas de escritores modernistas a Andalucía y países árabes (Macías 2009, p. 239). El movimiento migratorio se mitigó con el tiempo; las oportunidades para los recién llegados fueron menguando en los años siguientes.

Tradicionalmente la narración destaca los casos de integración exitosa. Pero se reconoce la dificultad y complejidad del proceso, enfrentado a prácticas culturales marcadas por una clara perspectiva orientalista imperante en las sociedades latinoamericanas en las que no faltaban en ocasiones las actitudes racistas y nacionalistas y el clasismo local.

Los pioneros se encontraron con dificultades idiomáticas y etiquetados con el genérico apelativo de “turcos”. Sus nombres resultaban extraños a los autóctonos y ello hizo que muchos decidieran modificar sus identidades para facilitar la confianza de sus entornos (Missaoui 2015, p. 49).

En definitiva, los árabes estuvieron más expuestos a la desconsideración al haber sido estigmatizados como un grupo étnico inferior que en sus inicios, vividos en pobreza y dedicación total al trabajo, suscitaban actitudes de rechazo incluso en sociedades en las que constituían grupos importantes como en el Chile de principios de siglo XX (Rebolledo 1991; Agar 2009). Incluso su intensa actividad comercial fue vista por algunos como encubridora incluso de lo que calificaban como trata de blancas por parte de los “turcos” (Palacios 1904).

En estas circunstancias adversas, los inmigrantes construían un discurso hacia y para sí mismos, para dar sentido y orientar a la comunidad (Candina y Mazurca 2021, p. 54) Su adaptación vino acompañada, en la mayoría de los casos, de un reconocimiento a su perseverancia y esfuerzo y consiguieron insertarse socialmente, cambiar la imagen que se había forjado de los “turcos” y preservar muchos de los rasgos de su cultura de origen.

Muchos instalaban sus pequeños comercios en los que vivían para permitir un pequeño ahorro. Así iban trayéndose, cuando su economía lo iba permitiendo, a familiares produciéndose lo que se conocía como emigración en cadena (Sumamé, 2003).

En sus primeros años eran comerciantes ambulantes que poco a poco empezaron a fundar sus propios negocios estables. Un momento clave fue la crisis económica de principios de la década de los años 30 del siglo XX. Para amortiguarla los gobiernos latinoamericanos protegieron la industria nacional para limitar las compras exteriores. Ello benefició a los fabricantes árabes y así, por ejemplo, en Brasil, el 75 por ciento de los artículos de seda en esa época salían de sus centros de producción (Pérez 2010, p. 8)

Esta exitosa inserción económica corría paralela al contacto con su tierra originaria y muchos de ellos fueron activos en el apoyo a los nacionalismos árabes de la época y crearon clubes culturales en donde se fomentaba la cohesión de la comunidad (Restrepo 2004). En Brasil se llegaron a contabilizar en ese periodo 120 asociaciones fundadas por árabes; algunas de las cuales perviven hasta hoy (Missaoui 2015, p. 50).

Justamente estas entidades tuvieron muchos casos una motivación benéfica; aquellos que habían resultado más afortunados en el proceso migratorio observaban los desequilibrios que eran evidentes en los recién llegados, que solían experimentar muchas dificultades. En ese sentido, las asociaciones caritativas jugaron un rol relevante en la construcción de la identidad de la diáspora mediterránea árabe. Estas instituciones eran aperturistas y aunque celebraban veladas orientales y editaban publicaciones en lengua árabe admitían a otros sectores étnicos de las sociedades receptoras, en especial a las personas con las que sostenían relaciones comerciales y amistosas (Menéndez 2009, p. 51). Sus miembros autofinanciaban estas organizaciones que cubrieron la ausencia de los estados en material de asistencia social (Noufourri 2009, p. 140).

3. FILIACIÓN Y PERVIVENCIA: LA ARABIDAD EN ULTRAMAR

Algunos autores matizan la pervivencia de la identidad cultural de las comunidades de origen árabe en Latinoamérica. La memoria se convierte en el referente de los pueblos desmembrados, tal y como la entendía desde el compromiso el intelectual palestino Edward Said (Gutiérrez de Terán 2015, p. 173). En el caso que nos ocupa, el proceso adaptativo logró que muchos emigrantes y sus descendientes logran insertarse en las

élites económicas y políticas, pero renunciando a ciertos aspectos de la propia identidad cultural para aceptar hibridaciones hacia las culturas del país de destino en un entorno en el que no hay un modelo de integración multicultural (Kayayan 2016). En algunas zonas, los que profesaban el islam tuvieron que ocultar su fe religiosa y la pérdida de la lengua árabe fue generalizada. Sí pervivió con mayor fuerza la tendencia a celebrar matrimonios dentro de la propia comunidad, en una proporción que a principios de siglo llegó a ser significativa (Salloum 2000).

El devenir del tiempo ha permitido una observación del comportamiento mayoritario de las sucesivas generaciones de descendientes de los árabes en Latinoamérica. Los recién llegados transmiten la lengua árabe a la primera generación nacida en la tierra de acogida; pero en es en la segunda en donde se entra en un proceso de integración que comporta la pérdida de rasgos de la cultura familiar para acceder al mismo status de la población local. Sin embargo, es a partir de la tercera generación y las siguientes donde se busca una reentización en la que desde luego hay una plena integración, pero también una sensibilidad ética y estética propia de la cultura árabe (Agar 2009, p. 58)

No obstante, el esfuerzo adaptativo tuvo un coste duro como fue la pérdida de la transmisión del rasgo identitario más marcado, que es la lengua. La existencia de burlas y rechazo por el castellano que hablaban los recién llegados les llevó a relegar el uso del árabe al ámbito privado (Zahded 2012). A pesar de la disolución paulatina del uso de la lengua en las siguientes generaciones, el reconocerse como árabes y el haber compartido ese idioma primaba como elemento de cohesión entre las comunidades (Moore y Mathewson 2013).

La intención era que las segundas generaciones no tuviesen que padecer las discriminaciones de sus padres y que pudiesen integrarse de manera más fácil y rápida socialmente. Los sentimientos contradictorios de esta postura llevaron en muchos casos a la preservación del sentimiento comunitario para proteger los vínculos con sus iguales (Del Amo 2006, p.6). Existía una reivindicación identitaria de pertenencia a una civilización árabe culta para defenderse de la *turcofobia* y de los discursos de corte orientalista (Candina y Marzuca 2021, p. 40).

4. LA IDENTIDAD COMO CONSTRUCCIÓN Y POSTULADO DE LA ALTERIDAD

Identidad es una palabra proveniente del latín *identitas* y en asociación con *ídem*, que remite a la idea de “lo mismo” (RAE 2022). Comprende un sentido de pertenencia a un colectivo con el que se comparten características culturales, creencias y valores, pero no es un concepto fijo, sino que adquiere constantemente influencias exteriores al grupo (Molano 2007, p. 69). Supone una categoría que construye un lugar de pertenencia y que nos permite distinguirnos frente a los otros. La identidad siempre postula a su vez una alteridad; una mismidad requiere esa otredad (Navarrete-Cazales 2015; Said 1997). El marco desde el que pensamos las estructuras y construimos nuestras vidas constituyen la categoría de habitus, entendida como conjuntos de esquemas engendrados por la historia, de percepción y pensamientos que heredamos, aunque no forzosamente nos determina (Bourdieu 1980, p. 88). En esa perspectiva, los sentidos son transmitidos desde una fuerza de origen del pasado en una relación que incluye la creencia en la legitimidad del poder, en donde el sujeto afirma con su acatamiento. Pero en ese pasado se puede escribir otra cosa y

así la herencia puede suponer una habilitación para la transformación; no es una condena a la repetición, sino una construcción de lazos e identidades (Seré y López 2021).

Algunos autores remarcan la distinción entre identidad del sujeto e identidad cultural considerando que la primera es inherente a las personas a lo largo de su existencia mientras que la segunda ni nace ni muere, porque las culturas están disponibles para que los sujetos, con su identidad personal, puedan desarrollarse a través de recursos culturales. La identidad cultural tendría una definición a través de estereotipos y clichés y una función ideológica generadora de adhesiones (Julien 2017).

En esta reflexión sobre la configuración de lo que constituye la identidad es significativo el caso de una de las mayores comunidades de emigrados árabes a Latinoamérica; el de los palestinos. En este colectivo, aunque no se puede dejar de lado la religión, su incidencia es relativa. Durante el tiempo histórico de la creación del estado de Israel ante las ideologías nacionalistas árabes de corte secularista, se considera el contexto del resurgimiento islámico acaecido a finales de la década de los sesenta del siglo pasado (Kirjner 2018). Pero en los movimientos palestinos lo que dominaba en aquel entonces era el discurso nacionalista ensalzando la unidad árabe como paso necesario para la liberación y el retorno al hogar nacional (Budeiri 1997).

La religión no fue, por tanto, el elemento central de los grupos, ni en el caso de los cristianos ni en el de los musulmanes. Éstos últimos, por ejemplo, eran minoritarios en países como Chile, nación que alberga una de las mayores comunidades de descendientes de árabes en Latinoamérica (Espí 2020).

Un detalle importante en el estudio de las migraciones árabes a Latinoamérica es que la mayor parte de los contingentes eran de religión católica o griega ortodoxa y habían estudiado en colegios fundados por protestantes o católicos; una circunstancia que contribuyó a una más rápida integración cultural (Pacheco 2006, p. 279). Este proceso no estuvo exento, no obstante, de presiones discriminatorias porque el patrón existente era el cristiano occidental y no el oriental, especialmente en los primeros años (Agar y Saffie 2005, p. 12)

Justamente aquellas dificultades espolearon la necesidad de integración, pero también la de fomentar la cohesión de grupo y la conservación de la memoria comunitaria. Y así, crearon instituciones y sobre todo periódicos que se convirtieron en plataformas de visibilización y conexión entre las comunidades de migrantes árabes (Espín 2020, p. 124)

5. MEDIOS EN LA GENERACIÓN DE SIGNOS DE DUALIDAD IDENTITARIA

La creación de medios impresos por parte de las comunidades árabes supuso la disposición de espacios en los que podían construir reputación; de esa forma, en esos periódicos de primeras décadas del siglo XX fue frecuente la defensa de la honradez de los inmigrantes frente a las acusaciones y falsedades que les dirigían (Candina y Marzuca 2021, p. 37).

Algunos estudios destacan que los árabes fueron el colectivo de ultramar que mayor número de publicaciones impresas sacó adelante (un total de cincuenta en un periodo de sesenta años), a pesar de que, por ejemplo, en el caso argentino, se señala en el censo de 1914 que casi el setenta por ciento de estos emigrantes eran analfabetos; algo que resulta contradictorio porque es evidente que estos medios proliferaron porque existía un mercado (Noufour 2009).

Es destacable la obra de Del Amo que mide la efervescencia editora árabe en el periodo entre 1894 y 1959 al cuantificar el número de periódicos que vieron la luz, primero en árabe, más tarde bilingües y finalmente en castellano:

País	Brasil	Argentina	México	Chile	Cuba	Venezuela	Uruguay
Número periódicos editados	140	78	28	16	6	3	2

Fuente. Elaboración propia con datos de Del Amo (2006)

Entre los periódicos pioneros figura el periódico Al Fayha, editado en Brasil en 1895 (Orlandi 2022). Posteriormente, en Chile, editado en árabe, el sacerdote Pablo Khoury crea en 1912 Al Murchid; le siguió Al Munir (1915-1918) y Al Chabiba (1917-1920) en ediciones bilingües, condición que también tuvo La Reforma (1930-1940). Este último medio era propiedad de Jorge Sabah quien asimismo propulsó Mundo Árabe, que tuvo una primera fase (1935-1938) para luego ser refundado en 1947 para pervivir durante 67 años (Candina y Marzuca 2021, p. 39) Hoy en día algunas instituciones han hecho un trabajo encomiable de recuperación de estos materiales tan valiosos a través de la digitalización de ejemplares. Es el caso de la Fundación Belén 2000 de Chile, que en su página web ha puesto a disposición pública la reproducción de ejemplares de La Reforma y de Mundo Árabe.

La prensa que promovió la comunidad árabe tuvo un papel relevante en la preservación de la memoria y en la construcción colectiva de la identidad. Participaron así en el movimiento transnacional de la *nabda*, el movimiento de renacimiento cultural árabe y, así, reaccionaron frente al discurso orientalista hegemónico de la época que les vinculaba con el universo de la barbarie. Los árabes y sus descendientes no solo no renegaban de sus raíces, sino que la reafirmaban. Algunos estudios constatan el uso de la expresión *raza árabe* en muchos de los artículos de los medios escritos que editaban en un desafío al campo ideológico dominante utilizando la expresión cultural para generar discursos positivos que contrarrestaran las miradas de exclusión que se generaban. En un ambiente donde se exaltaba la aportación europea, se loaba la contribución de la civilización de Al Andalus creando un nexo con España y su aportación a Latinoamérica, tierra de acogida (Candina y Marzuca 2021, p. 42).

Con el advenimiento de las sucesivas y plurales oleadas migratorias se iría desarrollando un cambio generacional que ayudaría a que en el pensamiento latinoamericano germinase el cuestionamiento por el paradigma jerárquico europeo y tomase impulso el aprecio por la búsqueda de lo propio; algo que favoreció la vinculación identitaria de los descendientes de los árabes (Devés 2007, p. 42). Todo ello sin obviar que, la naturaleza familiar de la emigración de este grupo a Latinoamérica, en la que era frecuente que un pariente mayor fuese trayendo a hermanos, primos, etc. favorecía una estructura patriarcal de relación en la que se fomentaba la pervivencia identitaria y la presencia de tradiciones (Sumamé 2013).

De ahí que, en el discurso público, asuman de manera inequívoca su pertenencia al país de donde han nacido, pero reivindicando su origen, constituyendo así un ejemplo de dualidad identitaria. Las comunidades de origen árabe en Latinoamérica, a pesar de las

dificultades que experimentaron los pioneros, constituyen hoy, en un ambiente mundial de crecimiento de xenofobia, un modelo de integración (Bukele 2014).

6. ORIENTALISMO EN LATINOAMÉRICA

Esa integración mayoritariamente eficaz no puede separarse de un contexto en el que Oriente es observado bajo el prisma orientalista que diseñaba una mirada eurocéntrica e interesada sobre esta región al este del mapa mundial. Este discurso supone en sí mismo una intervención llena de distorsión, estereotipos y ficciones que se desarrolla en paralelo a una empresa colonial.

Orientalismo, la obra fundamental de Edward Said, supuso una revolución que justamente cuestiona la postmodernidad por su falta de fe en el ser humano. La obra nace en el contexto de una grave crisis económica mundial.

En la perspectiva del escritor palestino, Oriente es deshumanizado de tal forma que su representación tergiversa su imagen dejando en ausencia la realidad. Oriente y Occidente no son cuestiones geográficas, sino actitudes mentales.

El nexo entre conocimiento y poder que crea al “oriental” y que en cierto sentido lo elimina como ser humano no es una cuestión exclusivamente académica, es una cuestión intelectual de una importancia evidente (Said, 1997, p. 53).

La teoría foucaultiana propone que no hay espacios libres de poder. Sin embargo, superando lo que sería una deducción simplista, existe una posibilidad de movimiento y cambio, puesto que las relaciones de poder no son exactamente lo mismo que las de dominación. Las primeras influyen o modifican, pero no determinan. Si hay poder, hay resistencia. En cambio, en las de dominación, la violencia expresa anula la posibilidad de resistir. Uno de los problemas base del poder residen en su propia condición nebulosa.

Asimismo, sería preciso saber hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué relevos y hasta qué instancias, a menudo ínfimas, de jerarquía, control, vigilancia, prohibiciones, coacciones. En todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es su titular y, sin embargo, se ejerce en determinada dirección, con unos a un lado y los otros en el otro; no sabemos quién lo tiene exactamente, pero sabemos quién no lo tiene (Foucault 2000, p.15).

Los intelectuales latinoamericanos profesaban un orientalismo que situaba a los recién llegados en representaciones que etiquetaban a los árabes como indolentes e irracionales. A ello, las élites de estos colectivos respondieron reinventando ese orientalismo adoptando las referencias aceptables a ojos de los locales permitiéndoles negociar su diferencia. Con una apariencia como la de los europeos abandonaron el uso de su lengua y también las variantes orientales del cristianismo percibidas por los católicos latinoamericanos como cercanas al islam (Oualalou 2017).

Hoy en día, las generaciones de los descendientes de aquellos inmigrantes sienten orgullo de su origen y muchos se comprometen incluso políticamente con la reivindicación de causas políticas como la palestina. Se observa un renacer de los símbolos de pertenencia a Oriente y así se constata un creciente interés por las manifestaciones culturales como la música o las tradiciones de sus ancestros (Zahded 2012).

7. LA REPRESENTACIÓN DEL ÁRABE EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA: UNA MIRADA SEMIÓTICA

La ruta migratoria de los árabes conectó el Mediterráneo con Latinoamérica construyendo ese nexo de lo oriental con ultramar Macías (2009). Chauán explica textualmente que el hombre que llega a Chile reactualiza con su vida esta cercanía espiritual arábigohispana (1983, p. 42). Esa conexión contribuyó a la fusión con la población de recepción y al progreso de los migrantes. En el contexto latinoamericano, Colombia representa uno de los ejemplos, más exitosos de inserción en la estructura política de un país. Gabriel Turbay fue presidente del senado y Julio César Turbay lo fue de la República en 1978. Más recientemente, en 1990, el 11 por ciento de congresistas colombianos tenían ascendencia árabe; el 32 por ciento de los elegidos en la costa norte tenían nombre oriental y el 41 por ciento de los senadores liberales eran asimismo de este origen (Vargas 2009, p. 182).

La consideración de las circunstancias contextuales de los árabes y sus descendientes en Latinoamérica lleva a valorar las manifestaciones literarias, artísticas o mediáticas e incluso las producidas en el ámbito digital más recientemente, como espacios semióticos donde las identidades y sentidos de pertenencia se configuran y regeneran de forma continua. Estos espacios expresivos son relevantes en la formación de la memoria, tanto en la preservación de valores o posiciones como en la generación de nuevos significados. La literatura y los medios son espacios donde se exponen modelos y codifican formas de actuar, vivir y reaccionar y así, el sistema mediático se conforma como un territorio generador de sentido con articulación de orden y atribuciones de jerarquía social. En ese sentido, la semiótica de la cultura no consiste solamente en el hecho de que la cultura funciona como un sistema de signos. Es necesario subrayar que ya la relación con el signo y la signicidad representa una de las características fundamentales de la cultura (Lotman 2013) Una de las preocupaciones de la semiótica de la cultura es el problema de la generación del sentido, que no tiene lugar en un sistema estático. Los sistemas semióticos conectan a los sistemas simbólicos con sistemas sociales reales; dicho de otra forma, los usuarios de un sistema semiótico, a su vez usuarios de numerosos y variados sistemas sociales, traen consigo sus sistemas simbólicos a aquellos sistemas sociales a los que pertenecen. (Pickel 2008, p. 28). El emigrante tiene en su cultura de origen sentido de pertenencia e identidad, pero al establecerse en otro sitio ha de adaptarse y recuperar sentido y significación (Macías 2013, p. 331). Así, la migración es un proceso de traducción intercultural ya que es la cultura la que produce e interpreta cada acto como signico (Torop 2002). En ese proceso de adaptación se produjeron desencuentros en la preservación de los nombres originales de los emigrantes, que eran considerados como complicados y no legibles para los funcionarios de los registros civiles. Ello les llevó a modificar el sello identitario fundamental, que es el nombre en muchos casos. Así, el escritor Benedicto Chuaqui cuenta en *Memorias de un emigrante* que le impusieron esta denominación porque la suya, Jamil Chuha, no la entendían (Macías 2009, p. 14).

García Márquez y sus tucos en *Cien Años de Soledad* representan el momento literario más conocido en el que se recrea a los árabes en Latinoamérica; pero también Borges y Amado lo hicieron y más reciente Santiago Gamboa, sólo por poner algunos ejemplos. Existen muchos ejemplos de referencias a la presencia árabe, pero se refleja de manera más velada la condición islámica. De hecho, Borges mostraba una acusada curiosidad

intelectual por el mundo árabe y para algunos estudiosos es el escritor latinoamericano que con más profundidad muestra en sus obras la imagen del islam (Macías 2009, p. 51).

Sin embargo, el conocimiento y convivencia con los árabes en las sociedades latinoamericanas no impide que en la creación se registren clichés y así, algunas obras reflejan personajes con características que han funcionado durante años como estereotipos para describirlos, como son su debilidad ante las malas personas o su obediencia ante las leyes dictatoriales (Omar Toson 2014, p. 218).

Por una parte, los nativos latinoamericanos incluyeron al árabe entre sus personajes y por otro, los nuevos llegados y sobre todo sus descendientes, en su expresión literaria expresaban su doble identidad en sus obras en lo que se puede interpretar como una recuperación histórica de los diferentes aspectos de toda la civilización árabe (Missauoi 2015, p.53).

La apelación a lo hispanoárabe fue frecuente en la producción escrita de la prensa árabe, rescata la raíz que une el Al Andalus histórico con su Oriente Medio de procedencia en un intento de preservar su cultura y fomentar una vía de vínculo con el territorio de acogida, en el que el componente hispano es relevante (Candina y Marzuca 2000, p. 45). Las generaciones de descendientes de los inmigrantes árabes también han producido una interesante muestra de obra lírica y narrativa que se conoce como neomahyari. Estos intelectuales pretenden recrear el espíritu del que se considera primer gran movimiento de renovación de la poesía árabe moderna, el llamado Asab al Mayar, literalmente literatura de la emigración cuyo principal exponente fue Yibrán Jalil Yibrán. Son creaciones que reflejan desarraigo, añoranza, marginación, adaptación, inserción e integración no exenta de nostalgia (Samamé 2012).

CONCLUSIONES

En la línea de la perspectiva defendida por Lotman, las circunstancias contextuales de los grupos de emigrantes árabes mediterráneos en Latinoamérica, les llevaron a construir un universo simbólico cultural en el que, si bien renunciaron a elementos tan importantes como la lengua, preservaron otros que no impidieron su fusión con los locales y que les seguía vinculando con su origen generación tras generación.

El sistema mediático y las manifestaciones literarias se convirtieron en espacios generadores de sentido identitario y en elementos que contribuyeron a una negociación de su integración. En ese espacio desaparecieron progresivamente aquellos rasgos que les distinguían, como era el caso del idioma árabe y se pudieron visibilizar los logros materiales y sociales que iban logrando en la sociedad de acogida. Esto les permitió disfrutar de aceptación y preservar características identitarias.

El proceso de construcción del arraigo en las sociedades latinoamericanas no fue fácil en sus inicios. La identidad del emigrante es una construcción de signos que se nutre de su memoria histórica personal y su inserción en este caso se produce en una atmósfera de prácticas culturales y políticas determinadas por la hegemonía de una visión orientalista del clasismo local.

En este contexto adverso, los árabes abrieron brecha en ese campo ideológico negativo: construyeron un marco para dar sentido a su comunidad con un discurso interior para generar cohesión de grupo y otro exterior que, frente a los prejuicios, vinculaba la

cultura árabe a la idea de la civilización de Al Andalus, recordando a los latinoamericanos de origen español, la extraordinaria incidencia de este periodo en la cultura de España. En ese sentido, los colectivos de emigrantes árabes construyeron un campo de significación semántica que conecta con una reivindicación de un espacio común que es la mediterraneidad de origen. En ese sentido, la creación de periódicos y otros productos impresos contribuyeron a construir un marco discursivo muy peculiar en la lectura signíca de lo árabe en Latinoamérica.

Por otra parte, este doble movimiento de integración en las sociedades de acogida y de reivindicación de lo propio coincide con la Nahda, el renacimiento cultural árabe. Los hijos de la emigración preservaron un diálogo intelectual en el que los medios escritos fueron fundamentales. En los periódicos fundados por las comunidades árabes se creó una visión y cohesión de grupo que generó significados, prácticas y valores contrarrestando los prejuicios y las reticencias hacia los llamados “turcos”. De hecho, en las ediciones de estas publicaciones que se han conservado con la digitalización gracias a la labor de algunas instituciones, se aprecia que los periódicos cumplían una función esencial en la valorización de los logros de los emigrantes árabes, tanto en el aspecto económico como en el cultural y también en el reto de educar a los descendientes en el valor de la cultura de la que provenían.

La construcción discursiva de una identidad diferenciada es un elemento importante en las comunidades de árabes mediterráneas que emigraron masivamente a Latinoamérica, en especial después de la Primera Guerra Mundial. La propia representación identitaria colectiva correría en paralelo y se vería influida por la evolución del nacionalismo palestino, marcado por el mandato británico en Palestina en 1923, la creación del Estado de Israel en 1948 y la posterior ocupación total de la Palestina histórica a partir de 1967.

El caso en concreto del colectivo chileno es relevante en cuanto que es la comunidad palestina fuera de Oriente Medio más numerosa, más organizada y con influencia suficiente para tener presencia propia en los diferentes ámbitos de la sociedad chilena, desde el deporte, el mundo empresarial, hasta la representación política. La participación de políticos de origen palestino en la política nacional ha influido en la política exterior de Chile respecto a la cuestión palestina, que en las últimas décadas se manifiesta en un acercamiento a la Organización para la Liberación de Palestina y a la Autoridad Nacional Palestina.

Aunque en el presente la inmensa mayoría se identifica primeramente como chilenos-árabes, lejos de diluirse, hasta cierto punto la identidad palestina se refuerza desde dentro. Tanto la organización y activismo social de la comunidad, como el interés de las generaciones más jóvenes por redescubrir sus propias raíces pese a la pérdida del idioma árabe y otros elementos identitarios-, y, sobre todo, el activismo político hacia Palestina, hacen prever la permanencia de los lazos que unen a los miembros de esta comunidad, así como su interés por el devenir histórico del país de sus ancestros.

En todo caso, las comunidades árabes enfrentaron un proceso complejo, largo y marcado por prácticas culturales condicionadas por una visión orientalista en las sociedades latinoamericanas, en las que no estaba ausente el racismo y el clasismo local. En esa atmósfera, los emigrantes elaboraron un discurso que rebasaba en muchas ocasiones la realidad del país en el que se ubicaban, pues mantuvieron reflexiones conectadas con los momentos del renacimiento árabe y los hechos más trascendentes ocurridos en Europa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAR, L. Y SAFFIE, N. (2005). Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces. *Miscelánea De Estudios Árabes Y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 54, 3-27. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14364>
- AGAR, L. (2006). Árabes y judíos en Chile: Apuntes sobre la inmigración y la integración social. En Klich, I. (Comp.) *Árabes y judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*, 151-177. Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- (2009). El aporte de los árabes al desarrollo y la cultura en Chile. *Contribuciones/árabes/a/las identidades/iberoamericanas*, 45-65. Casa Árabe-IEAM.
- ALONSO, A. (1993). *Las aventuras del paisano Yusuf*. Instituto Mora.
- BARTET, L. (2023). Tensiones en los orígenes del Perú colonial. Españolas y moriscas en el siglo XVI. En *Mujer e independencias*. Centro virtual Cervantes. https://cvc.cervantes.es/literatura/mujer_independencias/bartet01.htm#np5
- BOURDIEU, P. (1980). Estructuras, habitus, prácticas. El sentido práctico, 85-105. Siglo XXI Editores. <https://sociologiaycultura.files.wordpress.com/2014/02/bourdieu-el-sentido-practico.pdf>
- BUKELE, A. (2014). Los inmigrantes de origen árabe en América Latina. *Revista Atalayar*. <https://atalayar.com/content/los-inmigrantes-de-origen-%C3%A1rabe-en-am%C3%A9rica-latina>
- BUDEIRI, M. (1997). The Palestinians: Tensions between Nationalist and Religious Identities. Gershoni, I. y Jankowski, J. (eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, 191-206. Columbia University Press.
- CÁCERES, J. (1995). La mujer morisca o esclava blanca en el Perú. *Sbarq al-Andalus*, 12, 565-574
- CANDINA, A. Y MAZURCA, R. (2021). Migración árabe e integración en el Cono Sur en la primera mitad del siglo XX: el caso de Chile. *Miscelánea De Estudios Árabes Y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 70, 33–60. <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v70i0.15250>
- CHAHUÁN, E. (1983). Presencia Árabe en Chile. *Revista Chilena de Humanidades*, 4, 20-45. Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile. <https://revistachilenahumanidades.uchile.cl/index.php/RCDH/article/view/38073>
- DEL AMO, M. (2006). La literatura de los periódicos árabes de Chile. *Miscelánea De Estudios Árabes Y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 55, 3-35. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14346>
- DEVÉS-VALDÉS, E. (2007). *Redes intelectuales en América Latina*. Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/9698/Redes_intelectuales.pdf
- ESPÍN, J. (2020). Origen y evolución de la comunidad palestina en Chile. *Revista Relaciones Internacionales*, 93, 113-132. <https://doi.org/10.15359/ri.93-1.5>
- FLORES, A. (1986). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Editorial Casa de las Américas.
- FOUCAULT, M. (2000). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial.
- GUTIÉRREZ DE TERÁN, I. (2015). La Palestina que nunca cesa: Edward Said y la noción del compromiso desde la memoria. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección árabe-Islam* 64, 169-183. <http://hdl.handle.net/10486/671223>
- HANDAL, B. (2004). La cultura Hispano Árabe en Latinoamérica. *Polis Revista Latinoamericana*, 9. <https://journals.openedition.org/polis/7364?lang=pt>
- JULIEN, F. (2017). *La identidad cultural no existe*. Taurus.
- KAYAYAN, V. (2016) Breve panorama de la inmigración árabe en Latinoamérica. *Revista Distintas Latitudes*, mayo <https://distintaslatitudes.net/archivo/breve-panorama-la-inmigracion-arabe-en-latinoamerica>
- KIRINER, J. (2018). *Conflicto y construcción de identidades nacionales en Israel y Palestina (1948-1967)*. Tesis de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1626/te.1626.pdf>

- LOCKHART, J. (2016). *El mundo hispanoperuano*. Fondo de Cultura Económica.
- LOTMAN, Y. (1970). *Estructura del texto artístico*. Akal, 2011.
- (1979). *Semiótica de la cultura*. Cátedra
- LOTMAN, Y. Y USPENSRIJ, B. (1979). Sobre el mecanismo semiótico de la Cultura. En Lozano, J. (ed.) *Semiótica de la Cultura*, 67-92. Madrid: Cátedra.
- LOTMAN, Y. (1992). *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*. Cátedra
- (1996). *La semiosfera*. Cátedra.
- (2013). El símbolo en el sistema de la cultura. *La trama invisible*. <http://latramainvisible.blogspot.com/2013/04/el-simbolo-en-el-sistema-de-la-cultura.html>
- MACÍAS, S. (2009) *Influencia árabe en las letras iberoamericanas*. Universidad Internacional de Andalucía y Fundación Caja Rural del Sur. https://dspace.unia.es/bitstream/handle/10334/3468/2009_influencia_arabe_letras.pdf
- MACÍAS, R.M. (2013) El problema semiótico del fenómeno de la migración: una mirada desde Lotman y la filosofía de la cultura. *Semiótica, problemas y recorridos*. Universidad Nacional de Jujuy, pp.322-348
- MANRIQUE, N. (2022). *Musulmanes en el Virreinato de Perú*. Fundación de Cultura Islámica (FUNCI). <https://funci.org/fundacion-cultura-islamica/>
- MENÉNDEZ, R. (2009). Del Medio Oriente a la mayor isla del Caribe: los árabes en Cuba Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas. *Revista Páginas Árabes*. <https://paginasarabes.com/2014/03/24/de-medio-oriente-al-caribe-los-arabes-en-cuba/>
- MISSAOUI, F. (2015). La presencia árabe en América Latina y su aportación literaria en Brasil, Cuba y Colombia. https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/publicaciones_centros/PDF/oran_2015/08_zohra.pdf
- MOLANO, O. L. (2007). Identidad cultural, un concepto que evoluciona. *Revista Ópera*, 7, 69-84.
- MOORE, A. Y MATHEWSON, K. (2013). Latin America's Los Turcos: Geographic Aspects of Levantine and Maghreb Diasporas. *Nóesis Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 22(43-2), 290-308. <http://dx.doi.org/10.20983/noesis.2013.2.7>
- MOSQUERA, A. (2009). La semiótica de Lotman como teoría del conocimiento. *Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*, 6 (3), 63-78 http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1690-75152009000300005
- NAVARRETE-CAZALES, Z. (2015). ¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 20(65). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-66662015000200007
- NOUFOURI, H. (2009) Contribuciones argentinoárabes: entre el dato y la imaginación orientalista *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas* <http://www.pensamientocritico.org/casara0511.pdf>
- OMAR TOSON, G. (2014). La presencia árabe e islámica en el Síndrome de Ulises y en el cerco de Bogotá de Santiago Gamboa. *E Humanista*. Universidad de California. https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ivitra/volume6/2_15_toson.pdf
- ORLANDI, A.P. (2022). Proyectos que rescatan la presencia árabe en Brasil. *Pesquisa*, 349. <https://revistapesquisa.fapesp.br/es/proyectos-que-rescatan-la-presencia-arabe-en-brasil/>
- OUALALOU, L. (2017). Ser árabe en América Latina. *Le Monde Diplomatique*, julio. <https://mondiplo.com/ser-arabe-en-america-latina>
- PACHECO, J. A. (2006). La prensa árabe en Chile: sueños y realidades árabes en un mundo nuevo. *Miscelánea De Estudios Árabes Y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 55, 277-322. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14356>
- PALACIOS, N. (1904). *Raza chilena*. Editorial Chilena.
- PÉREZ ÁLVAREZ, M.A. (2013). Un nuevo mundo para los moriscos. *Revista de Estudios Extremeños*, 2013, Tomo LXIX, Número II, pp. 1.055-1.068 https://www.dip-badajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LXIX/2013/T.%20LXIX%20n.%202%202013%20mayo-ag/64214.pdf
- PÉREZ, Y. (2010). El impacto sociocultural de los árabes en las identidades latinoamericanas: algunos apuntes para el debate. En *VI Congreso Iberoamericano de Pensamiento*. Casa Iberoamericana de la Cultura, Holguín, Cuba, 25-27 de octubre de 2010, 127-136. <https://fddocuments.ec/document/el-impacto-sociocultural-de-los-arabes-en-las-identidades-.html?page=1>
- PICKEL, A. (2008). La cultura como sistema semiótico: una redefinición de la idea de cultura desde la perspectiva sistemista. *Cultura y representaciones sociales* 13(25), 9-47. <https://doi.org/10.28965/2018-25-01>
- Real Academia de la Lengua, RAE (2022). <https://dle.rae.es/identidad>
- REBOLLEDO, A. (1991). *La integración de los árabes en la vida nacional: los sirios en Santiago*. Tesis de grado. Santiago. Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica.
- RESTREPO MEJÍA, I. (2004). Migración árabe en Colombia: un encuentro entre dos mundos. *Oasis*, (9), 181-214. <https://revistas.uextornado.edu.co/index.php/oasis/article/view/2352>
- SAID, E. (1997). *Orientalismo*. Madrid: Debate
- SALLOUM, H. (2000). Arabs Making Their Mark in Latin America: Generations of Immigrants in Colombia, Venezuela and Mexico. *Al Jadid*, 6 (30) <https://www.aljadid.com/content/arabs-making-their-mark-latin-america-generations-immigrants-colombia-venezuela-and-mexico>
- SAMAMÉ, M. O. (2012). Poesía de los descendientes de árabes (neomahyari) en América Latina. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 54 <https://revistas.apl.org.pe/index.php/boletinapl/article/view/102>
- SERÉ, F. Y LÓPEZ, Y. (2021). Habitus e identidad: algunas aproximaciones desde el campo de la comunicación/educación. *Actas de Periodismo y Comunicación*, 7, (1). <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/actas/article/view/7056/5962>
- SUMAMÉ, M. (2003). Transculturación, identidad y alteridad en novelas de la inmigración árabe hacia Chile. *Signos: estudios de lengua y literatura*, 36(53), 51-73 <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-09342003005300004>
- TOROP, P. (2002). Translation as translating a culture. *Sign Systems Studies*, 593-604 10.5840/signsystems200230224
- VARGAS, M. P. (2009). Política y legislación inmigratoria en Colombia: el caso de los árabes. En *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas* 156-190. <http://www.pensamientocritico.org/casara0511.pdf>
- ZAHDED, A. (2012). *La comunidad palestina en Santiago de Chile. Un estudio de la cultura, la identidad y la religión de los palestinos chilenos*; Tesis de maestría. Universidad de Bergen, Noruega. <https://bora.uib.no/bora-xmlui/handle/1956/6090>

El Mediterráneo: identidades, hegemonía y diásporas contemporáneas.

The Mediterranean: identities, hegemony and contemporary diasporas

HASSAN EL ARABI

(pág 119- pág 131)

RESUMEN. El Mediterráneo como espacio intercontinental ha sido, a lo largo de la historia humana, un espacio geográfico donde confluyen muchas culturas, generando un mosaico identitario peculiar en todo el mundo. Actualmente, la brecha a nivel político y económico hace que las dos partes del Mediterráneo se encuentren en posiciones dispares, generando una tensión entre el norte y el sur, y convirtiendo el espacio en una olla de presión que podría explotar en cualquier momento. El tema de la seguridad está tomando una posición relevante, en las relaciones norte-sur del Mediterráneo. Las llegadas masivas de inmigrantes, generadas por la pobreza y los conflictos en el Magreb y el Sahel, están causando un rechazo institucional y social en Europa.

Estas diásporas están produciendo una nueva realidad sociocultural y, al mismo tiempo, creando tensiones políticas entre el norte y el sur. En este trabajo, sobre la actualidad, usamos el método analítico y descriptivo, donde incluimos artículos, datos y otros hechos importantes, muy pertinentes para aclarar hechos realizados y otros que estarían presentes para realizarse en el futuro.

Palabras clave: Mediterráneo, mosaico identitario, hegemonía, diáspora.

ABSTRACT. The Mediterranean as an intercontinental space has been, throughout human history, a geographical space where many cultures come together, generating a peculiar identity mosaic throughout the world. Currently, the gap at the political and economic level means that the two parts of the Mediterranean are in different positions, which generates a certain tension between the north and the south, turning space into a pressure hole that can explode at any moment. The issue of security is taking a relevant position in North-South Mediterranean relations. The massive arrivals of immigrants, generated by poverty and conflicts in the Maghreb and the Sahel, are generating institutional and social rejection in Europe. These diasporas are producing a new socio-cultural reality, but they are also creating political tensions between the north and the south. In this work, about the present, we use the analytical and descriptive method, where we include articles, data and other important facts, very relevant to clarify facts that have been carried out and others that would be present to be carried out in the future.

Keywords: Mediterranean, identity mosaic, hegemony, diaspora.

HASSAN ARABI es Profesor titular del Departamento de Estudios Hispánicos, en la Facultad Pluridisciplinar de Nador en la Universidad de Mohamed I (Marruecos), autor de varias publicaciones, libros individuales y colectivos, ensayos, artículos académicos, y publicaciones periodísticas en periódicos de reconocido renombre (El País, El Mundo, La Razón, Público, ABC). Conferenciante en varios países, como EE. UU, Chile, Grecia, Francia, España, Rumanía, Túnez y Marruecos. Miembro del Centro de Investigación CEMIRA, (Universidad Complutense de Madrid). Vicepresidente del Centro de Estudios para la Nueva Civilización (España). Presidente de ONG (ASISI) durante más de 12 años, motivo por el cual fue nombrado miembro del Observatorio Contra el Racismo y la Intolerancia de la CAM, y vocal del Foro del Ayuntamiento de Madrid para las Migraciones. Fue nombrado profesor honorífico del Departamento de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. Miembro de varios grupos de investigación Marruecos, España, Francia y Latinoamérica. Es colaborador de la Revista de análisis político EL SIGLO. E-mail de contacto: h.arabi@ump.ac.ma

FECHA DE RECEPCIÓN: 13/06/2023 **FECHA DE APROBACIÓN:** 23/10/2023

1. INTRODUCCIÓN

El Mediterráneo como espacio intercontinental ha sido, a lo largo de la historia humana, un punto donde se han generado contactos entre pueblos y civilizaciones que tuvieron una influencia notoria sobre el resto de las naciones. En este espacio geográfico, confluyen muchas culturas que se han fusionado con otras, generando un mosaico identitario peculiar en todo el mundo y una abundancia cultural, con carácter mediterráneo y con una proyección planetaria.

El Mediterráneo ha sido y es concebido, también, como límite-frontera que sirve, por una parte, como una semilla de una identidad mediterránea difícil de definir, debido a su carácter que combina lo más lugareño con lo universal, y por otra, como una barrera excluyente, marcada por lógicas (post)coloniales con consecuencias negativas sobre el devenir de la zona.

“El Mediterráneo, el mar de las grandes civilizaciones, de los grandes imperios, nunca ha dejado de ser un espacio de conflictos y de confrontaciones entre pueblos y culturas.” (Arabi, 2023, p.1). En este mismo espacio nacieron las dos culturas que dominan el mundo: la occidental y la oriental. Desde el mismo, se expandieron las religiones monoteístas que dominan el mundo. Asimismo, al ser rodeado por tres continentes (Europa, África y Asia) goza de una situación geográfica privilegiada. El Mediterráneo conecta vía estrechos y canales con el extremo Oriente, a través del Canal de Suez, hacia el Mar Rojo y el Índico; con el continente americano a través del Estrecho de Gibraltar, hacia el Atlántico; y con Rusia y los países de Asia menor y el este de Europa, a través del Bósforo y el Dardanelos, hacia el Mar Negro. Esta conexión del Mediterráneo con el resto del planeta le ha convertido en el punto de mira geoestratégico de las potencias regionales e internacionales para asegurarse las rutas del comercio.

Las luchas sobre la hegemonía de los imperios se libraban en el Mediterráneo porque todo el resto se consideraba como periferia. No es casual que la mayoría de los imperios, que han marcado la civilización humana, tuvieran su presencia en el mar Mediterráneo: Los fenicios, los egipcios, los griegos, los cartagineses, los romanos, todos lucharon para mantenerse en este espacio y marcar el punto de partida para la expansión de sus imperios en el resto del globo.

Los avances de la humanidad y la dispersión del poder en manos de imperios, fuera del área mediterránea, no fueron suficientes para restar importancia a esta área geográfica, en la escena política y económica internacional. Las grandes luchas siguen siendo mediterráneas, y las grandes oportunidades siguen flotando en un mar que, aunque parezca divisorio, es un punto de encuentro y de diálogo entre culturas e identidades, entre occidente y oriente, el sur y el norte.

Quizás, el Mediterráneo es lo que es ahora, en gran parte, por los grandes movimientos humanos, que no cesan nunca tanto a su alrededor, como en el resto de los continentes. La movilidad humana, en todas las direcciones y a lo largo de todos los tiempos, ha generado una mezcla humana compleja y única en el mundo, capaz de transmitir valores universales y modelos culturales transmitidos por sus diásporas al resto de la humanidad.

En la actualidad, la confluencia de migrantes a través del Mediterráneo está generando un gran debate entre intelectuales, académicos, políticos y agentes de la sociedad civil. Desde la aceptación o el rechazo, la diáspora sigue alimentando el Mediterráneo con sus aportaciones, regenerando sus ingredientes culturales y fortaleciendo su hegemonía frente a las demás regiones.

2. LAS IDENTIDADES EN EL MEDITERRÁNEO

No creo que exista en el mundo una zona, tan rica y tan mezclada, como es la zona del Mediterráneo. Las grandes culturas que han dominado la zona no sólo han podido ejercer su hegemonía política y económica, sino que han estado presentes a nivel cultural y han plantado nuevas formas de ver las cosas, ofreciendo, de esta manera, un mosaico cultural sin precedentes.

La armonía de tradiciones culturales diferentes y la búsqueda de un fundamento antropológico común, que respete las identidades y sus componentes, puede contribuir a una mejor comprensión de los retos de la actualidad. Un conocimiento sobre las distintas realidades del Mediterráneo, a través de una evolución histórica, donde la presencia de cada cultura representa, poderosamente, una pieza clave en el puzzle configurativo de las identidades de las diversas sociedades mediterráneas y nos ayuda a entender los valores compartidos entre los pueblos del Mediterráneo.

Las identidades y culturas mediterráneas se han forjado a partir de un conjunto de dialécticas complejas (configuraciones estatales, relaciones internacionales, dinámicas sociales, culturales y étnicas), de interés específico en la configuración de las sociedades y de sus relaciones con el espacio, donde cohabitan muchas culturas diferentes. Esta

Fusión cultural y sincretismo se entremezclan en íntimo maridaje en múltiples maneras de orar y hasta de pecar en los pueblos del Mediterráneo. Préstamos culturales del Norte al Sur, del Este al Oeste o viceversa; fenómenos actuales originarios de un remoto pasado a través de intrincados itinerarios históricos. (Maestre Alfonso, 2006, 147).

Dichas identidades compactas en el Mediterráneo quedan reflejadas en muchos aspectos de la vida pública y privada de las personas, en el patrimonio material (gastronomía, urbanismo, etc.) e inmaterial (crecos, usos, costumbres, tradiciones, literatura oral, el apego a la familia). Los ingredientes de la gastronomía mediterránea y las técnicas de sus preparativos no se distancian mucho de una zona a otra y

... a pesar de la enorme diversidad de particularidades regionales, esta región tiene también muchas características comunes, determinadas por el clima mediterráneo, la agricultura y los lazos históricos y comerciales. Además, a lo largo de la historia, numerosos alimentos se han aclimatado y naturalizado en el Mediterráneo, por lo que esta cocina tiene una gran capacidad de mestizaje. (ICM, 1999, p.165)

Lo mismo ocurre con las ciudades del Mediterráneo, donde las casas presentan una uniformidad que permite a la familia convivir en un espacio bastante amplio como pueda ser el patio. Este espacio común se encuentra en la arquitectura mediterránea en todas sus áreas y culturas; permite mirarse las caras a lo largo de todo el día y compartir las penas y las festividades de toda la comunidad. Otro elemento significativo, podría ser la plaza de las ciudades donde conviven instituciones civiles y religiosas como el ayuntamiento, la escuela, la iglesia o la mezquita. La plaza es, además, un lugar de encuentro de las personas de diferentes pertenencias y crecos. Allí confluyen ideas, mercancías y actividades lúdicas o literarias como el cuentacuentos, el teatro, o actividades para niños.

Nadie puede discutir este valor de las ciudades mediterráneas y su significado profundo en la cultura occidental y su pertinencia en la constitución de las mentalidades de nuestro tiempo, al sintetizar sistemas ideológicos como el musulmán y el cristiano, que hoy se pretenden categorizar como irreconciliables y antagónicos, tanto como se hizo en el S. XX entre capitalismo y comunismo. (Ordóñez y Manzano, 2013, p.7).

El islam y el cristianismo, como dos grandes religiones que dominan el norte y el sur del Mediterráneo, representan la unicidad, la presencia de un ser todopoderoso que es capaz de dirigir el universo y controlar a sus criaturas. En este mar, las ideas filosóficas de Averroes han encontrado continuidad en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, para luego brotarse en el pensamiento de la ilustración.

Las religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islam, han conformado las culturas y sociedades del Mediterráneo, unas veces contribuyendo al diálogo intercultural, al encuentro Intercivilizatorio y a la convivencia pacífica, y otras atizando las guerras, los choques y enfrentamientos entre civilizaciones, culturas y creencias religiosas. (Tamayo, 2016, s/n)

Las tres religiones representan mundos y culturas diferentes; oriente y occidente con un Dios único el de judíos, cristianos y musulmanes. En la actualidad, las aportaciones de dichos credos pueden contribuir a cambiar la realidad penosa de este mar, llamando a la solidaridad de sus fieles con sus semejantes que se encuentran en condiciones de guerras y de hambrunas en la otra orilla. La solidaridad religiosa será capaz de colaborar en la paz y la prosperidad de los pueblos del Mediterráneo y del resto del mundo.

Del patrimonio inmaterial, cualquier viajero que pasa por los países del área mediterránea se percata que muchas cosas de lo que ve y vive en la calle le son familiares. Los usos y las costumbres de los pueblos son casi idénticos; salvo un cierto localismo, la esencia queda intacta en muchos aspectos (el hablar alto, gesticular con las manos, comer mucho, trasnochar, contar chistes y reunirse con la familia y los amigos, echar la siesta...). Los mediterráneos son apegados a sus familias y al grupo doméstico al que pertenecen, a las comunidades locales. También son defensores de sus particularidades culturales, incluidas las lingüísticas (cualidad que se nota en cualquier país del Mediterráneo donde se hablan multitud de dialectos o idiomas). Su pertenencia a la gran nación debe pasar por su pueblo o su aldea.

La comprensión de los problemas a los que se enfrenta el proceso de construcción político-identitaria de los países del Mediterráneo, como los límites de la soberanía entre los estados, la armonización de entidades con tradiciones culturales e históricas distintas pasa, necesariamente, por la necesidad de buscar unos elementos comunes que respeten las identidades de sus componentes, y éstos se pueden encontrar, como hemos mencionado anteriormente, aunque con suma brevedad, en este patrimonio común que caracteriza los pueblos y las naciones del Mediterráneo.

A efectos de indagar sobre las identidades culturales en el Mediterráneo, esta perspectiva no es muy fructífera. No parece, en efecto, que las "civilizaciones" puedan

verse, empíricamente, como entidades capaces de “chocar”. Las “civilizaciones” son el resultado de clasificar, desde fuera, a grupos humanos basados en determinadas características que comparten (por ejemplo, la religión) y no en otras (por ejemplo, comer con la mano, con tenedor o con palillos). (Tortosa, 1999, p. 28).

3. LA BRECHA ENTRE EL NORTE Y EL SUR DEL MEDITERRÁNEO.

Desde la caída del imperio otomano y la repartición del mundo por parte de las naciones europeas, el Mediterráneo se encuentra dividido entre dos caras dispares a nivel de poder y desarrollo económico y social. Por un lado, están los países de la costa norte, antiguos colonizadores, con una situación socioeconómica bastante cómoda, con un cierto bienestar y seguridad; con una tradición cultural greco-romana y una religión cristiana de las cuales emana lo que es conocido como mundo occidental. La mayoría de los países de esta franja, llevan mucho tiempo construyendo sus infraestructuras y elaborando sistemas de gobierno, acordes con la evolución de sus sociedades y sus economías. Por otro lado, se encuentran los países que han padecido la colonización y las reparticiones territoriales. En toda la cuenca sur, se sitúan países del norte de África (Egipto, Libia, Túnez, Argelia y Marruecos), países que limitan, a su vez, con el resto de países africanos azotados por la colonización y la mala gestión. Estos países pertenecen a la cultura oriental, basada en la tradición árabe y la religión musulmana. Hay que tener en cuenta, también, la existencia de otros ingredientes culturales procedentes del elemento africano y del elemento autóctono bereber. Son países frágiles debido a la inestabilidad política y a la falta de solidez institucional. Sus economías, grosso modo, están orientadas a la exportación de las materias primas y, en algunos casos, a la agricultura y los servicios.

Esta brecha a nivel político y económico hace que las dos partes del Mediterráneo se hallen en posiciones dispares, lo que provoca una cierta tensión entre el norte y el sur y una situación caótica en muchas zonas de la franja sur del Mediterráneo. El continente africano no acaba de arrancar, pocos países están generando un cierto crecimiento económico y una estabilidad sociopolítica. Los recursos naturales, cada vez más escasos, y una mala gestión económica, están obligando a muchos africanos abandonar a sus tierras para buscarse la vida en otras partes del mundo. La primavera árabe acabó con la estabilidad política de la franja mediterránea sur. Después de la caída de Gaddafi en Libia y de Ben Ali en Túnez, los dos países siguen al borde del abismo. La guerra civil en Libia sigue preocupando a la comunidad Internacional, y la crisis institucional en Túnez lo pone ante un futuro incierto. El regreso de los militares en Egipto no acaba de mejorar la situación económica y las deficiencias en los derechos humanos siguen aumentando de una manera alarmante. Los militares en Argelia siguen manejando el país. El *Hirak* (movimiento de protestas para cambiar de régimen) fue liquidado durante la crisis derivada por el COVID 19, generando así, una crispación social y política capaz de explotar en cualquier momento. Marruecos representa una cierta excepción, ya que la estabilidad política y las inversiones extranjeras le han convertido en una luz de esperanza, en una zona muy azotada por los conflictos y las luchas internas.

Estamos, pues, ante la estabilidad institucional, la seguridad y la prosperidad de los países del norte, frente a la inestabilidad, la inseguridad y la pobreza del sur. Una ecuación que origina una tensión y unos movimientos humanos sin precedentes. Estamos

hablando de Europa y de África, el rico y el pobre, el colonizador y el colonizado, del bienestar y el malestar, del que se siente cómodo en su casa y del que huye de la suya por distintos motivos. De esta forma, la tensión en el Mediterráneo no se refleja sólo en los conflictos entre estados sino, también, entre comunidades étnico-culturales, tanto aquellas que son naturales de la cuenca mediterránea como las que proceden a través de olas migratorias, especialmente, africanas.

Conscientes del peligro que pueda provocar la brecha de desarrollo entre ambas orillas y, también, de lo que puede aportar una buena estrategia de cooperación entre el norte y el sur, los ministros de Asuntos Exteriores del Mediterráneo se han reunido, en más de una ocasión, para identificar las oportunidades y relanzar y fortalecer la relación entre ambas áreas para reducir la brecha de desarrollo económico y social. «En la actualidad se pueden apreciar dos modelos socio-económicos y culturales distintos y distantes, incluso en su participación en el tiempo histórico y social. Geográficamente quedan bien definidos y delimitados un arco Norte y otro arco Sur». (Maestre, 2006, p. 44).

4. LAS LUCHAS DE HEGEMONÍA EN EL MEDITERRÁNEO

En la antigüedad, surgieron potencias político-económicas que formaban grandes imperios en el Mediterráneo oriental. Casi todos ellos se forjaron en la parte oriental del Mediterráneo y, luego, expandirse, para dominar el resto. Toda una lucha para gobernar un mar lleno de oportunidades y de misterios. Los fenicios, egipcios, cartagineses, romanos, árabes y otomanos gobernaron esta franja y plantaron su hegemonía durante varios siglos. Ya en la era moderna y contemporánea, lo hicieron, entre otros, los españoles y los franceses.

Las cosas no parecen cambiar mucho, desde entonces. Hoy, las luchas en esta zona del *Mare Nostrum* son más intensas que nunca. Los actores no han cambiado mucho. La hegemonía regional está en juego. Egipto, Israel y Turquía están pujando para extender su poder en el Mediterráneo oriental, una zona vital y geoestratégica para las relaciones internacionales. La Unión Europea no está lejos de esta tensión, la presencia de Grecia como país, históricamente hostil a la presencia turca en la zona, involucra a más actores. Las relaciones entre Grecia y Turquía están marcadas por el peso de una historia traumática en la conformación de la nación y por cómo las relaciones de vecindad han estimulado el nacionalismo en ambos países. Tres culturas y tres religiones están presentes en este puzzle del Mediterráneo oriental: los musulmanes de Turquía y Egipto, los judíos de Israel y los ortodoxos griegos, sin olvidar, por supuesto, la presencia cristiano-católica representada por la mayoría de los países de la Unión europea.

Al conflicto arabo-israelí, que está ocasionando una tensión en las relaciones internacionales, debido a la intransigencia de Israel en reconocer a un estado palestino, totalmente independiente, están en juego grandes intereses económicos que se reflejan, esencialmente, en la explotación de los yacimientos de grandes cantidades de gas a lo largo de la franja mediterránea oriental. Actualmente, estamos viviendo una escalada entre estos países para dominar y convertirse en el nuevo amo de la zona ante toda la comunidad internacional. Los arreglos no son fáciles, sin recurrir al diálogo para lograr consensos políticos y bajar las tensiones para el bien de la comunidad regional e internacional. “Las cuestiones energéticas en el Mediterráneo oriental pueden favorecer el crecimiento y una cooperación

pacífica, o bien, desatar un contencioso y provocar nuevos conflictos en la región” (Menéndez, 2020, s/n), declaró el ex primer ministro griego Yorgos Papandréu, ante la escalada ofensiva de la diplomacia de los países de la zona.

Aparentemente, en la zona occidental del Mediterráneo, la situación está más tranquila y sin grandes conflictos latentes, capaces de perturbar la serenidad de la comunidad internacional. Sin embargo, la realidad nos pone ante hechos que reflejan la presencia de tensiones y conflictos de la zona occidental que no debemos descuidar.

Para el investigador y el estudioso de las relaciones internacionales, la importancia geoestratégica del Mediterráneo occidental representa la llave para la paz y la seguridad en el mundo. El estrecho de Gibraltar es una zona importante en el comercio internacional, y su protección es vital ante cualquier conflicto desmesurado en la zona. Además, los intereses de la Unión Europea en África siguen latentes y mucha materia prima se sigue suministrando desde los países del sur del Mediterráneo occidental. Hay mucho en juego entonces y, por eso, hay que intentar mantener un *statu quo* que permite sostener un cierto equilibrio entre las grandes potencias internacionales, sobre todo aquellas con una tradición colonial como es el caso de Francia y en menor medida España.

Las amenazas que conoce el espacio mediterráneo están tomando otras dimensiones y en esto se juega la seguridad de toda la zona. Las guerras emprendidas en más de un país, la aparición en la cuenca sur del Mediterráneo de Estados fallidos y otros debilitados ofrecen a los grupos terroristas un terreno fértil para proliferar y convertirse en una realidad de la que dependerá el futuro de muchos pueblos. (Arabi, 2015, 164).

En la parte sur del Mediterráneo occidental, se encuentran dos países que llevan luchando, más de medio siglo, por la hegemonía en la zona. Argelia y Marruecos mantienen una guerra fría y unas tensiones políticas muy severas en los últimos años, debido al apoyo manifiesto de Argelia a los separatistas saharauis. Los dos países quieren confirmarse como una fuerza regional, a través de la cual debe pasar cualquier negociación con la cuenca sur del Mediterráneo. Uno de los rompecabezas para la comunidad internacional es la cuestión del Sáhara. Después del reconocimiento de Estados Unidos de la soberanía de Marruecos sobre este territorio (antigua colonia española) en 2020, con un tuit del expresidente Trump, manifestando que “Marruecos reconoció a Estados Unidos en 1777. Es, por tanto, apropiado que nosotros reconozcamos su soberanía sobre el Sahara Occidental”, sentenció el expresidente Trump en Twitter¹. España, a su vez, sale de su silencio y se posiciona, como antigua potencia colonizadora del territorio, a favor de la tesis de Marruecos. Este posicionamiento ha abierto una crisis diplomática entre Argelia y España.

El conflicto del Sáhara es un episodio de la disputa permanente entre Marruecos y Argelia que, a través de su apoyo masivo al Frente Polisario, pretende oponerse al fortalecimiento de un Estado que le hace sombra en la zona y, al mismo tiempo, obtener acceso al Océano. Este conflicto, que alcanzó su clímax con el enfrentamiento directo de las fuerzas armadas de los dos principales protagonistas durante la Batalla de Amgala¹ en enero de 1976, y de Amgala² en noviembre de 1989², se convirtió muy rápidamente en uno de esos conflictos indirectos de la Guerra Fría.

Estamos, pues, ante una situación de conflicto serio, que puede convertirse en una guerra abierta, capaz de suscitar mucho daño a los países del norte de África y a los países

de la franja norte del Mediterráneo. Argelia ha roto sus relaciones diplomáticas con Marruecos y cerró, unilateralmente, las fronteras y el espacio aéreo a la aviación marroquí. Las ofensivas y contraofensivas mediáticas están a la orden del día, los diplomáticos de los dos países se enzarzan en acusaciones y contraacusaciones en todas las instituciones internacionales. Estamos ante una escalada de tensiones, sin precedentes y, por ello, se necesita una intervención, por parte de las potencias internacionales y/o de mediadores serios, para apaciguar esta crisis y acabar con el contencioso de una manera definitiva.

En la zona centro del Mediterráneo sur, Libia está en plena guerra civil y Túnez vive una crisis institucional, después del autogolpe del actual presidente sobre todas las instituciones del país. En África subsahariana, muchos países están mostrando, manifiestamente, su rechazo a la presencia francesa en la zona, permitiendo la entrada de nuevas potencias internacionales como Rusia, China, Israel o Turquía. Con todo este movimiento, está claro que se está fraguando un nuevo orden internacional, donde las relaciones entre pueblos y naciones deben regirse por la noción del interés común.

En este cambio en la política internacional, donde se reivindica la multipolaridad en la toma de decisiones³, el Mediterráneo se encuentra en un momento de crisis y necesita mucha actividad diplomática para buscar soluciones a los conflictos y las tensiones entre los principales actores del Mediterráneo. La geopolítica internacional está viviendo grandes transformaciones que nos afectan a todos, y el Mediterráneo es un escenario de esos cambios y un tablero donde se libran batallas por los recursos, la influencia y el poder regional. El reto está en disminuir la brecha y bajar las tensiones.

5. LAS GRANDES OLAS MIGRATORIAS

El historiador francés Fernand Braudel (Mayen, 2012) describió al mar Mediterráneo como una “llanura líquida”, caracterizando su contraparte desértica en el norte de África como un entorno vivo, con sus propias sociedades, rutas comerciales, movimientos humanos. Una llanura capaz de absorber todas las tendencias y procedencias socioculturales de los pueblos y las personas que les atraviesan.

La historia es testigo de que los valores y la esencia del Mediterráneo, es el intercambio y la movilidad humana, y que el rumbo de estas migraciones no es inmutable, sino que cambia en función de las circunstancias y las condiciones sociales, económicas y culturales de cada época y de cada espacio geográfico. Eso significa que, aunque actualmente se registra un mayor flujo procedente del Sur hacia el Norte, las cosas pueden cambiar y puede haber un giro de tendencias migratorias en cualquier momento y en cualquier dirección.

La rica presencia de grandes culturas en el Mediterráneo es la que nos pone ante unas situaciones de conflicto. Las culturas con un pasado dominante no permiten ser dominadas con suma facilidad. Muchas veces, para entender una situación, es necesario recurrir a la historia de los hechos. ¿Por qué el Mediterráneo es, hoy, como una olla de presión que puede explotar en cualquier momento? A finales del siglo XIX, las potencias europeas emprendieron la colonización de territorios en África (incluida la cuenca mediterránea en el Norte de África y Oriente Medio), bajo el lema de la misión civilizadora, manifestado en la famosa conferencia de Berlín en 1884. Este es un factor primordial para entender la actualidad, ya que tiene muchas consecuencias a día de hoy. La relación Norte-Sur queda bastante marcada

por la colonización y, sobre todo, por la post-colonización. Se trata de cómo quedan definidos los estados emancipados, cuáles son los regímenes que han heredado la gobernabilidad de dichos países y cómo quedaron las delimitaciones territoriales que dejaron y que están provocando muchas guerras entre los países vecinos. Una herencia, muy negativa, que pesa sobre los pueblos de la franja sur del Mediterráneo. No hay indicios de que los países de la franja norte vayan a cambiar sus actitudes. Desde las altas esferas del poder, se respira el sentimiento de superioridad porque, para ellos, Europa ha nacido imperial y fue creada para ser el ombligo del globo. Los demás continentes son pesados e inmóviles y, por lo tanto, merecen ser dominados; parafraseando a Gonzague de Reynold (1944).

Los grandes movimientos humanos procedentes de la parte sur del Mediterráneo están siendo considerados como amenaza para la seguridad de los países del norte. Las llegadas masivas, generadas por la pobreza y los conflictos en el Magreb y el Sahel, están provocando un rechazo institucional y social en la franja norte del Mediterráneo. La apertura de la Unión hacia los países de Europa del Este está abasteciendo sus mercados de una mano de obra barata y cualificada, en detrimento de ciudadanos africanos y musulmanes, acusados de causar la inseguridad, el terrorismo y, además, no quieren integrarse en las sociedades receptoras (Sartori, 2001).

La diáspora como algo necesario, para crear riqueza económica, social y cultural, contrasta con la idea de vincular a las migraciones con la inseguridad, la inflación laboral o la delincuencia común, cualidades que crean rechazo y un cierto recelo en la población autóctona, por no hablar del crecimiento del racismo, la intolerancia y la islamofobia en las sociedades euro-mediterráneas; una situación capaz de conducir hacia un conflicto social entre las dos riberas del Mediterráneo.

Actualmente, la humanidad está viviendo algo inédito en toda su larga historia: la globalización y la rapidez en la difusión de la información. El *Homo-digitalis* (Atochero, 2013) difiere de los otros homines por ser un elemento que posee la información y está inducido por el consumismo para tener muchas ambiciones. Los africanos de hoy no son ninguna excepción, la cantidad de información que les llega a los jóvenes del sur, acerca de la situación de sus semejantes en la orilla norte (prosperidad, libertad, bienestar, seguridad), les convierte en seres inquietos y con ganas de cambiar su situación deteriorada en sus países de origen.

Las olas migratorias que se registran, actualmente, a través del Mediterráneo, reflejan la brecha de la que hemos hablado antes en ámbitos que atañen al futuro de la población en la parte sur de la cuenca. Y a pesar de los controles que se montan para vigilar la frontera sur para impedir la llegada masiva de migrantes, la realidad nos pone ante panoramas diferentes y contradictorios. Por una parte, existen voces que quieren una Europa hermética que no admite foráneos; y por otra, está la exigencia imperante de jóvenes y mano de obra que suple la baja natalidad en el viejo continente.

La actualidad socioeconómica en las dos riberas del Mediterráneo nos pone ante una ecuación lógica y poco probable que se cambie a corto plazo. Se trata de la continuidad de los flujos migratorios sur-norte en las próximas décadas. Para el 2060, la previsión será que Europa se convertirá en un continente envejecido, con más del 30% de su población en la tercera edad y representará menos del 5% de la población total del planeta. En la orilla sur del Mediterráneo, África será la zona pujante⁴, donde la clase media será creciente y abundará la gente joven que necesitará oportunidades laborales y bienestar económico y social.

Europa y África se necesitan, dos continentes y una población de la que depende el futuro de sus poblaciones y con el Mediterráneo como vínculo del vaivén de personas. Esto planteará auténticos retos sociales. La mezcla entre la población autóctona y los inmigrantes es un reto que las instituciones públicas y privadas de los países de acogida, deben tomar con mucha consideración.

Según la ONU, entre el año 2000 y 2050 la población autóctona de los países que conforman la Unión disminuirá en un 12%, como consecuencia del envejecimiento de la población y la baja tasa de natalidad, de ahí que necesite de la inmigración como sostén de las economías de los países que la integran. Paradójicamente, se asiste a la promulgación/aplicación de leyes y políticas discriminatorias en contra de los inmigrantes por parte de gobiernos de conservadores y ultraconservadores, en tanto la población de estos países los rechazan y criminalizan. (Busutil y Márquez, 2017, p.8).

Dicha paradoja, se lleva viviendo desde hace muchas décadas. Los estudios realizados por entidades consolidadas presentan un futuro de Europa ligado con las poblaciones foráneas procedentes de la inmigración y, al mismo tiempo, nos encontramos ante un proceso de demonización del inmigrante por parte de algunos gobiernos, sobre todo, cuando interesa usar el tema para fines electorales. La digitalización y la maquinización de los sistemas productivos están haciendo del mercado europeo, un espacio selectivo, donde sólo caben las personas cualificadas o las personas aptas para trabajos específicos demandados (por no haber trabajadores autóctonos que los quieren) sobre todo, en el sector agrícola y sectores vistos como baja categoría social.

Está claro que los tiempos han cambiado, por muchas circunstancias, algunas hemos mencionado y otras hemos obviado, pero las migraciones seguirán fluyendo para no interrumpir la ley de vida del ser humano. En el Mediterráneo, zona donde el movimiento humano registra unos niveles muy altos, se entrecruzan los intereses y las prioridades para los gobiernos de la cuenca. Estos movimientos, más allá del valor económico que puedan aportar a sus respectivos países, tienen unas "...pautas culturales comunes con disponibilidad para vehicular transferencias de experiencias, capaces de enriquecer un diálogo productivo y multidireccional entre Norte y Sur, capacitado para acceder y orientar el desarrollo". (Maestre: 2006, 49).

CONCLUSIÓN

La imagen del Mediterráneo se encuentra en continua pulsión entre lo que es y lo que quiere llegar a ser. Hace falta una conciencia mediterránea, inseparable de las sociedades que la componen. El sociólogo libanés Amin Maalouf decía que:

Antes de ser inmigrante, se es emigrante; antes de llegar a un país se ha tenido que abandonar otro, y los sentimientos de una persona hacia la tierra que abandona no son nunca simples. Si se va es porque hay cosas que rechaza. (Maalouf, 2009, p. 46).

Las identidades mediterráneas se han forjado a raíz de los movimientos y del contacto entre civilizaciones que han gobernado la zona mediterránea. La situación geográfica

del mare nostrum -denominación romana- le convierte en una zona privilegiada, donde nacen diferentes culturas que se han enriquecido con el contacto hasta fusionarse, ofreciendo un mosaico sociocultural, sin igual, en todo el planeta.

En el Mediterráneo, hay una esfera de valores como la democracia, los derechos humanos, las libertades fundamentales, el intercambio de información, el respeto a la diversidad y al pluralismo, La gobernanza y gobernabilidad, la falta de cooperación, de los cuales hay una gran deficiencia entre ambas orillas y es una asignatura pendiente para los pueblos del sur del Mediterráneo. Dicha deficiencia es la que provoca, en la actualidad, un cierto recelo y distanciamiento entre ambas orillas.

La actualidad en el Mediterráneo nos destapa la cara más amarga del trato que reciben las personas migrantes procedentes del sur. Los sistemas de control que se montan en la franja sur de Europa expresan un rechazo a la llegada de personas que buscan en el norte una seguridad y un bienestar. Los gobiernos populistas de derecha y de izquierda, están usando a la migración como tema para debatir y sacar votos en detrimento del deterioro de la imagen del migrante en las sociedades receptoras.

Los estudios y las previsiones hablan de la necesidad de un cierto equilibrio demográfico entre el norte y el sur del Mediterráneo para mantener la producción y descargar el estrés económico y social que se vive en la franja sur.

Todos los gobiernos deben sentirse endeudados con los inmigrantes, con las personas que, por cualquier razón, han salido en busca de un futuro mejor o simplemente para proteger sus vidas puestas en peligro. Los movimientos migratorios, más allá de los debates que puedan generar, siguen y seguirán siendo importantes para nuestro equilibrio global. ¿Qué sería de la natalidad en el norte del planeta? ¿Qué sería de las economías de los países que necesitan su mano de obra? ¿Qué sería de los países que necesitan de sus divisas y sus remesas? ¿Estamos ahora mejor desarrollados sin las personas que nos vienen desde fuera?». (Arabi, 2008).

NOTAS

¹ El tuit donde Donald Trump, expresidente de Estados Unidos, reconoce la soberanía de Marruecos sobre el Sáhara. «Today, I signed a proclamation recognizing Moroccan sovereignty over the Western Sahara. Morocco's serious, credible, and realistic autonomy proposal is the ONLY basis for a just and lasting solution for enduring peace and prosperity!» Traducción del autor de este artículo: «Hoy he firmado una proclama reconociendo la soberanía marroquí sobre el Sáhara Occidental. ¡La propuesta de autonomía sería, creíble y realista de Marruecos es la ÚNICA base para una solución justa y duradera para la paz y la prosperidad duraderas!».

² En las dos batallas, el ejército argelino fue involucrado, de una manera directa, con soldados y material militar. Fueron detenidos centenares de soldados argelinos en la escena de la batalla.

³ El nacimiento del BRICS (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica), acrónimo usado originalmente para identificar economías emergentes con grandes dimensiones geográfica y demográfica, es claro ejemplo del descontento de las grandes naciones ante la hegemonía de Estados Unidos en la toma de decisiones en todo el planeta.

⁴ Con 4,7 hijos por mujer, África es el continente del planeta con mayor crecimiento demográfico. Con estas cifras, se podría suponer que para 2050 la población africana será el doble de la que es ahora: de 1186 millones a 2478 millones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARABI, H. (2023). Fronteras, conflictos y seguridad en el Mediterráneo. El caso de la frontera hispanomarroquí. *Aula Mediterrània*, núm. 134, 3p. IEMED, 23 de enero de 2023.
- (2015). Amenazas emergentes en el Mediterráneo occidental. *Revista ESD Estudios de Seguridad y Defensa*, núm. 5, junio, pp. 147-165.
- (2008, 28 de agosto). La inmigración, una necesidad. *Público*. <https://publico.es>
- CANTO MAYÉN, E. (2012). Un texto en tres duraciones: Braudel y El Mediterráneo. *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, 34 (2), pp. 155-178.
- GÓMEZ ORDOÑEZ, J.L. Y CABRERA MANZANO, D. (2013). La construcción de una red de ciudades mediterráneas. *Ciudad y Territorios. Estudios Territoriales (CyTET)*, Vol. XLV (176), pp. 409-426.
- INSTITUT CATALÀ DE LA MEDITERRÀNEA (ICM) (1999). *El espacio mediterráneo latino:cultura, empresa, paisaje, población y cooperación*. Icaria.
- MAALOUF, A. (2009). *Identidades asesinas*. Alianza.
- MAESTRE, J. A. (2006). Mediterráneo norte Versus Mediterráneo sur". *ANDULI. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, (5), pp. 43-49.
- MENÉNDEZ, C. (2020). La Guerra del gas inflama el mediterráneo oriental. <https://es.euronews.com>
- OROZA BUSUTIL, R. Y PUENTE MÁRQUEZ Y. (2017). La crisis migratoria en el Mediterráneo y la Unión Europea: principales políticas y medidas antinmigrantes. *Revista Novedades en Población*, RNPS: julio-diciembre de 2017, vol.13 (26), pp. 1-9.
- SARTORI GIOVANNI (2001). *La Sociedad Multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus.
- SOLER I LECHA, E. (2022). Mediterráneo Oriental: conflictos, alianzas, agendas e implicaciones para España. *Cuadernos de estrategia*, núm. 213, dedicado a *El Mediterráneo: un espacio geopolítico de interés renovado*, cap. 5, pp. 243-286.
- TAMAYO, J.J. (2016, 9 de febrero) Las religiones monoteístas y el Mediterráneo. *El País*. <https://elpais.com/>
- TORTOSA, J. M. (1999). Identidades culturales en el espacio mediterráneo: el papel de las percepciones mutuas. *RIPS*, Vol: 1 (2), pp. 27-33.
- VÁZQUEZ ATOCHERO, A. (2013). *Incidencia de la brecha digital en grupos de iguales a partir de la interactividad entre la identidad física y la identidad digital*. European Scientific Institute.



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

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

MARTA RIZO GARCÍA Y CYNTHIA PECH SALVADOR

pág 133- pág 148)

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

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

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

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

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

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

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

1. INVESTIGAR LA OTREDAD DESDE UNA MIRADA CULTURAL Y SEMIÓTICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 ABORDAJE METODOLÓGICO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

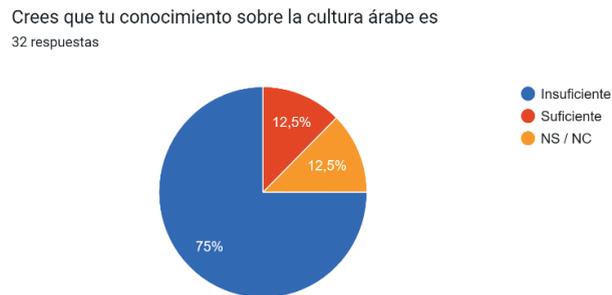


Figura 1. Conocimiento de la cultura árabe

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

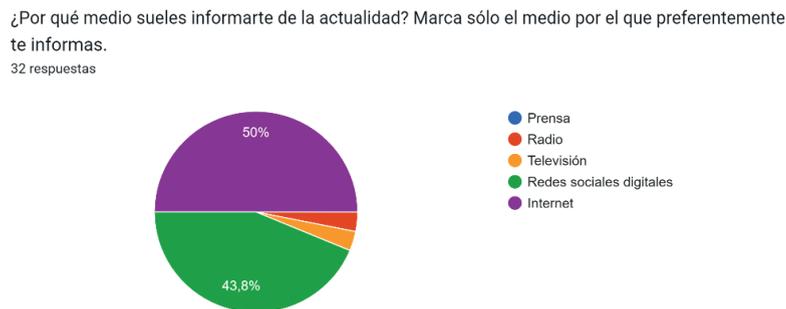


Figura 2. Medios para informarse sobre la actualidad

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

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

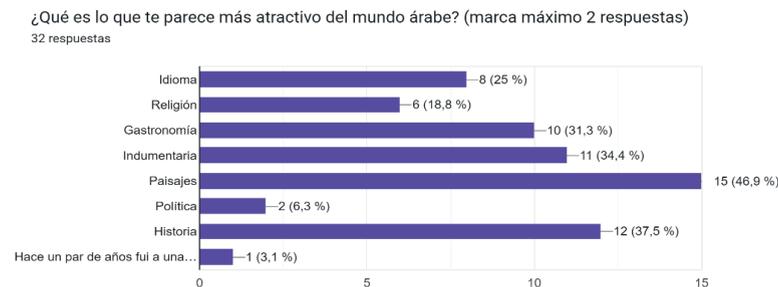


Figura 3. Principales atractivos de la cultura árabe

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



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

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

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

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

3. CONCLUSIONES

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

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

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

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

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

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

Los signos culturales árabes e islámicos, el tercer espacio y la tiranía interpretativa en los discursos de los medios de comunicación en el Mediterráneo.

Arab and Islamic cultural signs, third space, and interpretative tyranny in Mediterranean media discourses

MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN

(pág 149- pág 168)

RESUMEN. Este trabajo pretende determinar las manifestaciones del desequilibrio hermenéutico semiótico de los símbolos culturales del otro en el discurso de los medios de comunicación en el Mediterráneo. Para ello, se persigue anticipar una práctica discursiva en la que se negocie el significado de estos símbolos culturales a través de una tiranía hermenéutica. Analizaremos el discurso mediático en el norte del Mediterráneo, como España, Francia e Italia. Nos centraremos en los discursos en los que se tratan los símbolos culturales del mundo islámico, a saber: “La Sharia (ley islámica)”. También nos interesará monitorizar la naturaleza de la racionalidad que dirige la acción hermenéutica semiótica de este símbolo cultural y religioso. Uno de los objetivos de este trabajo es la liberación de los discursos de alteridad. Principalmente, los que se sustentan sobre la tiranía interpretativa y la perpetuación de la incomprensión semiótica. Ambos aspectos requieren ser liberados de la lógica proposicional y la apertura a los mecanismos de construcción del tercer espacio y a la hermenéutica semiótica problemática.

Palabras clave: Hermenéutica semiótica, Argumentación, símbolos culturales, tercer espacio lógico, tiranía interpretativa.

ABSTRACT. This paper aims to determine the manifestations of the semiotic hermeneutic imbalance of the cultural symbols of the other in media discourse in the Mediterranean. To this end, it seeks to anticipate a discursive practice in which the meaning of these cultural symbols is negotiated through a hermeneutic tyranny. We will analyse media discourse in the northern Mediterranean, such as Spain, France and Italy. We will focus on the discourses in which the cultural symbols of the Islamic world are treated, namely: “the hijab (the veil)”; and “Sharia (Islamic law)”. We will also be interested in monitoring the nature of the rationality that directs the semiotic hermeneutic action of these cultural and religious symbols. One of the aims of this work is the liberation of discourses of otherness. Primarily, those that are sustained by interpretative tyranny and the perpetuation of semiotic misunderstanding. Both aspects require liberation from propositional logic and openness to the construction mechanisms of third space and problematic semiotic hermeneutics.

Atribución-NoComercial-CompartirIgual
 CC BY-NC-SA



Keywords: Semiotic hermeneutics, argumentation, cultural symbols, third logical space, interpretative tyranny.

MOHAMMED EL MOUDEN EL MOUDEN es doctor en Argumentación y Filosofía de la Lengua por la Universidad de Tetuán, Marruecos. Es también doctorando en Comunicación Política y Nuevas tecnologías, Universidad de Sevilla. Miembro del grupo de investigación en Comunicación, Cultura y Ciencias, Universidad de Sevilla. Actualmente, ejerce de profesor de estudios árabes en la Universidad de Cádiz. Entre sus publicaciones, destacan varias monografías en temas de Comunicación, Argumentación e Islam político. Por otro lado, ha trabajado como analista y corresponsal desde España con varios medios de comunicación árabes. Es uno de los directores del congreso internacional sobre el mundo árabe y occidente, Asimismo, ha participado en varios proyectos de investigación y ha desarrollado varias estancias de investigación en Universidades de Holanda, Francia, España, Italia y Marruecos. E-mail de contacto: mohamed.elmouden@uca.es

FECHA DE RECEPCIÓN: 26/06/2023 **FECHA DE APROBACIÓN:** 06/09/2023

1. INTRODUCCIÓN

Los procesos de construcción del discurso sobre el otro en los medios de comunicación se enfrentan a un gran desafío a nivel comunicativo. Este proceso de construcción se basa en el acto de interpretación semiótica de los diferentes símbolos culturales étnicos, en tanto se ocupa de gestionar las formas del significado, de manera que ese significado se identifique con los propósitos de esos símbolos y valores, o al menos sea lo más cerca posible de ellos, para lograr el objetivo óptimo de comunicación que es lograr transmitir el significado requerido y evitar malentendidos.

En ese momento, el proceso de interpretación semiótica se convierte en un campo de negociación del significado entre sujetos que disputan el proceso de interpretación. (Hermans, T. 2019). Estos sujetos son el originador del discurso mismo, es decir, el sujeto aparente interprete, y los sujetos interpretados implícitos que existen en las diversas y múltiples posibilidades semióticas impuestas por la naturaleza del valor y símbolos abiertos a la ambigüedad y a la multiplicidad referencial, y condicionados por contextos referentes al otro. Ya que la negociación debe ser dirigida por una ley racional para garantizar un acto de negociación constructiva, por lo que esto equivale a un contrato en cuyos términos se gestionan las etapas de la negociación, y el sujeto interprete del discurso se compromete a aplicarlo en la negociación con los otros sujetos interpretados en el espacio interpretativo común. (Putnam, L. L., 2010). En este contexto, el proceso de interpretación semiótica, que es la esencia del proceso de negociación y la esencia del proceso de ponderación del significado pretendido, se convierte en un proceso inferencial, lógico y racional.

Pero ¿es toda lógica o toda ley racional apta para convertirse en ley de una negociación justa del significado? ¿Toda interpretación semiótica de los símbolos culturales del otro gobernada por una racionalidad proposicional termina en convertirse en una tiranía hermenéutica? ¿Por qué aparecen tantas manifestaciones de incomprensión en los discursos que se producen en los medios de comunicación sobre el otro? ¿Por qué la lógica proposicional no protege esos discursos sobre el otro de caer en la tiranía hermenéutica? ¿Y por qué consolida un gran malentendido semiótico y cultural?

Estas preguntas, entonces, se refieren a las dificultades metodológicas y desafíos lógicos que enfrenta el proceso de interpretación semiótica de los símbolos culturales o religiosos en los discursos que se producen sobre el otro. Más bien, estas preguntas revelan el marco problemático que rige el acto de resolver la batalla del significado en el proceso de negociación entre los sujetos involucrados en todo camino discursivo o comunicativo. (Richardson, F. C., & Woolfolk, R. L., 1994). Estas preguntas, también, se están haciendo casi visibles y resultan prominentes en un proceso de contemplación y análisis de los discursos mediáticos que se producen sobre el otro en el espacio mediterráneo entre su norte y su sur, especialmente aquellos discursos que buscan una hermenéutica semiótica de símbolos culturales y religiosos dentro de un proceso de comunicación mediática.

Y para determinar las manifestaciones del desequilibrio hermenéutico semiótico de los símbolos culturales del otro en el discurso de los medios de comunicación, y para anticipar una práctica discursiva en la que se negocian el significado de estos símbolos culturales a través de una tiranía hermenéutica, analizaremos el discurso mediático de los periódicos con

más impacto en el norte del Mediterráneo como España, Francia e Italia. Nos centraremos en sus discursos en los que trata los símbolos culturales del mundo islámico, a saber, “La Sharia”; También nos interesará monitorear la naturaleza de la racionalidad que dirige la acción hermenéutica semiótica de esos símbolos culturales y religiosos.

2. EL PROPOSICIONALISMO Y LA TIRANÍA INTERPRETATIVA

La tendencia proposicional, que se basa en la lógica formal, se fundamenta en las leyes formales aristotélicas, tales como el principio de no contradicción, el principio de identidad y el principio del tercero excluido (Duncombe, & Dutilh, 2016). Estas leyes lógicas formales a menudo entran en conflicto con el principio de probabilidad y diversidad. La lógica formal se centra en las formas de las proposiciones, en lugar de considerar sus contenidos o contextos, lo cual explica por qué se le denomina “lógica formal”. A lo largo de la historia, desde la antigua Grecia hasta la época moderna, esta lógica ha dominado el pensamiento humano. Clasifica la racionalidad del conocimiento humano en base a estos principios y tiende a descartar la multiplicidad de cuestiones contextuales o semánticas, considerándolas fuentes de contradicción y falsedad.

La lógica y la racionalidad formal se han convertido en condiciones fundamentales en la práctica interpretativa, pero también han impuesto restricciones que pretenden asegurar la validez y razonabilidad de las proposiciones. No obstante, uno de los desafíos del pensamiento humano radica en que esta lógica formal se ha aplicado como un mecanismo científico en proposiciones y contenidos que no son formales ni axiomáticos (Ciardelli, 2015). Es decir, se ha utilizado tanto en el ámbito natural como en el de los valores, siendo estos campos distintos que carecen de consenso y están sujetos a leyes contextuales.

La interacción entre las leyes formales y la interpretación presenta dificultades metodológicas. La lógica formal se fundamenta en reglas y axiomas bien definidos que determinan la validez de los argumentos. Sin embargo, cuando se trata de interpretación, nos adentramos en un terreno más complejo y variado.

Formal logic has to do with the forms of argument (syntax) and truth values (semantics)... Informal logic (or more broadly, argumentation, as a field) has to do with the uses of argumentation in a context of dialogue, an essentially pragmatic undertaking. (Walton, D. 1990, pp. 418–419) [La lógica formal tiene que ver con las formas del argumento (sintaxis) y los valores de verdad (semántica)... La lógica informal (o más ampliamente, la argumentación, como campo) tiene que ver con los usos de la argumentación en un contexto de diálogo, una empresa esencialmente pragmática]¹

Quizás el mayor desafío al que se enfrenta el pensamiento humano es la restricción de la interpretación mediante un patrón de tiranía impuesto por la lógica formal. Esto se debe a que el campo de la lógica formal se basa en lo evidente, donde la interpretación se considera innecesaria e inútil. En este campo, los significados de las proposiciones no son controvertidos y se caracterizan por ser unilaterales, con una referencia semántica única. No hay ambigüedad ni necesidad de interpretación múltiple.

Sin embargo, esta verdad metodológica respecto a la relación de la lógica formal con la interpretación quedó injustificada, pues la tendencia proposicional conduce a la práctica de la tiranía interpretativa, y que cuando nos encontramos impone sobre proposiciones naturales, como los valores, una realidad referencial única, es decir, es verdadero o falso. Si bien en realidad los valores pueden tener más de una realidad referencial, lo que dificulta la interpretación en la determinación del significado más verdadero es lo que se requiere en el proceso de definición del significado de las proposiciones.

En este contexto, existe una relación conflictiva entre la lógica formal y la interpretación. La lógica formal se enfoca en la evidencia, mientras que la interpretación se basa en lo plausible. Solo se puede practicar la interpretación cuando una proposición tiene múltiples referencias semánticas y semióticas.

Informal logic designates that branch of logic whose task is to develop non-formal. Standards, criteria, procedures for the analysis, interpretation, evaluation, criticism and construction of argumentation in everyday discourse. (Johnson and Blair, 1987, p. 148) [La lógica informal designa aquella rama de la lógica cuya tarea es desarrollar la no formal. Normas, criterios, procedimientos para el análisis, interpretación, evaluación, crítica y construcción de la argumentación en el discurso cotidiano]

Sin embargo, cuanto más se apoya la interpretación en las leyes de la lógica formal y las tendencias proposicionales, más se corre el riesgo de caer en una tiranía interpretativa. Esto significa que se impone una única referencia en nombre de la no contradicción y se cancelan las demás referencias posibles.

3. DE LA PROBLEMATOLOGIE Y LA LIBERTAD HERMENEUTICA

En este eje temático, nuestro objetivo es demostrar que la teoría de la problematología sigue siendo un marco filosófico más apropiado, ya que permite una mayor libertad en la interpretación, a diferencia del proposicionalismo que impone restricciones, como hemos señalado anteriormente.

La teoría de la “problematología” se basa en una perspectiva filosófica y en el desarrollo del principio de inferencia. Según Michel Meyer, quien es el fundador de esta teoría, la filosofía va más allá del modelo justificativo del proposicionalismo y se asemeja más al modelo retórico. En este sentido, la filosofía se enmarca en la actividad intelectual y discursiva que se sitúa en el ámbito de lo plausible.

Nous avons appelé cette nouvelle manière de philosopher, la *problématologie*. En fait, c'est le nom de la philosophie telle qu'elle doit désormais s'instaurer pour aller de l'avant et renouveler le pensable, en abandonnant le nihilisme et en cessant de privilégier le seul répondre, comme le font les sciences. Celles-ci ont beau être «efficaces» et fécondes, la philosophie n'a pas pour objet de rivaliser avec elles en cherchant des réponses qui soient des solutions sur le monde. Quand elle l'a fait malgré tout, elle s'est perdue dans une telle concurrence. La science répond, la philosophie questionne, et si cela passe aussi par des réponses, ce ne sont pas les mêmes. Il faut

briser l'illusion de l'identité. Philosopher, c'est répondre *sur* l'interrogation, et donc la faire vivre, ce n'est pas la même chose que de répondre *aux* interrogations pour les faire disparaître, parce que résolues. (Meyer, 2005, p. 10) [Hemos llamado problematología a esta nueva forma de filosofar. De hecho, es el nombre de la filosofía tal como debe establecerse en adelante para avanzar y renovar lo pensable, abandonando el nihilismo y dejando de privilegiar la respuesta única, como hacen las ciencias. Las ciencias pueden ser “eficaces” y féculas, pero no es el propósito de la filosofía competir con ellas buscando respuestas que sean soluciones para el mundo. Cuando lo ha hecho a pesar de todo, ha salido perdiendo en dicha competición. La ciencia da respuestas, mientras que la filosofía hace preguntas, y aunque esto también requiere respuestas, no son lo mismo. Hay que romper la ilusión de identidad. Filosofar es responder a preguntas y, por tanto, darles vida, que no es lo mismo que responder a preguntas para hacerlas desaparecer, porque se han resuelto]

Él sostiene que la fuente subyacente de la retórica audaz y novedosa en el siglo XX es, en realidad, el reflejo de la racionalidad proposicional. En consecuencia, el elemento retórico se vuelve indispensable en cualquier intento de abordar esta crisis. La noción de problematología surgió como una respuesta a la naturaleza intrincada de los desafíos planteados por esta crisis. (Hoogaert, 1996). La problematología en la racionalidad formal fue un elemento que faltaba para completar la comprensión de los episodios del significado y su claridad. (Ibid.,: 36)

La teoría del cuestionamiento se origina en el lenguaje utilizado para expresar el discurso. En una extensa introducción destinada a contextualizar el análisis en relación con esta teoría, Meyer señaló que el concepto de problematología se relaciona con una concepción del lenguaje en la que: “Tout discours déclaratif, affirmatif ou négatif, est énoncé en réponse à un problème qui se pose à celui qui l'énonce” (Meyer, 1994, p. 30) [Todo discurso declarativo, afirmativo o negativo se enuncia en respuesta a un problema planteado al hablante].

La cuestión inherente al lenguaje natural, debido a su naturaleza multirreferencial y contextual, radica en su capacidad para construir discursos que fomenten la discusión y generen inferencias y argumentaciones. La teoría de la problematología se encuentra estrechamente vinculada con la interpretación, y esto se puede observar desde dos perspectivas principales. En primer lugar, se fundamenta en la concepción del lenguaje que Meyer maneja. El filósofo belga sostiene que el lenguaje tiene una naturaleza multidimensional, lo que implica la existencia de diferentes dimensiones que se interrelacionan entre sí. Estas dimensiones incluyen la argumentativa, la dialéctica, la semántica y la interpretativa. Cada una de estas dimensiones es fundamental y depende de las otras para su pleno funcionamiento. El segundo aspecto se refiere a que la problematología está estrechamente relacionada con lo natural y no se enmarca en un campo axiomático formal. En este enfoque, no se tiene en cuenta el contexto y se restringe la discusión, lo que somete al lenguaje, con su diversidad semiótica, a una única perspectiva. Por otro lado, la problematología se relaciona con el ámbito de lo posible y lo plausible, donde las proposiciones pueden tener múltiples referencias.

La interpretación y la problematología están estrechamente ligadas al campo de los valores y la pluralidad referencial, ya que ambas se fundamentan en la existencia de múltiples opciones interpretativas. Además, la interpretación solo tiene lugar cuando nos

enfrentamos a situaciones que involucran diversas realidades de referencia. (Bowen, 2005). La teoría de la problematología, en definitiva, permite liberar a la interpretación del dominio proposicional, protegiéndola así de caer en la tiranía.

4. EL TERCER ESPACIO LÓGICO Y LA NEGOCIACIÓN SOBRE LA FORMA DE EXISTENCIA

La presencia de este título se justifica al enfatizar la importancia de asignar el concepto del “tercer espacio” en un lugar adecuado, que pueda superar las deficiencias conceptuales y la crisis teórica generada por los enfoques críticos modernos. El adjetivo “lógico” subraya la necesidad de una fundamentación coherente y racional para abordar esta cuestión.

El uso del adjetivo “lógico” en el título se justifica por el objetivo de encontrar un lugar idóneo para abordar el concepto necesario en este trabajo y así superar las limitaciones conceptuales que lo aquejan. Además, se busca superar la crisis teórica en la que los enfoques críticos modernos han situado a dicho concepto. El énfasis en la lógica del “tercer espacio” es crucial para eliminar las impurezas y deficiencias conceptuales, permitiendo una comprensión más profunda y precisa del tema en cuestión.

Una serie de reflexiones críticas se han dirigido al concepto del tercer espacio y han cuestionado la formulación establecida por Homi Bhabha en sus escritos. En sus resúmenes, Bhabha describe el tercer espacio como un lugar de confusión y dudas, donde las personas sienten que están atrapadas o estancadas en medio de dos realidades (Bhabha, 2012). Además, se ha considerado que este espacio puede implicar una separación de las raíces culturales anteriores, en el cual uno se ve obligado a negociar de manera adyacente.

El concepto del “tercer espacio” en la obra de Bhabha hace referencia a un estado de hipótesis y atracción, donde múltiples entidades interactúan y se fusionan, generando un corpus enriquecido con diversos matices. Este tercer espacio representa un intervalo liminal en el cual los significados y las identidades culturales se construyen mediante procesos de traducción y negociación cultural, dando lugar al surgimiento de nuevas formas de identidad y conocimiento (Bhabha, 2013).

El tercer espacio lógico se presenta como una estrategia eficaz para contrarrestar y protegerse de posibles desequilibrios que puedan surgir. Su eficacia radica en la creación de un espacio de convivencia común entre entidades diferentes y en conflicto. En este sentido, la representación más amplia de la diversidad se encuentra en la forma lógica de “oposición” o “contradicción”, ya que encapsulan el máximo grado de diversidad. La manifestación ideal de este concepto sería un tercer espacio en el que ambos extremos coexistan en un espacio común. Este tipo de espacio logra obtener legitimidad conceptual y racional sin obligar al “tercero” a excluirse hasta que alcance su propia legitimidad lógica y existencial, a diferencia de lo que ocurre en la lógica formal (El Mouden, 2022).

Homi Bhabha se trasladó al campo de la literatura y la ficción para construir un espacio común o lo que el llamo el tercer espacio. En nuestra proposición, nos dirigimos al campo de la lógica, donde es un campo para la interacción de diferencias, y en el que existen relaciones entre cuestiones contradictorias. La contradicción es el grado más alto de pluralismo, y no toda pluralidad es una contradicción. La regla conceptual en la que se

basa nuestra percepción del tercer espacio se basa en la propuesta lógica basada en la teoría de la problematología y la argumentación, que fue formulada más claramente por Maria Carilho, quien dijo que debemos ver en el mundo A y - A Y no A y - A. (Carrilho, 1992).

Con relación a esto, Michel Meyer sostiene:

No podemos mantener hoy la percepción enjuiciadora de Aristóteles, debemos pasar del principio de A o -A que condiciona el discurso de Aristóteles (el Logos) para poder interpretar lo que ha siempre quedó fuera de la interpretación en esta visión, a saber, que el hecho de que cuando estamos en una discusión también hay “A y -A” (Meyer, 1993, p. 26)

Aquellos que aceptan lo contradictorio demuestran una apertura óptima, fortaleciendo así la yuxtaposición que otorga una liberación de las dicotomías que tradicionalmente han condicionado la pluralidad y diversidad establecidas por el racionalismo clásico. El concepto del “tercer espacio” adquiere relevancia en esta condición existencial, ya que combina los dos extremos, tanto “A y - A” como “A o A”. Este enfoque resulta óptimo para alcanzar los objetivos teóricos que lo justifican: la búsqueda de un horizonte y un espacio que fomenten la diversidad y la variedad (El Mouden, & Crismán-Pérez, 2022).”

5. ANÁLISIS

5.1 INTRODUCCIÓN

La cobertura mediática en el contexto del Mediterráneo, caracterizado por su diversidad cultural, proporciona un corpus significativo para analizar las prácticas interpretativas en el discurso periodístico, que refleja los valores de diferentes culturas. Es importante examinar estas prácticas interpretativas en la prensa europea, ya que no solo nos permite comprender cómo se construye el conocimiento sobre el “otro” por parte de los medios, sino también entender el papel que desempeñan los medios en la interpretación semiótica de los valores culturales del “otro”. Estas prácticas discursivas tienen un impacto en el nivel de comunicación dentro de un sistema cultural que no es armónico, sino más bien abierto a múltiples referencias culturales. (Albera, & Couroucli, 2012).

Pero, sobre todo, sigue siendo de notable importancia revisar las razones del desequilibrio interpretativo de los valores en los medios, lo que abre la puerta a pensar de alguna manera sobre el papel de estos medios en la transmisión de valores entre diferentes contextos, e influir en su traslado a la opinión pública (Golovina, 2014). Nadie niega que la primera fuente de conocimiento sobre el otro en las sociedades modernas son los medios de comunicación y la prensa. Además, el interés en la función hermenéutica de los medios en un entorno multicultural también es una cuestión de medir la capacidad de los medios para asegurar la transferencia de conceptos de valor de un contexto a otro de forma segura (Carter, 2013). Además, es innegable que los valores asociados a las particularidades de las sociedades modernas y abiertas, como el pluralismo y la diversidad, representan un verdadero desafío en términos de prácticas hermenéuticas de los valores del otro. Esto se debe a que los desequilibrios hermenéuticos se convierten en una amenaza para los valores

fundamentales de la comunicación, el conocimiento y la diversidad en sociedades culturalmente complejas, que se caracterizan por su diversidad étnica y de identidad. (Christopher, Nelson, & Nelson, 2003).

De otra parte, los medios de comunicación suelen centrarse en temas controvertidos que atraen la atención del público. Estos temas controvertidos se seleccionan bajo la influencia de un marco interpretativo que puede ejercer una especie de tiranía en la forma de presentarlos. Esta tiranía interpretativa se consigue imponiendo un resultado interpretativo preestablecido que ignora las consideraciones contextuales altruistas.

El interés inicial de los medios de comunicación en general por las cuestiones controvertidas puede alinearse con la percepción que hemos explorado en esta investigación, que se basa en la adopción de la teoría de la problematología. Esta teoría subraya que no hay comunicación ni inferencia si no es con lo problemático, es decir, con cuestiones que tienen múltiples realidades referenciales.

Sin embargo, aunque los medios de comunicación adoptan la regla problematológica, no mantienen el enfoque interpretativo necesario para un proceso interpretativo justo, que incluya la argumentación y la construcción de un espacio de negociación entre los sujetos implicados. Por el contrario, recurren a imponer de antemano un resultado interpretativo y a descartar otras posibilidades interpretativas.

La tiranía interpretativa practicada por los medios de comunicación no sólo se debe a la incompatibilidad inferencial entre la naturaleza del valor y la naturaleza del enfoque interpretativo proposicional (A O - A), sino que también es el resultado de la imposición de marcos ideológicos, ya sean culturales, religiosos o incluso económicos. Estos marcos ideológicos perpetúan la tiranía interpretativa al imponer resultados interpretativos anti-naturales y alejados del contexto real.

Comenzaremos, analizando las muestras de prácticas interpretativas de valores islámicos y culturales árabes presentes en los periódicos europeos, específicamente en España, Francia e Italia. Nos enfocaremos en cómo se aborda y se interpreta discursivamente un valor semiótico relacionado con el campo cultural islámico, en este caso, la Sharia. Como mencionamos previamente, iniciamos este análisis partiendo de una suposición fundamental: la interpretación está sujeta a la tiranía interpretativa, ya que la construcción del discurso se rige por las reglas del sistema formal proposicional. Este patrón se establece a través de tres mecanismos estructurales presentes en el discurso: la restricción semiótica y semántica, la centralización hermenéutica y, por último, el desequilibrio del tercer espacio.

Pero antes de seguir analizando las prácticas interpretativas del término Sharia, primero nos detenemos en su concepto.

5.2 LA SHARÍA

El concepto de Sharia en el Islam engloba las leyes legislativas islámicas que se derivan tanto de los textos coránicos como de la biografía del Profeta de los musulmanes. Estas leyes también se elaboran mediante el silogismo y el consenso. La Sharia engloba todas las leyes asociadas a la civilización islámica y es fuente de legislación en los países árabes e islámicos, ya sea como fuente única o como una de varias fuentes de legislación. La Sharia abarca todos los aspectos de la vida individual y colectiva de los musulmanes.

Es un *corpus* de reglas jurídicas que trata de todos los problemas de la vida en sociedad” (Segura, 2003), Incluye leyes que protegen el medio ambiente, promueven la salud humana, buscan la justicia, rechazan la injusticia y defienden la igualdad. También fomenta la educación y combate el analfabetismo, promueve el respeto por las personas y los animales, evita el despilfarro de agua, proporciona ayuda a los pobres, valora a los padres y promueve el mantenimiento de los lazos de parentesco. También establece el respeto a los adultos, a los niños y a los demás, fomenta la práctica del deporte y promulga muchas otras leyes humanitarias. Sin embargo, es importante mencionar que dentro de la Sharia también hay leyes controvertidas, como la poligamia, el uso del velo y la pena de muerte.

La difusión del concepto de Sharia en los medios de comunicación, especialmente en Europa, se ha reducido a menudo exclusivamente a aspectos como la poligamia, la amputación de manos y otras leyes controvertidas. Sin embargo, esta reducción se debe a razones culturales y políticas específicas que han establecido este enfoque limitado en otras partes del mundo. Desde el auge de los movimientos políticos islámicos, el concepto de Sharia se ha incorporado a este marco conceptual reductor y se ha utilizado de forma reduccionista en la batalla política contra estas fuerzas con referencias religiosas. Es importante señalar que esta representación simplificada no refleja la totalidad y diversidad de la Sharia, que abarca una amplia gama de aspectos relacionados con la vida personal, social y jurídica en la tradición islámica.

De hecho, ha surgido una tendencia en Europa, como se ha visto en casos como los de Gran Bretaña en 2001 y Francia en 2005, en los que los grupos de inmigrantes han sido tratados no sólo en función de su origen étnico, como ocurría tradicionalmente, sino también a través de su referencia religiosa. Esto ha llevado a situaciones en las que determinados comportamientos culturales y étnicos se atribuyen a motivos religiosos.

Un ejemplo citado es la práctica de la circuncisión femenina, que es una costumbre africana y no está directamente relacionada con la ley islámica. Es esencial diferenciar entre los métodos culturales arraigados en determinados grupos y las enseñanzas religiosas específicas del Islam.

De acuerdo con las hipótesis presentadas en este artículo, se argumenta que la percepción lógica y racional de la tendencia proposicional en relación con la construcción del discurso hacia los valores del otro desempeña un papel fundamental como norma proposicional para restringir dichos valores. En otras palabras, se argumenta que este enfoque contribuye a una especie de tiranía interpretativa al imponer una referencia semiótica específica al valor mientras excluye otras referencias semióticas legítimas.

En este sentido, seguiremos las fórmulas de interpretación utilizadas en el tratamiento periodístico de diarios como El País en España, Le Monde en Francia y La Repubblica en Italia, en relación con el valor de la Sharia. Es importante señalar que este término ha generado controversia en el debate mediático y político europeo.

A través de nuestro análisis, pondremos de relieve los mecanismos discursivos y contextuales de percepción proposicional que guían la elaboración de marcos interpretativos. Estos mecanismos conducen a la imposición de opciones interpretativas y a la exclusión de otras, con el fin de evitar contradicciones. Sin embargo, es importante señalar que esta limitación puede conducir a la abolición de la legitimidad en virtud de los mecanismos de interpretación. En el contexto específico del tratamiento periodístico e interpretativo del valor de la sharia, examinaremos el primer mecanismo: la restricción.

5.3 LA RESTRICCIÓN

Uno de los rasgos distintivos del lenguaje natural es su capacidad para abarcar un amplio campo semántico, a diferencia del lenguaje formal, condicionado por el monismo referencial en su estructura semántica. El lenguaje natural se caracteriza por ser un lenguaje verosímil en el que los significados están sujetos a consideraciones tanto estructurales como contextuales. Además, las palabras del lenguaje natural tienen múltiples significados posibles y abiertos. A veces, en los diversos usos discursivos del lenguaje natural, se emplean procedimientos gramaticales, semánticos y pragmáticos para especificar la referencia deseada en el discurso. Uno de estos procedimientos se conoce como restricción. Los lingüistas definen la restricción como la reducción del campo semántico al que se hace referencia, limitándolo a un espacio semántico más específico. De este modo, el lenguaje natural se asemeja al lenguaje formal, caracterizado por el monismo referencial. La restricción, además de ser un mecanismo retórico, también funciona como herramienta de control sobre la intencionalidad discursiva y las referencias conceptuales. En el ámbito de la interpretación de valores, una de sus principales funciones es determinar el significado semiótico. La restricción opera tanto en el plano del lenguaje y el significado como en el del contexto.

5.3.1 LA RESTRICCIÓN SEMÁNTICA

Al analizar una serie de artículos publicados en el diario El País durante los últimos tres años (2019-2023) sobre el término “Sharia”, a través del enlace facilitado², se observa que la mayoría de estos artículos utilizan el término “Sharia” junto con su sinónimo “ley islámica”, que tiene un significado idéntico desde el punto de vista semántico.

La restricción de las connotaciones, como se ha mencionado, es una respuesta a la tendencia proposicional que ve en el pluralismo y la apertura una posible fuente de contradicciones. En consecuencia, según esta ley formal, ampliar la lista de definiciones conceptuales puede abrir la puerta a múltiples referencias semánticas que podrían ser contradictorias. El término “Sharia” se refiere simplemente a la ley islámica y se incluye para aclarar su significado a los lectores españoles. Y, por último, se evita la ambigüedad y la variabilidad terminológica mediante la inclusión de una especificación y restricción referencial del término “Sharia”, que permite controlar el campo semiótico y semántico.

En este fragmento periodístico del periódico El País, se reflejan en gran medida las manifestaciones de esta restricción.

En Afganistán se está lidiando una guerra silenciosa contra las mujeres y las niñas, ante la mirada vacía, adiestrada para no ver, del resto del planeta. Desde agosto de 2021, con la llegada al poder de los talibanes, las afganas han vuelto a la Edad Media. Actualmente, la única ley vigente en el país es la sharía, una norma religiosa del siglo VII interpretada literal y radicalmente por el talibán, en cuyo texto se regulan, entre los posibles castigos, la pena capital, las amputaciones de manos y pies, las flagelaciones públicas y el daño físico, en general (Lozano, 2023)

Así, la Sharia se denomina de la siguiente manera:

Una norma religiosa del siglo VII

El término se reduce únicamente a los siguientes significados:

“la pena capital, las amputaciones de manos y pies, las flagelaciones públicas y el daño físico, en general”

El diario El País adopta una forma de restricción semiótica que no sólo se limita al término “Sharia”, sino que se extiende a términos históricos. Esto queda patente en el siguiente titular:

Las afganas han vuelto a la Edad Media

La restricción se manifiesta en la práctica con respecto al término “Edad Media”, ya que este periodo histórico evoca dos realidades contradictorias. Mientras que en Europa se considera un periodo de decadencia, en lugares como Bagdad y Córdoba se reconoce como una época de florecimiento cultural. Esta restricción impone una interpretación tiránica basada en el poder del yo intérprete, anulando así otras referencias indicativas aportadas por los contextos ajenos a esta proposición.

La práctica interpretativa del término “Sharia” refuerza la restricción semiótica impuesta por la tendencia proposicional. Encontramos que la sharia se define en su sentido más amplio como ley islámica, sin explorar más allá de este estrecho marco jurídico y conceptual. La sharia se mantiene sin características conceptuales distintas de las avaladas por las fuentes de legislación del islam, aunque el régimen extremista talibán la sitúe de otra manera.

El régimen talibán asegura que defiende los derechos de las mujeres “definidos por el islam”. Es decir, que prohíben todo lo que no se permita de forma explícita según su interpretación rigorista de la sharia, la ley islámica³.

En un texto de prensa del diario francés Le Monde, titulado: La charia au coeur de l'Europe⁴ [La Sharia en el corazón de Europa. Traducción a cargo del autor de este artículo]

Esta fórmula interpretativa, influida por la tendencia proposicional, se repite en relación con el término “Sharia” y lo restringe a su forma limitada y estrecha, como sugiere el título. El concepto de Sharia se define aquí no sólo por sinónimos, sino también por contradicciones sinónimas. El objetivo es establecer un significado semiótico que se deduce del contexto del encuentro, en el que la Sharia se percibe como una amenaza y una fuente de miedo. Se formula en un contraste binario que conduce a una conclusión interpretativa. Se argumenta que no existe compatibilidad entre las leyes del Islam y las leyes de Europa.

El título formulado por Le Monde refuerza y perpetúa el resultado interpretativo del concepto de Sharia que circula en los textos periodísticos citados. Es el mismo proceso hermenéutico-proposicional el que limita los significados y restringe su apertura referencial, suprimiendo así otras posibilidades de referencia e imponiendo una única referencia semántica y semiótica.

Esta tradición hermenéutico-proposicional también se aplica en la práctica discursiva periodística italiana, especialmente cuando se trata de los símbolos culturales del otro. En esta práctica, la interpretación está sujeta a una orientación axiomática y se guía por una fórmula deductiva. Esto significa que el resultado interpretativo viene impuesto por la ley formal en lugar de tener en cuenta el contexto y el discurso más amplios.

En el diario italiano La Repubblica, el título de este enfoque periodístico esboza el horizonte semiótico del término “sharia”. “Indonesia, amoríos contrarios a la sharia: 14 jóvenes azotados en siete días”

El horizonte semántico reproduce un significado valorativo con una referencia dominante, que limita otras opciones interpretativas y las cierra.

Fustigati perché intrattenevano relazioni amorose contrarie alla sharia: vi è anche un giovane buddista tra i 14 ragazzi e ragazze che, nell'ultima settimana, sono stati costretti alla esecuzione pubblica della pena dalle autorità della provincia indonesiana di Aceh – “territorio speciale” dell'isola di Sumatra, dove vige la legge islamica⁵. [Azotados por mantener relaciones amorosas contrarias a la sharia: también hay un joven budista entre los 14 chicos y chicas que, en la última semana, han sido ejecutados en público por las autoridades de la provincia indonesia de Aceh - “territorio especial” en la isla de Sumatra, donde rige la ley islámica.]

El lenguaje natural, caracterizado por su apertura, pluralidad y contextualidad, así como los valores inherentes a la falta de consenso, no se convierten aquí en guías de interpretación, sino que quedan eclipsados por la tendencia axiomática formal a imponer opciones interpretativas. Nos encontramos con que la ley no se refleja textualmente, salvo mediante un significante. “¿Dónde se encuentran, entonces, los otros significados del concepto de Sharia y dónde se esconden las otras referencias semióticas?”

Este artículo del diario italiano La Repubblica, al igual que los dos otros periódicos, presenta una limitación semántica que conduce a una interpretación sesgada. Esta práctica interpretativa fomenta una tendencia a la tiranía interpretativa, convirtiéndose en una norma comúnmente repetida en los discursos periodísticos relacionados con términos islámicos.

5.3.2 LA RESTRICCIÓN CONTEXTUAL

La restricción contextual se refiere a la selección deliberada por parte del usuario e intérprete de un discurso, en el que se designa un contexto específico. Este contexto se convierte en un marco semántico único que tiene la legitimidad de guiar la práctica interpretativa hacia un resultado interpretativo concreto (Candelas, 2020). Es importante señalar que esta restricción contextual no es una necesidad semántica o semiótica, sino que surge como una imposición debida a la exigencia de coherencia formal y proposicional, que considera la diferencia y la pluralidad como contradictorias.

Establecer un contexto implica orientar la interpretación hacia un significado concreto (Armour, & Bell, 2009). Esta cuestión puede fundamentarse en el marco teórico en el que se abordan los textos periodísticos, así como en el poder del proposicionalismo.

Para contextualizar este fenómeno interpretativo, examinemos una lista de textos

periodísticos en los que se menciona el término “Sharia”. En general, se observa que este término se menciona sobre todo en relación con países islámicos y árabes controvertidos por su sistema político y la evidente necesidad de una mayor democratización. También se asocia a menudo con el auge de las fuerzas políticas radicales del Islam.

Estos temas, con sus connotaciones semánticas, se convierten en marcos contextuales que influyen en la definición interpretativa de la Sharia, limitando su significado a una única realidad de referencia. El resultado es una fijación contextual y la imposición de un marco interpretativo particular.

Cuando se busca la palabra Sharia en el diario El País, aparece vinculada a los talibanes de Afganistán, o al régimen político de Irán, o cuando se detiene a miembros de grupos terroristas y extremistas. Así aparece en la lista de títulos que mantiene el diario El País en su buscador y en la lista de títulos de artículos asociados al término Sharia.

- El peor país del mundo para nacer mujer⁶
- Los maniqués femeninos en Afganistán, el último objetivo de los talibanes⁷
- Ley islámica: Un pie y una mano por robar un móvil y 80 euros en Sudán⁸
- El gol de Qatar al Mundial: El país se rige por la ley islámica, las mujeres viven tuteladas y ser homosexual es un delito⁹
- Tres hermanos yihadistas de Badalona, condenados a ocho años por captar a un vecino que murió en un bombardeo en Siria¹⁰
- El islamismo político fracasa en Túnez: El partido islamista Ennahda es señalado como el principal culpable de la mala gestión y de la corrupción en el país¹¹
- Aceh no es lugar para ligar: En el extremo oeste de Indonesia se practica una versión rigurosa de la sharia. Los jóvenes han de conciliar sus inquietudes con la ley islámica¹²

Esta tendencia sistemática de carácter proposicional se pone de manifiesto en el ranking de temas periodísticos en los buscadores del diario francés Le Monde y del italiano La Repubblica, ya que el debate sobre la Sharia rara vez se aborda si no está relacionado con los temas mencionados en el diario español El País. Es una restricción contextual, es decir, la imposición de un contexto selectivo que refuerza la conclusión proposicional formal basada en la unilateralidad referencial.

He aquí una muestra de temas relacionados con la Sharia en la lista de tratamientos periodísticos que ofrece el motor de búsqueda del diario francés Le Monde.

- Pour les athlètes saoudiennes, les Jeux ne sont plus un mirage : L'Arabie saoudite, l'un des trois derniers pays à n'avoir jamais envoyé de femmes aux JO, prévoit de dépêcher une délégation féminine à Londres. La cavalière Dalma Rushdi Malhas devrait en faire partie¹³.
- A Allonnes, une mosquée soupçonnée de promouvoir « le djihad armé » et « l'instauration de la charia » menacée de fermeture : Le préfet de la Sarthe a indiqué mercredi avoir engagé une procédure de fermeture d'un lieu de culte à Allonnes, qui abrite également une école coranique fréquentée par une centaine d'enfants. Une décision qui surprend le maire et la communauté musulman de la ville¹⁴.
- L'application de la charia : vidéo La charia fait l'objet de débats houleux au sein

de la commission chargée de rédiger la future Constitution égyptienne¹⁵. [- Para las atletas saudíes, los Juegos ya no son un espejismo: Arabia Saudí, uno de los tres últimos países que nunca ha enviado mujeres a los Juegos Olímpicos, tiene previsto enviar una delegación femenina a Londres. Se espera que la ciclista Dalma Rushdi Malhas sea una de ellas.

[- En Allonnes, una mezquita sospechosa de promover la “yihad armada” y “la instauración de la sharia” está amenazada de cierre: el miércoles, el prefecto de Sarthe anunció que había iniciado un procedimiento para cerrar un lugar de culto en Allonnes, que alberga también una escuela coránica a la que asisten un centenar de niños. La decisión ha sorprendido al alcalde y a la comunidad musulmana de la localidad.

- La aplicación de la sharia: el vídeo La sharia es objeto de un acalorado debate en el seno de la comisión encargada de redactar la futura Constitución egipcia]

El periódico italiano refuerza la orientación clasificatoria al vincular exclusivamente el tema de la Sharia con los mismos temas en los que se reduce la referencia conceptual y semántica. Así, se observa una lista similar en el tratamiento periodístico tanto en España como en Francia: Afganistán, grupos extremistas, regímenes islámicos totalitarios, poligamia, entre otros.

Se excluyen otras posibilidades interpretativas legítimas en aras de preservar la coherencia lógica y evitar contradicciones. Si limitamos nuestra visión de la Sharia a la aplicación estricta de la ley lógica formal, ya sea A o -A, y no permitimos al menos la consideración de A y -A, todas las demás referencias a la Sharia quedan relegadas a un segundo plano. En este caso, la interpretación se convierte en una tiranía interpretativa.

5.4 CENTRALIDAD HERMENÉUTICA

Creemos que cualquier práctica interpretativa en la que se superpongan contextos lingüísticos, semánticos y semióticos está condicionada por consideraciones contextuales y pragmáticas. Esto indica que los valores están conectados por naturaleza a estos elementos y entrelazados con ellos, y la determinación de sus significados depende de todos estos elementos. Sin embargo, la práctica interpretativa basada únicamente en el enfoque formal y proposicional tiende a perpetuar una especie de tiranía interpretativa. Esta tiranía no contribuye a los mecanismos restrictivos antes mencionados, sino que genera nuevos mecanismos derivados de la tendencia axiomática y de la lógica formal cartesiana, que limitan la legitimidad de asignar referencias al sujeto (Silva, 2005).

Durante esta práctica interpretativa, se asigna al sujeto la responsabilidad de contextualizar y utilizar los elementos que influyen en la construcción del referente semántico o semiótico. En este sentido, el sujeto que construye la proposición es el que determina los significados semióticos y contextuales a partir de sus percepciones, que le son impuestas debido a su posición central dentro de la proposición, en detrimento de otros sujetos (Lempereur, & Meyer, 1991).

Es importante mencionar que, en el tema de la naturaleza de los valores, las consideraciones dirigidas al significado o referencia semiótica no son meramente

subjetivas, sino que también tienen en cuenta la perspectiva del otro. La centralidad interpretativa, en cambio, conduce a la consolidación de una tiranía interpretativa que se rige por la tendencia cartesiana. Esta tendencia formal, como extensión de la lógica proposicional formal, se centra en las consideraciones propias y prescinde de las consideraciones ajenas.

Consideremos esta tribuna en el periódico *El País* que expresa esta centralidad interpretativa: “Desde agosto de 2021, con la llegada al poder de los talibanes, las afganas han vuelto a la Edad Media.” (Lozano, 2023)

Centrémonos en el término “Edad Media”, que se utiliza con una carga subjetiva en el discurso y se convierte en un foco semántico y semiótico, sujeto a la interpretación de los hablantes. Como hemos comentado anteriormente, es importante tener en cuenta que en esta frase el sujeto que construye el discurso impone su propia percepción de la realidad, sin considerar la existencia de una realidad contradictoria. Al hablar de la “Edad Media” en un contexto negativo, es pertinente reconocer que simultáneamente existió un mundo avanzado y próspero en Bagdad y Al-Andalus durante el mismo periodo histórico (Ruiz-Domenèc, 2011). Esta realidad alternativa pertenece al otro componente de la proposición, es decir, el que se refiere al autor del discurso.

En las consideraciones interpretativas hay una ausencia total del otro. Esta estructura proposicional implica que el sujeto lógico tiene el control absoluto sobre la interpretación y se orienta exclusivamente hacia los fines semióticos de la proposición (Moreno Romo, 2007). Esta estructura se mantiene constante en todos los análisis textuales del corpus periodístico que hemos examinado, ya sea en *El País*, *Le Monde* o *La Repubblica*. Por lo tanto, al orientar la interpretación hacia la intención semiótica requerida, la influencia de los demás está completamente ausente. La Sharia se ha abordado no sólo dentro de un marco limitado de requisitos semánticos y semióticos, sino sólo de aquellos que son aceptables para este sujeto y sólo este sujeto los percibe.

Este enfoque interpretativo centralizado obstaculiza toda posibilidad de negociación entre los individuos. Según esta perspectiva, no hay lugar para una esfera común e interactiva. En otras palabras, esta estructura proposicional, en la que el “yo” ejerce el control interpretativo, conduce a una tiranía interpretativa que impide la formación de lo que llamamos el concepto de un tercer espacio lógico.

6. EL TERCER ESPACIO LÓGICO Y LOS OBSTÁCULOS A LA FORMACIÓN

En este análisis, nos enfocamos en examinar hasta qué punto se configura el tercer espacio lógico en el corpus periodístico que estamos estudiando. El tercer espacio, en este contexto, se refiere a un espacio compartido que permite la coexistencia de múltiples interpretaciones semánticas posibles del valor de la sharia.

Consideramos que la formación de un tercer espacio lógico dentro de un discurso implica la creación de un espacio que permita la coexistencia de múltiples sujetos dentro del mismo discurso. Este espacio debe ser capaz de aceptar la coexistencia de diversas interpretaciones, incluso contradictorias entre sí. La presencia de este espacio es prueba de pluralismo y apertura en el discurso, mientras que su ausencia indica el dominio de una interpretación sobre las demás.

Cuando examinamos los textos de prensa que tratan sobre la sharia, ya sea en *El País*, *Le Monde* o *La República*, encontramos un enfoque discursivo basado en una estructura textual común. Esta estructura limita los márgenes para la coexistencia de interpretaciones.

Por ejemplo, en el caso de la palabra “Sharia”, no se abordó desde posibles perspectivas, sino que se restringió su alcance a las leyes controvertidas, limitando el acto de interpretación al “yo” que origina el discurso y pasando por alto otros posibles sujetos presentes en los contextos de la proposición. Como resultado, las oportunidades para la formación del tercer espacio están completamente ausentes. En el texto periodístico mencionado, los sujetos interesados no están presentes para participar en el proceso de interpretación de valores.

Un ejemplo de ello puede verse en este texto, aunque hay que señalar que esta tendencia se repite en cada uno de los textos analizados anteriormente. “Un pie y una mano por robar un móvil y 80 euros en Sudán: La sentencia de amputación contra un joven reaviva las demandas para abolir las leyes islámicas en ese país”¹⁶.

En este texto periodístico, existe una notable limitación de las posibilidades de interpretación por parte de los sujetos altruistas. Un sujeto explicativo tiene el control absoluto sobre la proposición y condiciona la formulación de los resultados. La ausencia de narraciones altruistas sobre el tema de la sharia, tal y como se presenta en este texto, podría considerarse una violación total de las condiciones necesarias para el establecimiento del tercer espacio.

La reivindicación crítica o discursiva de la existencia de otros sujetos activos en la construcción de la percepción y el juicio interpretativo no implica necesariamente la defensa de leyes impugnadas. Más bien, busca resistir a la construcción discursiva que excluye la participación de otros en la formación de un acto interpretativo sobre un valor. Esta resistencia se opone a la construcción de un espacio que sólo permite la presencia del “yo” o del “otro”, es decir, una dicotomía A o -A.

Establecer el tercer espacio requiere una percepción lógica que contemple la posibilidad de una realidad que combine simultáneamente A y -A. En otras palabras, implica una lógica que trasciende la tendencia proposicional de exclusión mutua.

6. CONCLUSIÓN

Nuestro análisis de la práctica interpretativa de la prensa, principal objeto de este estudio reveló una serie de desequilibrios discursivos e inferencias relacionadas con la atribución de referencias semióticas a estos valores. Estos desequilibrios hacen que los valores sean vulnerables a la crítica y a la responsabilidad comunicativa. Al examinar las fórmulas interpretativas, podemos evaluar un proceso racional que se supone garantizar una atribución lógica y racional de las referencias.

Asegurar el proceso de interpretación de los valores significa protegerlo de la tiranía, es decir, evitar la imposición de una única opción interpretativa como intención última y único referente semiótico.

La observación de la acción interpretativa ha demostrado que está completamente sujeta a la tendencia proposicional. Esta tendencia somete la inferencia interpretativa al

poder de las formas de las proposiciones y no a su contenido, lo que elimina toda consideración de otros contextos posibles (Meyer, 2010). Es importante señalar que las proposiciones formales por sí solas no constituyen un contexto completo.

Uno de los aspectos fundamentales que hemos observado en la operacionalización de la interpretación del discurso de prensa que estamos estudiando, en particular sobre cuestiones de valor, es la eliminación de la naturaleza valorativa de las proposiciones. Estas proposiciones se convierten en axiomas, es decir, en entidades formales aisladas de los contextos que originariamente forman parte de cada valor y que son decisivos para la derivación semiótica dentro de él.

Una de las consecuencias de esta situación es la imposición de un resultado interpretativo que sólo exige el contexto formal regido por la centralidad hermenéutica y las restricciones referenciales y contextuales. Estas restricciones, a su vez, perturban la formación del tercer espacio lógico que asegura el diálogo y la negociación entre las capacidades semióticas e interpretativas y permite la participación de otras personas en la construcción de un sentido de valores, donde se inscribe y establece su intención semiótica (Meyer, 1988).

Esta práctica interpretativa se manifiesta en un discurso que tiene un impacto significativo en la opinión pública, especialmente en el discurso periodístico. Los periódicos y los medios de comunicación se convierten en la principal fuente de conocimiento sobre el otro.

Por lo tanto, es esencial abordar las cuestiones del discurso epistemológico y la interpretación semiótica de los valores, en particular en aquellas proposiciones que desempeñan un papel decisivo en la construcción del conocimiento sobre el otro. El proceso de interpretación es fundamental y esencial en la construcción del conocimiento sobre el otro, y garantizar su equilibrio y evitar la tiranía sigue siendo una cuestión humana y social crucial.

NOTAS

¹La traducción de las citas originales que aparecen a lo largo del texto es a cargo de la autoría de este artículo.

²<https://elpais.com/noticias/sharia/>

Enlace que contiene varios artículos del país sobre el concepto islámico la Sharia

³ El País. <https://elpais.com/videos/2023-01-17/los-maniquies-femeninos-en-afghanistan-el-ultimo-objetivo-de-los-talibanes.html?autoplay=1>. Consultado el 25 de mayo 2023.

⁴ Le Monde https://www.lemonde.fr/europe/article/2015/02/12/la-charia-au-c-ur-de-l-europe_4575377_3214.html Consultado el 25 de mayo 2023.

⁵ La Republica. https://www.repubblica.it/solidarieta/diritti-umani/2019/08/06/news/indonesia_relazioni_amorose_contrarie_alla_sharia_14_giovani_fustigati_in_sette_giorni-232943765/ Consultado el 30 de mayo 2023.

⁶ El País. <https://elpais.com/opinion/2023-04-27/el-peor-pais-del-mundo-para-nacer-mujer.html> Consultado el 6 de junio 2023

⁷ El País. <https://elpais.com/videos/2023-01-17/los-maniquies-femeninos-en-afghanistan-el-ultimo-objetivo-de-los-talibanes.html?autoplay=1> Consultado el 6 de junio 2023

⁸ El País. <https://elpais.com/internacional/2021-07-25/un-pie-y-una-mano-por-robar-un-movil-y-80-euros-en-sudan.html> Consultado el 6 de junio 2023

⁹ El País, recuperado de: <https://elpais.com/podcasts/hoy-en-el-pais/2022-11-14/podcast-el-gol-de-qatar-al-mundial.html> Consultado el 6 de junio 2023

¹⁰ El País. <https://elpais.com/espana/2022-10-10/tres-hermanos-yihadistas-de-badalona-condenados-a-ocho-anos-por-captar-a-un-vecino-que-murio-en-un-bombardeo-en-siria.html> Consultado el 6 de junio 2023

¹¹ El País. <https://elpais.com/internacional/2021-08-11/el-islamismo-politico-fracasa-en-tunez.html>. Consultado el 6 de junio 2023

¹² El País. https://elpais.com/elpais/2019/05/13/planeta_futuro/1557753831_568944.html. Consultado el 6 de junio 2023

¹³ Le Monde. https://www.lemonde.fr/jeux-olympiques/article/2012/03/23/pour-les-athletes-saoudiennes-les-jeux-ne-sont-plus-un-mirage_1674638_1616891.html. Consultado el 8 de junio 2023

¹⁴ Le Monde. https://www.lemonde.fr/police-justice/article/2021/10/14/a-allonnes-une-mosquee-soupconnee-de-promouvoir-le-djihad-arme-et-l-instauration-de-la-charia-menacee-de-fermeture_6098337_1653578.html. Consultado el 8 de junio 2023

¹⁵ Le Monde. https://www.lemonde.fr/afrique/video/2012/11/09/manifestation-au-caire-pour-reclamer-l-application-de-la-charia_1788636_3212.html. Consultado el 8 de junio 2023

¹⁶ El País. <https://elpais.com/internacional/2021-07-25/un-pie-y-una-mano-por-robar-un-movil-y-80-euros-en-sudan.html>. Consultado el 12 de junio de 2023.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERA, D. & COUROUCLI, M. (Eds.). (2012). *Sharing sacred spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims, and Jews at shrines and sanctuaries*. Indiana University Press.
- ARMOUR, M., RIVAUX, S. L., & BELL, H. (2009). Using context to build rigor: Application to two hermeneutic phenomenological studies. *Qualitative Social Work*, 8(1), 101-122.
- BHABHA, H. K. (2012). *The location of culture*. Routledge
- (2013). *Culture's in between*. In *Multicultural states* (pp. 29-36). Routledge.
- MORENO ROMO, J.C. (coord.) (2007). *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*. Anthropos.
- BOWDEN, S. (2005). Deleuze et les Stoïciens: une logique de l'événement. *Bulletin de la société américaine de philosophie de langue française*, 15(1), 72-97.
- CANDELAS, J. V. (2020). *Conocimiento del mundo y restricciones de selección en la semántica de marcos: una aproximación lingüística y psicolingüística* (Doctoral dissertation, Universitat Rovira i Virgili).
- CARRILHO, M. M. (1992). *Rbtoriques de la modernité*. FeniXX.
- CARTER, M. J. (2013). The hermeneutics of frames and framing: An examination of the media's construction of reality. *Sage Open*, 3(2), 2158244013487915.
- CHRISTOPHER, J. C., NELSON, T., & NELSON, M. D. (2003). Culture and Character Education: Problems of Interpretation in a Multicultural Society. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 23(2), 81.
- CIARDELLI, I. A. (2015). *Questions in logic* (Doctoral dissertation, University of Amsterdam).
- DUNCOMBE, M., & DUTILH NOVAES, C. (2016). Dialectic and logic in Aristotle and his tradition. *History and Philosophy of Logic*, 37(1), 1-8.
- EL MOUDEN, M. E. M. (2022). La teoría de la problematología y la hermenéutica: Hacia un horizonte argumentativo para liberar la interpretación de la tiranía proposicional. *HUMAN REVIEW. International Humanities Review/Revista Internacional de Humanidades*, 11(Monográfico), 1-15.
- EL MOUDEN, M., & CRISMÁN-PÉREZ, R. (2022). La Incorporación de las actitudes lingüísticas y las representaciones sociales a la teoría de la argumentación de Michel Meyer. *Revista iberoamericana de argumentación*, (23), 23-42.

- EPSTEIN, R. L.** (2013). *The Semantic Foundations of Logic Volume 1: Propositional Logics* (Vol. 35). Springer Science & Business Media.
- GOLOVINA, N.** (2014). La comunicación masiva y el comportamiento del consumidor. *Orbis. Revista Científica Ciencias Humanas*, 10(28), 190-198.
- HERMANS, T.** (2019). Hermeneutics. *Routledge encyclopedia of translation studies* (pp. 227-232). Routledge.
- HOOGAERT, C.** (1996). *Argumentation et questionnement*. FeniXX.
- JOHNSON, R. H.** (1999). The relation between formal and informal logic. *Argumentation*, 13, 265-274.
- JOHNSON, R. H. AND J. A. BLAIR:** 1997, 'Informal Logic in the 20th Century'. D. Walton and A. Brinton (eds.) *Historical Foundations of Informal Logic* (pp. 158-173). Ashgate, Aldershot.
- LOZANO, M.** (2023). El peor país del mundo para nacer mujer. Recuperado de <https://elpais.com/opinion/2023-04-27/el-peor-pais-del-mundo-para-nacer-mujer.html> . Consultado el 10 de junio de 2023.
- MEYER, M.** (1988). The rhetorical foundation of philosophical argumentation. *Argumentation*, 2, 255-269.
- (1995). Problématologie et argumentation: ou la philosophie à la rencontre du langage. *Hermès*, (1), 145-154.
- (2005). Qu'est-ce que la problematologie? Devillers, V. et Sojcher, J.(coll.), *Ab*, 2(2005), 39-47.
- (2010). The Brussels school of rhetoric: From the new rhetoric to problematology. *Philosophy & rhetoric*, 43(4), 403-429.
- SEGURA, A.** (2011). El malentendido de la "Sharía". Recuperado de https://elpais.com/diario/2003/11/16/opinion/1068937210_850215.html, consultado el 15 de junio 2023.
- PUTNAM, L. L.** (2010). Negotiation and discourse analysis. *Negotiation journal*, 26(2), 145-154.
- RUIZ-DOMÈNECH, J.E.** (2011). Título del capítulo o ensayo. J.E. Ruiz-Domènc *Entre historias de la Edad Media: veintidós ensayos* (pp. 249-256). Editorial Universidad de Granada.
- SILVA ARÉVALO, E.** (2005). Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. *Teología y vida*, 46(1-2), 167-205.
- WALTON, D.** (1990). 'What is Reasoning? What is an Argument?'. *The Journal of Philosophy* 87, 399-419.



II. PUNTOS DE VISTA II. VIEWPOINTS



Rituales, un imaginario compartido en el Mediterráneo.

Rituals, a shared imaginary in the Mediterranean

MARIA ÀNGELS ROQUE ALONSO

(pág 171- pág 184)

RESUMEN. El Mediterráneo es un laboratorio de larga duración donde el mestizaje entre diferentes pueblos y civilizaciones comparte y adapta creencias y sistemas participativos. El presente trabajo reúne algunos rituales vinculados a la salud y a la fertilidad, utilizando la metodología comparativa de la antropología. Los rituales pertenecen al Norte católico, a la Península Ibérica y al el Sur musulmán del Magreb; asimilados a la religión popular. Creemos que estos aspectos comparativos sirven de reflexión a la América Latina con una importante migración de zonas mediterráneas.

Palabras clave: Mestizaje cultural, ethos, rituales, sagrado, fertilidad.

ABSTRACT. The Mediterranean is a long-lasting laboratory where the mix between different peoples and civilizations shares and adapts beliefs and participatory systems. This paper brings together some rituals related to health and fertility using the comparative methodology of anthropology. The rituals belong to the Catholic North, Iberian Peninsula, and the Muslim South of the Maghreb assimilated into popular religion. These comparative aspects replicate in Latin America with significant migration from the Mediterranean.

Keywords: Cultural miscegenation, ethos, rituals, sacred, fertility.

MARIA-ÀNGELS ROQUE ALONSO es doctora en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Barcelona, licenciada en Historia Moderna por la U.B. directora de *Quaderns de la Mediterrània* (IEMed). Directora de Estudios en Institut Català del Mediterrani 1989-2000. Directora de Cultura y Sociedad Civil (IEMed) 2001-2023. Ha sido invitada por diversas Universidades españolas y extranjeras y ha realizado cursos en l'Ecole d'Hautes Etudes des Sciences Sociales y el College de France. Ha publicado un centenar de artículos y desde 1988 ha dirigido seminarios y publicaciones, destacando *La sociedad Civil en Marruecos*, *Antropología mediterránea: prácticas compartidas* y *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres*. E-mail: quaterns@iemed.org

FECHA DE RECEPCIÓN: 30/05/2023 **FECHA DE APROBACIÓN:** 30/05/2023

1. ESPACIOS SAGRADOS Y RITUALES

El Mediterráneo es un laboratorio de larga duración en que los diferentes pueblos y civilizaciones han compartido y adaptado sus creencias y sistemas participativos y de solidaridad. Pensar en nuestra tradición y en sus elementos múltiples permite relativizar ciertas visiones que, a menudo, no son más que estereotipos. Entre Europa y el Magreb, el Mediterráneo actúa como un espejo que reenvía invirtiendo las imágenes mutuas. Sin duda, a lo largo de la historia, el Mediterráneo reproduce el marco de enfrentamientos de poderes y de ideologías opuestas. Pero también es una historia llena de intercambios, una historia de mestizajes culturales.

Relacionar la mundialización y la diferencia, así como percibir el espacio y la cultura en sus valores diacrónicos y sincrónicos representa, a menudo, un conflicto de carácter ideológico en las dos orillas del Mediterráneo. Una idea sorprendente y a tener en cuenta, en relación con este vínculo es la negación de la capacidad de adaptación, de evolución y de incorporación de nuevos elementos culturales, atribuidos, a menudo a ciertas culturas. Y es que la aculturación suele verse como una negación de la “pureza cultural”, sin tener en cuenta que todas las culturas se construyen a través de préstamos y de contactos varios. En este sentido, más que hablar simplemente de aculturación, deberíamos pensar cómo la capacidad de reapropiación que poseen las culturas busca la reinterpretación y la adapta a la situación propia, una vez que el pensamiento se libera de las imposiciones externas.

Pero, ante todo, creo que deberíamos preguntarnos el sentido del término cultura: ¿Son las culturas locales? ¿Son una adaptación al territorio, a la ecología? Sí, y no. La apropiación y la manifestación de una cultura específica se hace a partir de un territorio concreto, pero no se puede jamás dejar de lado ni las mutaciones de valores, ni las aspiraciones de las personas que se producen en dichos territorios. Los conflictos consumen mucha energía, sin embargo, sirven con frecuencia para motivar los cambios que adaptan la sociedad y los recursos a una nueva realidad. La contemporaneidad de las culturas es asistir a sus propias mutaciones.

Se trata, pues, de crear el marco y de disponer de los medios necesarios para analizar comparativamente los sistemas socializadores de las dos orillas y de acabar con los “fantasmas”, con los prejuicios, de suprimir los malentendidos en los contextos culturales respectivos y de elaborar una serie de proyectos para llegar a un mejor conocimiento recíproco, más profundo. La educación de los jóvenes es en efecto, un verdadero desafío para la comprensión futura entre Europa y las tierras del Islam. ¿Cómo establecer un diálogo renovador? ¿Lo podemos conseguir si no nos conocemos y si no nos reconocemos?

La perspectiva antropológica

La antropología es una disciplina moderna que utiliza el sistema comparativo, aunque sus conceptos constitutivos estén ya presentes, tanto entre los escritores grecorromanos como en los geógrafos árabes y se encuentran más tarde en los relatos de viajeros célebres. El *ethos* o el comportamiento de los pueblos que estos últimos describen aparecen normalmente acompañados de juicios de valor de lo que se considera civilizado o no. En el concepto romano, por ejemplo, concretado especialmente por las religiones cristianas y musulmana, la civilización tiene una vocación universal y expansionista. Varias culturas pueden cohabitar en el interior de una civilización, pero siempre habrá modelos que

conceden una cohesión “civilizadora”. Esta última puede consistir en una paridad de tipo religioso, lingüístico, jurídico, político o económico (Roque, 1996).

La expansión de la etnografía y de la antropología social a finales del XIX, ha enriquecido, de manera comparativa, el conocimiento de aspectos, hasta entonces desconocidos con relación al cambio cultural, la difusión de elementos culturales, su distribución geográfica y ecológica, así como el proceso y el resultado de la transformación que las actividades humanas operan sobre la naturaleza, desde el trabajo y la técnica hasta las artes y las ideologías. Sin olvidar la importancia de los valores aglutinantes del grupo, así como de las relaciones concretas entre sus miembros y un elemento físico determinante: su medio natural o artificial. Todo ello se ha ido desgranando en las diversas explicaciones dadas sobre el concepto cultura por parte de la antropología.

Cuando la perspectiva viene al acercarnos a los rituales, vemos que tenemos una gran parte de prácticas compartidas en ambas orillas del Mediterráneo, ¿reminiscencias de elementos paganos? No necesariamente, diríamos que son elementos cosmogónicos que fluyen de los espacios sagrados con mitos y creencias de larga duración que se han mantenido hasta la actualidad.

El antropólogo Julio Caro Baroja (1974) constata que, cuando existe un ritual o una actividad, no es nunca una supervivencia atrasada, sino una experiencia activa, por lo que matiza:

... muchos ejemplos de lo que llamaban supervivencias, mejor observados, no lo son. Otros no se pueden considerar sólo desde un punto de vista lógico o utilitario: la persistencia cultural no es por fuerza una supervivencia, sino una pura vivencia, con duración larga y complicada: lo que queda absolutamente sin sentido pervive poco. Porque, por otra parte, hay ritos, costumbres, etc., que tienen o pueden tener sentidos estéticos, emocionales, que los antropólogos evolucionistas antiguos tuvieron poco en cuenta. Tampoco otros más modernos. (Caro Baroja, 1974, p.26.)

El nuevo enfoque por parte de antropólogos y clasicistas de estudiar los rituales mejor que los mitos, convierte al proceso dramático en una consagración simbólica de los procesos subjetivos, cósmicos y biológicos que están en la obra de todo sistema mítico-ritual y que da fundamento, casi objetivo a ese sistema y, por lo tanto, a la creencia. Esta reapropiación al territorio y a la cultura, estas prácticas que vinculan la espiritualidad individual y colectiva, ha sido definida especialmente como “religión local” o de sistema de lo sagrado según los antropólogos históricos, ello ha permitido escapar a esta oposición recurrente entre magia y religión, que se convierte, incluso cuando se denuncia, en una evaluación polémica, prisionera de una pertenencia confesional, en lucha contra lo que cree, lo que le puede mermar de universalismo

1.2 LA RELIGIÓN POPULAR: ESPEJO DE LAS DOS ORILLAS MEDITERRÁNEAS.

John Davis (1984) presentó, hace casi cuatro décadas, un análisis de la participación diferencial según el sexo en las prácticas religiosas entre los católicos de la Europa del Sur y los musulmanes del África del Norte. Con ello intentaba explicar el hecho de que

los hombres y las mujeres tengan papeles diferentes en las dos orillas del Mediterráneo. De una forma general —dice—, las mujeres católicas son más devotas que los hombres católicos, mientras que en los países musulmanes los hombres son más devotos que las mujeres. Esa diferencia de papeles en el ámbito religioso no parece, de todas formas, que determine o esté determinada por una división sexual del trabajo en los ámbitos económicos y sociales, dominados por los hombres en las dos orillas. Davis, entonces, busca la explicación en la relación histórica entre la religión y la política en materia de sexualidad, matrimonio y filiación. Constata, de esa forma, que en un lado y otro del Mediterráneo las mujeres tienen un papel preponderante, tanto en el catolicismo, como en el Islam popular.

Es cierto que las musulmanas tienen por definición una influencia y un papel relativamente menos importante en el Islam ortodoxo; los espacios femeninos de las mezquitas están restringidos, las funciones oficiales están prohibidas a las mujeres, el sacrificio no puede ser ejecutado por ellas, y el Corán es menos leído por ellas porque las tasas de analfabetismo son más elevadas. Ello, sin embargo, no impide a las mujeres musulmanas expresar su piedad en determinados espacios, mediante manifestaciones y edades que les están culturalmente permitidas. Como dice Hanna Davis-Taieb (1998), ellas hacen todo lo posible por dar forma a su pertenencia a la *umma* (comunidad de creyentes) con el fin de alcanzar un estado de pureza y para ganar méritos divinos. Esas nociones son esenciales en su concepción del mundo y en su compromiso religioso, y tienen un impacto significativo en su vida diaria y religiosa, que incluye prácticas como visitar los *hamman* (baños musulmanes), observar el Ramadán y realizar peregrinajes ocasionales. Esto se relaciona con los *zagüías* y *morabitos*, cuyos santos comparten características similares a los santos en la tradición cristiana.

La idea de la tradición está determinada por el papel estelar de los textos fundacionales —considerados inmutables, puesto que reflejan la palabra de Dios— y por el ejemplo de la vida del Profeta. Pero el Corán en las sociedades musulmanas se interpreta a la luz de la costumbre tribal de cada lugar, que continúa reflejando el carácter patriarcal y patrilineal de un sistema basado en el lazo agnático masculino. Por esta razón son interesantes, precisamente en Marruecos, los estudios que hacen las mujeres en las escuelas coránicas, a fin de poder dejar de lado, progresivamente, aquellos hadices misóginos, fruto más de interpretaciones que del texto primigenio.

La mujer de las zonas rurales y populares conserva unos valores culturales que hay que tener en cuenta en su especificidad magrebí, como pueden ser la transmisión de la lengua bereber, los ritos ancestrales preislámicos, los aspectos más predominantes del Islam popular y la tradición oral. Lo que Mohammed Arkoun (1996) denomina la «religión africana», pero que no es otra cosa que ritos y creencias mediterráneas compartidas en ambas orillas. Desde nuestro punto de vista, pensamos que no es que haya ido a buscar otro lugar religioso, sino que ha continuado en buena medida reproduciendo sus creencias, que eran aquellas que mejor podía gestionar en el marco familiar y de la comunidad. Ello ha dado como resultado una fórmula social dual: mujeres – magia - santuarios, hombres – autoritarismo - islam / mezquita. Para acentuarlo, encontramos que jurídicamente es el hombre quien transmite la religión y la nacionalidad a los hijos y, por esta razón, es más habitual encontrar hombres casados con extranjeras que mujeres con extranjeros, ya que, desde un punto de vista sociocultural y legal, este hecho sería vivido como un drama y una ruptura.

En los medios rurales magrebíes, pero también en el medio urbano tradicional, las características que podríamos llamar mágico-religiosas constituyen un espacio donde las mujeres pueden expresarse e, incluso, conseguir cierto poder. La antropóloga tunecina Sophie Ferchiou manifiesta que

[...] las visitas piadosas, presentadas como imperativas, permiten a la mujer evadirse del espacio doméstico y de sus problemas, pero sobre todo constituyen ocasiones que les procuran cierto poder poniéndolas al frente de la escena familiar. Porque siempre son las mujeres las que hacen el diagnóstico y deciden llevar al enfermo a la *zawiya* (santuario) de un santo donde la *baraka* (bendición divina) es considerada benéfica para la enfermedad en cuestión» (Ferchiou, 1993, p.10).

Por otro lado, las visitas piadosas que las mujeres hacen a la *zawiya* son, junto con ir al *hamman*, las más toleradas.

Sin duda, la religión popular nos acerca mucho más a las prácticas compartidas, en este espacio mediterráneo, ya que esto está ligado a prácticas arraigadas de manera antropológica y tal como dice E. Dermenghem (1954): “El rito, como el arte, pone el símbolo en contacto con la realidad” (p.150). Esta necesidad de integración a una ideología concreta ha sido evidente en el espacio Mediterráneo a través de los siglos, San Agustín de Hipona creyó necesario, a partir del cristianismo entonces dominante, asumir los espacios sagrados de larga duración, exclamando: “¿Nuestra África no está sembrada de cuerpos de los santos mártires?” (Epist., LXXVIII, 269), reconociendo la existencia de estas tumbas blancas, inmutables, guardianes de collados, de picos, de mercados, de pueblos, que más tarde se convertirían, por la misma razón en los santos reconocidos por el Islam Magrebí.

La importancia de la vinculación familiar en los territorios mediterráneos une generaciones más allá de la vida. Jean Servier (1994) comenta de qué manera el rígido judaísmo y posteriormente el Islam han aceptado los muertos como intermediarios entre los hombres y el invisible, añadiendo una corona de piadosas virtudes y de milagros en su repetición. Pero las tradiciones populares muestran bien que las religiones reveladas, en otras épocas y lugares, han debido desaparecer, como el cristianismo del norte de África o el Islam de España, sin dejar huellas reconocidas en las costumbres y en los muros, mientras que las tumbas han atravesado los siglos, los milenios, a pesar de todas las invasiones, todas las dominaciones, todos los imperios, porque son los muelles de amarre del pensamiento, madre de toda una civilización y de todas las instituciones que nacieron de él. Los campesinos pidieron a los muertos, a sus santos protectores, la fecundidad de los campos, de los establos y de las casas, porque es su papel en la armonía del universo; los muertos dan esta fecundidad porque las deben a los vivos, sus aliados por la carne compartida de sacrificios y las comidas tomadas en común. De este modo se equilibran, en el pensamiento mediterráneo, la vida y la muerte necesarios el uno al otro.

Con relación a la cristianización de los territorios no urbanos de la zona norte del Mediterráneo durante la Alta Edad Media, los anacoretas que vivieron en cuevas fueron los embriones de algunos de los posteriores santuarios. Durante la Edad Media, las órdenes mendicantes extendieron en las ciudades devociones que se estimularon por medio de cofradías y que al mismo tiempo se ocupaban de los rituales mortuorios. El Concilio de Trento, en el siglo XVI, en su reacción contra el protestantismo, elevó las tradiciones

religiosas a materia dogmática reforzando los misterios. La Virgen, la Eucaristía y las almas del purgatorio volvieron con fuerza a incidir en la tradición popular y, por ende, tradición paganizante versus el monoteísmo protestante.

Durante los siglos XVII, XVIII y una parte del XIX, las cofradías se extienden por las zonas rurales y desembocan en ciertos actos piadosos y costumbres mortuorias, que todavía hoy se pueden rastrear, aunque en estos últimos años van desapareciendo con rapidez. El Concilio Vaticano II periclitó muchas de las formas tradicionales que han acabado de ser barridas por las nuevas generaciones de sacerdotes.

No obstante, los peregrinajes, las romerías a las ermitas persisten. Como es el caso en los territorios comunales que comparten diferentes pueblos y que suelen tener una ermita que es el centro religioso y jurídico y donde se celebran desde siglos, en algunos lugares los arqueólogos calculan algunos milenios, las asambleas político-religiosas del territorio comunal.

A menudo, pequeñas ermitas originales pueden convertirse en grandes santuarios. Cuanto más alejadas de las zonas urbanas de los cascos de los pueblos, mayor es la impresión sacra que producen, más fuerte es el “atavismo ancestral”, el pacto de renovación con las divinidades protectoras locales. Las ermitas son un elemento del paisaje y viven la toponimia de forma marcada. Hay, como dice Gibert Durand (1982) “un mobiliario” aparente: la fuente, el peñasco, un bosquecillo de encinas o pinos y especialmente la soledad. Las concentraciones en las ermitas durante las romerías son rituales, porque una de sus características importantes es que no se desarrolla el culto de una forma habitual sino específicamente en las ocasiones estipuladas, o el día del voto que cada pueblo desgrana según lo pactado y que suele darse entre mayo y septiembre, al igual que en el Magreb. En las prácticas compartidas de las que hablamos y vemos en todo el Magreb, existe una gran cantidad de santuarios, desde los más pequeños a los más vastos. En muchos de los santuarios se celebran encuentros religiosos, festivo-comerciales, que se llaman *musem* o *dakhla*. En la zona del Atlas, la mayoría tiene lugar durante los meses de agosto y septiembre; en un *musem* se juntan varios pueblos del valle, se sacrifican animales de cuatro patas que, cocinados en grandes calderas, se repartirán entre la gente que participa en ellos. Recuerda los peregrinajes y romerías que hemos señalado para el norte del Mediterráneo. Cada lugar tiene sus santos y santas reputados, eficaces para curar enfermedades o conseguir fines concretos. Son lugares que reafirman la identidad y, al mismo tiempo, sirven para hacer contactos y contratos.

Los estudios realizados a partir de la antropología han sido numerosos. A principios de siglo, el etnógrafo francés Edmond Doutté (1908) publicó un importante trabajo sobre el marabutismo. Otros autores más actuales, como Clifford Geertz (*Islam Observed*, 1971) y Ernest Gellner (*The Saints of the Atlas*, 1969), también han hecho sus obras principales sobre Marruecos, estudiando el fenómeno de los santos: el primero, explicando el ethos o comportamiento magrebí, y el segundo confiriéndole una importancia política. En el notable trabajo, dirigido por el antropólogo tunecino Mohammed Kerrou (1998), se insiste sobre este tema de una forma comparativa, puesto que también incluye contribuciones sobre los santos cristianos. De hecho, en los años sesenta y setenta del siglo XX, la antropología anglosajona descubre la singularidad del catolicismo en los países del sur de Europa. Asimismo, se consideran como expresiones diferenciadoras, la importancia del culto a los santos, analizado en términos de homología entre patronaje terrestre y patronaje celeste, una dimensión festiva,

privilegiando la exaltación de la pertenencia comunitaria en detrimento de las devociones individuales prescritas por la Iglesia y finalmente un antagonismo profundo entre la cultura clerical y las prácticas “mágicas” que existen en las culturas campesinas. Al mismo tiempo se afirma la legitimidad de una comparación entre sociedades cristianas y musulmanas, haciendo, especialmente en la dimensión política del culto de los santos y de las creencias en el mal de ojo, los sujetos pertinentes para este proyecto comparatista.

Algunos antropólogos americanos, como W. Christian (1976) o Stanley Brandes (1991), en la Península Ibérica, en los años setenta, se sintieron tentados de trabajar sobre los santos patronos, al igual que lo hicieron Gellner o Geertz en el Magreb. Brandes desarrollará la teoría de los santos patronos como seguimiento de la devotio celtíbera y del patronazgo mediterráneo. Pero a todos ha llamado la atención la importancia de las advocaciones de la Virgen, también la importancia de la mujer con un poder mucho mayor que la representatividad patriarcal propia de la época de la dictadura franquista, momento en el que los antropólogos hacían su trabajo de campo.

Las críticas que se han hecho a la antropología es que los estudios privilegian más las prácticas que la norma, no el texto, sino lo vivido, no el ideal de los creyentes sino lo que los individuos hacen de su fe; la religión de la gente sencilla (Daniel Rivet, 2003). Pero que la fascinación por las creencias locales les hace perder de vista, por ejemplo, el Islam magrebí, que es sunita y de rito malekí, que está trabajado por un ideal unitario que hace fundir al creyente, particularista, en el universal musulmán y muestran de forma aguda el Islam de las mujeres a base de prácticas desviadas, mientras que muchas mujeres leen el Corán.

Como señala A. Laraoui (1984):

El salafismo (...) no es sinónimo de Islam; es una construcción de pensamiento aparecido en una época precisa para responder a unas exigencias determinadas. En la época de su aparición a mediados del siglo XX, se opuso violentamente a las cofradías y a la jerarquía oficial de los hombres de ley; se enfrentaron tres sistemas bien conscientes de sus diferencias (Laroui, 1984, p.43)

El desplazamiento de la mirada del etnólogo de la religión hacia lo religioso, dejando la religión para los teólogos, ha permitido una renovación de los temas. Aspectos como los espacios religiosos, figuras y objetos de la mediación: los santos, los muertos para los primeros, los aromas, las flores, los alimentos, para los segundos. En los rituales en las prácticas de la religión popular, la mujer adquiere un papel mucho más activo, y esto no quiere decir que sus prácticas sean desviadas, sino que adecuan el orden y la cohesión, la espiritualidad y el territorio. Uno de los aspectos más cuestionados, en relación con el Islam, es la poca representatividad de la mujer. Una de las características interesantes del marabutismo es la aceptación de las mujeres, que tienen un papel tan importante como que los santos masculinos, ello tiene que ver con la espiritualidad y el carisma de estas mujeres.

Continuando en el campo del imaginario, el escritor marroquí Tahar Ben Jelloun (1996) explica que su abuela era analfabeta, pero también era una buena transmisora de cuentos que sirvieron para despertar su imaginario creativo. Ben Jelloun comentaba, en una conferencia en Barcelona, cómo él, cuando leyó *Las mil y una noches* treinta años más tarde, se dio cuenta de que muchos de los cuentos eran los que había oído en su infancia de boca de su abuela.

En otro contexto magrebí, la antropóloga Tassadit Yacine (1993), en sus investigaciones de poesía oral en las zonas bereberes argelinas, a la hora de formar diferentes grupos de conocimiento, encontraba que las mujeres viudas de la guerra (normalmente más pobres) eran las que más poemas e historias sabían, mientras que las mujeres con un nivel económico superior tal vez no eran analfabetas, pero solamente habían leído el Corán y conocían oraciones religiosas, mientras que eran reacias a las narraciones que consideraban de carácter popular. Por otro lado, estaban más enclaustradas y se comunicaban menos con las demás mujeres.

2. IMPORTANCIA DE LO SAGRADO

Si los rituales pueden definirse por sus propiedades estructurales (en qué consisten), también se pueden estudiar desde el ángulo de su función general (para qué sirven). Si en una aproximación sociológica durkheimniana la finalidad principal de las ceremonias es “asegurar la continuidad de la conciencia colectiva”, “reivindicar nuestro nombre y el de los demás que pertenecemos al mismo grupo”, reconocer y recordar periódicamente la supremacía del grupo sobre el individuo. O, como manifiesta Marc Augé (1987), a raíz de estos “actos conjuntos”, el grupo adquiere conocimiento de sí mismo y toma posiciones y “los destinos individuales se ordenan conforme a normas colectivas”

Si existe una parte religiosa de cohesión, nos encontramos con otra parte que incide en lo “numinoso”. Esto se manifiesta por los rituales en que la comunidad interviene menos y donde lo sagrado adquiere una mayor presencia y necesidad de vinculación cósmica. Son aquellos rituales en los que el individuo experimenta márgenes de inseguridad relacionados con la naturaleza, tanto en la salud como en la enfermedad. En la primera categoría se encuentran los ritos propiciatorios de la fertilidad, así como algunos aplicados al embarazo y al nacimiento. Los procesos biológicos y anímicos de la procreación han conferido tradicionalmente un estado traumático de misterio y riesgo, debido a que sus leyes no son diáfanas y pueden desencadenar efectos no controlables: dañar el prestigio y la economía –esterilidad – influir en la anormalidad del feto, o conducir a la muerte al recién nacido de la parturienta. Como la ciencia no ha podido actuar sobre ellos hasta hace relativamente pocos años, y no siempre satisfactoriamente, la sacralización de la naturaleza cósmica ha mantenido su potencia en los momentos de peligro. Es sobre todo el agua en sus propiedades germinativas, curativas y lustrales, que en estos rituales será la práctica más extendida en el Mediterráneo.

Símbolo de fecundidad por excelencia, el agua posee la suma universal de las virtuales; es germen de todas las posibilidades de existencia y posee virtudes purificadoras y al mismo tiempo, regeneradoras. El agua favorece pues por su contacto la fecundidad de la mujer; fertiliza también el suelo, por lo que, mujer y tierra están asociadas en diferentes culturas: “vuestras mujeres son a vosotros como la tierra”, está escrito en el Corán (II). El Libro Sagrado asimila la actividad sexual en el marco del matrimonio a los trabajos del campo. “Trabajar la tierra y parir, es contribuir a esta vasta empresa, continuamente renovada que es la obra de Dios: la procreación, se ha dicho, reedita la creación” (Boudhiba, 1995, p. 91)

La veneración popular relacionada con el curso del agua o con los manantiales, se remontan a una Alta Antigüedad. Según Émile Dermenghem (1954), el pozo romano encontrado en las excavaciones de Castrum Dimmide, Messad se alojaba en un nicho de la cueva como una estatua. Por su parte, Jean Servier (1994) explica que

(...) no lejos del oued Sig, los arqueólogos han descubierto una inscripción latina dedicada al genio del río –*genio fluminis* (CIL, t.VIII, n° 9749) o de otros, *genio fortis* – o genio del manantial. No se trata de “genios” en el sentido que daríamos a este término, sino, a manifestaciones del Invisible (Servier, 1994, pp. 73-74)¹

En los santuarios, los temas principales son la fertilidad, la sexualidad, la enfermedad, características ligados a aspectos biológicos y simbólicos: se trata de la salud, la individual, pero especialmente la vinculada a la familia. Las mujeres, a través de los santos, buscan un control casi absoluto de la reproducción y de la sexualidad, que son centrales para la definición de la mujer en cualquier sistema patriarcal, donde unos sistemas jerárquicos masculinos la culpan de no ser fecunda o de no dar un hijo varón a su marido, y quizás de no ser lo bastante sumisa.

2.1. RITUALES PROPICIATORIOS DE LA FERTILIDAD

Seguidamente, daremos dos ejemplos de rituales, un primero en la Península Ibérica y un segundo en Marruecos. Los dos tienen relación con el ritual de la fertilidad, con un peso representativo en las creencias tanto cristianas (católicas) como en las musulmanas y que mantienen su vigencia.

Los rituales de fertilidad, en una gran parte de la Península Ibérica y en el Magreb, están ligadas a las aguas germinativas. En esta zona focal, de la que vamos a hablar, Burgos, Álava y Soria, los arqueólogos han encontrado altares votivos a las matres celtibéricas (vinculadas a la fertilidad, tanto de las personas, animales y campos). Persiste, aún hoy en día, una fuerte relación entre los rituales relacionados con las aguas y los que tienen relación con la fecundidad. Voy a referirme a un centro, muy popular, situado en Briviesca (Burgos), el santuario de Santa Casilda. Según la tradición, esta princesa mora, ermitaña y santa, es la protectora de una muy antigua fuente, con efectos saludables sobre el ciclo femenino, el parto y la obtención de descendencia.

Las mujeres de Burgos, de la Sierra Logroñesa y, a juzgar por los exvotos, también del País Vasco, si después de varios años no quedaban embarazadas, incluso después de haber hecho novenas y votos a las vírgenes de las ermitas patronales, se dirigían en peregrinación –y se dirigen– al santuario de Santa Casilda, en la cima de un promontorio, a cuyo pie afloran dos manantiales conocidos como Lago de San Vicente y de Santa Casilda. Se cree que bebiendo sus aguas sanan muchas de las típicas enfermedades femeninas. A la par, se las considera provistas de un milagroso influjo fertilizante sobre la mujer, para conseguir el cual se echa en el lago un canto rodado si se desea un hijo y un trozo de teja si se quiere una hija.

En ambos casos nos encontramos ante una conjugación de elementos naturales que actúan simbólicamente y producen unos efectos sobre la naturaleza femenina. En Santa Casilda, la ritual ronda y la pura magia homeopática, los tejos pueden simbolizar la casa, es decir, la mujer como encarnación del hogar; el hombre más fuerte y abandonando el territorio a causa del trabajo, sería el representado por los guijarros, más duros que la teja, móviles. Por lo tanto, los efectos se asemejan a las causas. El lugar está actualmente menos frecuentado para esta función ritual, que, a principios de siglo, en que, según una encuesta

del Ateneo de Madrid de 1901-1902, los cuidadores del templo estaban obligados a sacar las tejas y los guijarros, ya que llenaban el pequeño lago. No obstante, en las diversas visitas que hice allí en los años noventa y dos mil, siempre se ve una cantidad nada despreciable de cantos y tejos en el fondo del lago.

El antropólogo Julio Caro Baroja y el prehistoriador Pere Bosch Gimpera tuvieron una gran intuición relativizando las características indoeuropeas atribuidas como cultura global para los pueblos europeos. Posteriormente, sobre todo en los estudios de Marija Gimbutas (1991), entre otros, tienen un fondo más antiguo que persiste y que concuerda mal con la visión de exclusión indoariana. Los estudios de Gimbutas sobre las creencias de lo que ella llama la “vieja Europa” pueden resolver alguno de los misterios y, sobre todo, relativizar un cierto antagonismo entre el mundo mediterráneo, el mundo céltico y el mundo germánico.

Los datos de Gimbutas en relación con la región oriental europea, aportan trazos que no son patriarcales. Los habitantes de la vieja Europa han creado imágenes maternas de divinidades del agua y del aire, la Diosa serpiente y pájaro. Según Gimbutas en la vieja Europa, el mundo no estaba polarizado en masculino y femenino, tal como pasaba con los indoeuropeos y el patriarcado. Ninguna parte se ha subordinado a la otra; se complementan y su poder es, sin duda, doble.

Tanto en Oriente Medio como en Grecia y en Roma, y en toda la cuenca mediterránea, Isis fue adorada como una diosa suprema y universal. Es fuente de toda fecundidad y de toda transformación, su mano izquierda es sanadora. Concebida como estrella del mar (Isis Pelagia), como consoladora de los afligidos, Isis presenta muchos rasgos comunes con lo que será más tarde, la Virgen María, o también la *Hamsa* o mano protectora de Fátima.

Por lo que se refiere a la serpiente, en los mitos griegos, representa el apareamiento del héroe griego por las serpientes Escita y Libia, símbolo de la dominación del patriarcado griego sobre los otros pueblos. No obstante, la serpiente tiene una connotación importante de regeneración. Su imagen se asocia a la vida y la muerte, a la salud, antes de ser denostada por el cristianismo.

Igual que en la Península Ibérica, en Túnez, el ritual nupcial tradicional hace referencia a lo sagrado, a través del símbolo, para adquirir eficacia y eficiencia. Los símbolos más puestos a contribución por la gestualidad ritual pertenecen a las isotopías del agua, del huevo y del pescado, que representan la trilogía de la fecundidad, según nos cuenta Naceur Baklouti (1997). Da varios ejemplos, pero hay uno que nos interesa particularmente ya que es exactamente como el que hemos explicado antes en relación con la Península Ibérica.

Tales prácticas, así como otras parecidas, relacionadas con el agua, han sido percibidas, sobre todo en Túnez, pero la más significativa es, sin duda, la del *hàh*, observada en las ciudades y pueblos de Gabés. Se trata de la salida de la novia, acompañada de parientes y amigos, hombres y mujeres, al alba del día que precede la noche de bodas, hacia un punto de agua, manantial o ued, cantando en voz alta, sobre el ritmo desenfadado de la *darbouka*, algunos versos elogiosos en honor de la casada (Baklouti, 1997, p. 163)².

Así, el cortejo de la novia pone los pies en el agua. El rito se desplaza en la tradición de lo sagrado hacia lo lúdico.

El 24 de marzo de 1998, me desplazé a Rabat a la necrópolis de Shella, edificada en el siglo XIII por los almohades y posteriormente restaurada en el siglo XVII. Esta necrópolis se erige extramuros de la ciudad, a unos dos kilómetros del centro de Rabat, sobre el antiguo emplazamiento de Sala. Sala es un emplazamiento romano construido en forma de terrazas. Sala Colonia había sido una ciudad romana próspera y fue abandonada en el siglo X. En el siglo XIV la antigua ciudad fue transformada en un vasto cementerio de los merinitas. La necrópolis de Shella fue destruida por el terremoto de 1755. Actualmente, el lugar ha sido recubierto por una vegetación exuberante y se ha convertido en un jardín de palmeras, higueras y árboles más altos donde anidan, todo el año, centenares de cigüeñas y de ibis, transformando el lugar en un sitio telúrico, dada la connotación positiva asociada al nacimiento de las cigüeñas, en el norte del Mediterráneo y también ligadas a los muertos del Magreb. En los dos espacios, son respetadas y está prohibido matarlas, ya que ello traería mala suerte. Sin duda es un lugar sagrado, no solamente porque los vestigios de la *zauouïa* son muy evidentes, pero sobre todo por la fuente milagrosa que se encuentra ahí (Ain Mdafa) que tiene la propiedad de curar la esterilidad, tal como Dermenghem (1954) había explicado en su obra. La fuente es un estanque casi cuadrado de 10 metros de lado, en dicha fuente, cuando fui a visitarla en mi trabajo de campo, había tres enormes anguilas que se parecían a serpientes, y varias mujeres a su alrededor que llevaban a cabo los rituales. Encendían velas, echaban huevos hervidos a las anguilas, vendían velas y probablemente huevos para aquellas que no habían traído. La fuente tenía también monedas en el fondo, sin duda de turistas extranjeros. El lugar tiene una fuerte presencia espiritual, ligada a naturaleza, en el sentido cósmico.

Íntimamente asociada a la vida y a la mujer, la fuente constituye un lugar de encuentro de los contrarios inseparablemente reunidos (femenino-masculino, racional-irracional) como lo recuerda la génesis del relato de la creación. Tassadit Yacine (1993) cuenta una antigua historia cabil según la cual, es en la fuente que el primer hombre encontró a la primera mujer. La mujer resbala y deja entrever sus partes íntimas. Intrigado, el hombre quiere comprender su función. La mujer, más iniciada que el hombre, le enseña a servirse de sus órganos sexuales, el primer coito se desarrolla en la fuente y es la mujer la que posee al hombre (colocándose encima). Ella ofrece, al mismo tiempo que el amor, el agua. Pero al hombre le ha gustado y quiere reiniciar el juego. Invita a la mujer a venir a su cabaña y le pide permiso para ponerse encima (poseer, el ahora, a la mujer). La mujer acepta y el hombre, desde entonces no quiere cambiar más de posición. Estar encima, “significa también dominar”, dice. Así, desde el primer contacto con la fuente, la mujer ha conservado la humedad, y la pareja ha continuado mezclando lo seco (masculino), con lo húmedo (femenino) y a dar vida, según el cuento mitológico.

3. CONCLUSION Y A MODO DE CODA

En este artículo he querido manifestar de forma comparativa cómo se asemejan muchos de los rituales en ambas riveras mediterráneas a pesar de que las ortodoxias religiosas y políticas sean diferentes. Los humanos sentimos parecidos miedos y anhelos ligados al cosmos del que formamos parte. Sustancias vegetales y minerales, objetos, seres vivos o muertos, humanos o animales garantizan la continuación, en las sociedades

cristianas y musulmanas de los países mediterráneos. La mediación con lo numinoso, desplazando las distinciones establecidas entre lo “material” y lo “espiritual”. El código simbólico del pensamiento y de la medida que preside la distinción del “cuerpo” y del “alma”, se encuentra de nuevo en funcionamiento para diferenciar los sexos y, a cambio asegurar su progresivo acercamiento, en el teatro ritual de la vida y la muerte de la salud, de la fertilidad humana y de los campos cuya dimensión religiosa sólo aparece en el concepto del análisis.

Las pertenencias locales, regionales o nacionales se elaboran o al contrario se borran, reproduciendo ritualmente, los seres empíricos definidos, esta vez, por el dogma y la teología. No obstante, como afirma E. Dermenghem:

La piedad popular seguirá rodeando el lugar santo, las bellas leyendas seguirán seduciendo las imaginaciones; la fiesta continuará reuniendo los hombres – y las mujeres, decimos nosotros también – la cadena iniciática entre maestros y discípulos seguirá; la reunión de los participantes en plegaria seguirá provocando una presencia divina (Dermenghem, 1954, p.345).

La Coda añadida es sobre Iberoamérica y se refiere a la obra del jesuita español Josef de Acosta que fue un científico, antropólogo y naturalista que desempeñó importantes misiones en América a partir de 1571, año en que emprendió su viaje a Perú y a México. En 1590 publicó en Sevilla, la “Historia Natural y Moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo y elementos, metales, plantas, y animales de ellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios”. Considerado el primer antropólogo sobre los indios americanos, las citas de sus obras fueron ya muy frecuentes entre los historiadores europeos del XVII y XVIII y de los antropólogos hasta hoy en día. Esta obra concreta cuenta con siete libros sobre las comunidades indígenas y es de gran interés ver cómo utiliza el sistema comparativo. Por ejemplo, hablando del imperio inca en el capítulo 11 sobre el mayor templo de Cuzco dice “Era este templo como el Panteón de los Romanos cuando a ser casa y morada de todos los dioses, porque en ella pusieron los reyes incas los dioses de todas las provincias y gentes que conquistaron” o “Eran los grandes templos como catedrales y los pequeños como parroquia y ermitas”. Encuentra muchas semejanzas que seguramente por miedo a la Inquisición Acosta dice que eran remedos que había hecho el demonio, dado que los indios eran paganos. El capítulo 27 lo dedica a “De otras ceremonias y ritos de los indios a semejanza de los nuestros”, el capítulo 28, “De algunas fiestas que usaron en Cuzco y cómo el demonio quiso también imitar el misterio de la Santísima Trinidad” Siguen nuevos capítulos con relación al tema religioso a los que se refiere en el libro quinto para acabar en el Capítulo 31, “Que provecho se ha de sacar de la relación de las supersticiones de los indios”.

Vemos pues que los aspectos comparativos y semejantes son asumidos por las diferentes civilizaciones/religiones que aprovechan los mismos espacios sagrados y por ello los rituales continúan igualmente, pero bajo diferentes advocaciones, aunque mayormente a sus explicaciones se las permite sólo que se conviertan en mitos o leyendas, un material excelente para la antropología y el conocimiento cultural.

NOTAS

¹ Texto original : “(...) non loin de l’oued Sig, des archéologues ont découvert une inscription latine dédiée au génie du fleuve –*génie fluminis* (CIL, t.VIII, n° 9749) ou autres, *génie fortis* – ou génie de la source. Il ne s’agit pas de «génies» au sens où nous donnerions ce terme, mais de manifestations de l’Invisible.” Traducción de la autora de este artículo.

² Texto original : “De telles pratiques, ainsi que d’autres similaires, liées à l’eau, ont été constatées, notamment en Tunisie, mais la plus significative est sans doute celle du hâh, observée dans les villes et villages de Gabés. Il s’agit du sortie de la mariée, accompagnée de parents et d’amis, hommes et femmes, à l’aube du jour qui précède la nuit de noces, vers un point d’eau, de source d’eau, ou oued, en chantant à haute voix, sur le rythme effréné de la darbouka, quelques vers élogieux en l’honneur de la femme mariée.” Traducción de la autora de este artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, J. (2008). *Historia Natural y Moral de las Indias. Edición crítica de Fermín del Pino*. CSIC, Colección Fuentes Etnográficas de Acá y de Allá n°2.
- ARKOUN, M. (1996). Lengua, sociedad y religión en el Magreb independiente en Roque, M. A. *Las culturas del Magreb*. Icaria.
- AUGÉ, M. (1987). *El viajero subterráneo*. Gedisa.
- BAKLOUTI, N. (1997). L’eau, le vent et le poisson (ou la trilogie de la fécondité). En *La femme tunisienne à travers les Âges* (pp. 160-166). Institut National du Patrimoine.
- BEN JELLOUN, T. (1996). El imaginario en las sociedades magrebíes en Roque, M. A. *Las culturas del Magreb* (pp. 155-159). Icaria.
- BOUDHIBA, A. (1996). *Quettes sociologiques. Continuités et ruptures au Magreb*. Cérés.
- BRANDES, S. (1991). *Metáforas de masculinidad*. Taurus.
- CARO BAROJA, J. (1991). *Ritos y mitos equívocos*. Istmo.
- CHRISTIAN, W. A. (1976). De los santos a María: panorama de las devociones y santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días. En C. Lisón Tolosana & M. Cátedra Tomás (Eds.), *Temas de Antropología Española* (pp. 49-106). Akal.
- DAVIS, J. (1984). The sexual division of Labour in the Mediterranean. En E. R. Wolf (Ed.), *Religion, Power and Protest in Local Communities: The Northern Shore of the Mediterranean* (pp. 17-50). Mouton.
- DAVIS-TAIEB, H. (1998). *Notes sur les femmes, les cafés et les fastfoods au Maroc*, en S. Ossman (Dir.), *Miroirs Maghrebins*. CNR, Éditions.
- DERMENGHEM, É. (1954). *Le culte des saints dans l’Islam Maghrébin*. Gallimard.
- DOUÛTÉ, E. (1984). *Magie et Religion dans l’Afrique du Nord*. Éditions J. Maisonneuve et P. Geuthener, facsímil. (Edición original de 1909).
- DURAND, G. (1982). *Las estructuras antropológicas de los imaginarios*. Taurus.
- FERCHIOU, S. (1993). Le magico-religieux, espace de liberté et de pouvoir pour les femmes. En *Création, Liberté, femmes en Méditerranée* (pp. 9-17). CREDIF.
- GEERTZ, C. (1971). *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. University of Chicago Press.
- GELLNER, E. (1969). *Saints of the Atlas*. University of Chicago Press.
- GIMBUTAS, M. (1991). *Diosas y dioses de la vieja Europa, 7000-3500 a.C.* Istmo.
- KERROU, M. (1998). *L’autorité des saints. Perspectives historiques et sociologiques en Méditerranée Occidentale*. Ed. Recherche sur la Civilisation.
- LARAOUÏ, A. (1984). *Islam árabe y sus problemas*. Península.

ROQUE, M. A. (1986). *El vino y el agua. Ritos de pasaje en la sierra de la Demanda burgalesa*. En L. Díaz Viana (Coord.), *Etnología y folklóre en Castilla y León* (pp. 109-120). Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.

ROQUE, M. A. (1996). *Les cultures, éléments vitaux des civilisations*. En M. A. Roque (Coord.), *Les cultures du Maghreb* (pp. 11-33). Éditions L'Harmattan.

— (2000). Religión popular, espacio activo de la mujer magrebí. En M. A. Roque (Dir.), *Mujer y migración en el Mediterráneo occidental* (pp. 127-152). Icaria-Institut Català de la Mediterrània.

— (2008). *Los nobles vecinos en el territorio de las mujeres. Construcción y transmisión simbólica en las tierras castellanas y riojanas*. CSIC.

SERVIER, J. (1994). *Les berbères*. Presses Universitaires de France, 2e édition. Collection Que sais-je?

YACINE, T. (1993). *Les voleurs de feu: Éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*. Editions de la Découverte.



III. DISCUSIÓN III. DISCUSSION



América Latina y el Mediterráneo sur y oriental: migraciones y discursos.*

Latin America, the Southern and Eastern Mediterranean: migrations and discourses

JUAN JOSÉ VAGNI

(pág 187- pág 200)

RESUMEN. Las vinculaciones de América Latina y el Mediterráneo sur y oriental están marcadas por la llegada de migrantes árabes y sefardíes del antiguo Imperio Otomano y Marruecos desde fines del siglo XIX. Este proceso, nutrido de constantes contactos en el plano material y simbólico, tuvo a España como un actor y mediador relevante. De un lado al otro del Atlántico circularon imágenes, discursos y representaciones, que enfatizaron principalmente el rol de al-Andalus como puente cultural común. Sin embargo, los usos y apropiaciones de este imaginario atravesaron múltiples ideologías, movimientos y regímenes políticos. Este trabajo procurará identificar a las principales narrativas, actores y apropiaciones que han confluído en la articulación de estas dinámicas transnacionales entre ambos mundos.

Palabras clave: Mediterráneo, América Latina, migraciones, imaginarios, discursos, dinámicas transnacionales.

ABSTRACT. Latin American links with the southern and eastern Mediterranean are bound by the arrival of Arab and Sephardic migrants, who came from the former Ottoman Empire and Morocco since the end of the 19th century. This process, nourished by constant connexions between material and symbolic plains, had Spain as a relevant actor and mediator. Images, discourses and representations circulated from one side of the Atlantic to the other, mainly stressing the role of al-Andalus as a common cultural bridge. However, the uses and appropriations of this imaginary crossed multiple ideologies, movements and political regimes. This paper attempts to identify the main actors, narratives and appropriations which converged with the articulation of these transnational dynamics between the two worlds.

Keywords: Mediterranean, Latin America, migrations, imaginaries, discourses, transnational dynamics.

JUAN JOSÉ VAGNI, CONICET y Universidad Nacional de Córdoba. Investigador Adjunto de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS). Profesor adjunto del Área de Estudios Internacionales, Coordinador del Programa de

Estudios sobre Medio Oriente y director alerno del Doctorado en Estudios Internacionales del Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente investiga en torno a la articulación entre: Identidades colectivas, geografías imaginarias y espacios de cooperación: el mundo árabe y América Latina en clave transnacional y transcultural. Doctor en Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. juan.vagni@unc.edu.ar

FECHA DE RECEPCIÓN: 10/11/2023 FECHA DE APROBACIÓN: 10/11/2023

DEL MEDITERRÁNEO AL 'NUEVO MUNDO': MIGRACIONES Y CONFLUENCIAS

Desde fines del siglo XIX, amplios contingentes provenientes de los territorios árabes del Imperio Otomano se asentaron en los países sudamericanos, constituyendo uno de los grupos emigrados más numerosos tras los italianos y españoles. Se trató en su mayoría de cristianos de la zona levantina que se vieron afectados por la evolución política y social en sus tierras de origen, como las crisis y persecuciones, la Primera Guerra Mundial, la ocupación colonial anglo-francesa y la instauración del sistema de Mandatos de la Sociedad de las Naciones.

Paralelamente, en esta época llegaron también a Sudamérica núcleos de judíos sefardíes provenientes de múltiples regiones del Mediterráneo: del norte de Marruecos, de los Balcanes, de Alepo y Damasco en Siria, y de otros rincones de la Sublime Puerta (Bejarano: 2005; Klich y Lesser, 1999). Décadas después se sumaron otros grupos, fruto nuevamente de las inestabilidades en la región, como judíos egipcios, musulmanes libaneses, y más recientemente sirios tras la crisis de refugiados de 2014.

En el Cono Sur, estas comunidades atravesaron desafíos similares en cuanto a su integración y recepción en las sociedades de acogida. La cohesión como grupo y la preservación de sus identidades étnicas, lingüísticas y religiosas, se combinó con mecanismos de adaptación y mimetismo en el nuevo escenario. En ese sentido, dirigentes e ideólogos de estas corrientes se empeñaron en encontrar puntos en común con el nuevo escenario americano (El-Hattar, 2006; Taboada, 2003). Las afinidades de la tradición hispano-criolla de América con la cultura árabe, recibida mediante el aporte de al-Andalus, constituyó el eje central de este discurso de aproximación que, bajo ciertas mutaciones, aún permanece (Rojo Flores, 2016; Santander, 2014). En ese sentido, Gonzalez Alcantud reconoce la “elasticidad” de este imaginario andalusí hacia horizontes geográficos lejanos: “El mito de al-Andalus ha servido para crear horizontes culturales en América Latina entre los sirios y libaneses cuando huían del dominio otomano en los años veinte, y entre los andalusíes de Marruecos” (2014: 19).

Las propias comunidades árabes y sefardíes en América Latina fueron entonces partícipes en la construcción de este discurso, como mecanismo de auto-representación y auto-afirmación, pasando a ser una especie de *mito de origen*. En sus proposiciones, los panegiristas del encuentro exaltaron las similitudes arquitectónicas, los aportes lingüísticos y las influencias gastronómicas de las culturas levantinas y magrebíes. Habib Estéfano, por ejemplo sostenía: “El estilo colonial, tan íntimo, tan acariciador, tan dulcemente voluptuoso, es la continuación, en América, de Damasco y Andalucía. Árabe es el tradicional hogar de los Hispanos (Estéfano, 1931: 203). Desde España, el pensador africanista –cercano también al andalucismo– Rodolfo Gil, sostenía en el mismo sentido:

Lo español, lo blanco, lo criollo es allí lo andaluz imperante en arquitectura, fonética, demosofía, vida rural, virtudes y defectos. Hoy, ayer, mañana y siempre Sevilla es y será la capital del Nuevo Continente, pensando en Granada, descubierto por Huelva y archivado a la sombra de la Giralda” (Gil, 1929: 91)

Décadas más tarde, el poeta de origen palestino Juan Yaser defendía ideas similares en su obra *Fenicios y árabes en el génesis americano*:

La mística árabe corre por las entrañas profundas de esta existencia hispano-indoamericana [...] Lo árabe palpita en las venas de América: en la doma, en la gurupa, en las payadas, en la chuca, en la taba, en el villancico, en la guitarra, en el asado con cuero, en el rostro, en el sufrimiento, en la dignidad, en la resignación, en la rebelión (Yaser: 1992: 274).

Algunos académicos y especialistas advierten de estos aportes singulares, pero sin caer en esencialismos. “El legado andalusí está, pues presente en América, pero transformado y re-creado con sucesivos mestizajes”, advertía el ex director general de la UNESCO, Federico Mayor Zaragoza (Kabchi, 2006: 1). En el mismo modo, María Jesús Viguera Molins hablaba de trasvases entre la Península Ibérica y América, o más específicamente de significativas relaciones entre Andalucía y el continente americano (1997). Por otra parte, Jeffrey Lesser (1999) analizó también esta estrategia de aculturación, señalando la ventaja histórica que tuvieron estos grupos de Oriente Medio y el norte de África para establecer el nexo de la cultura ibérica con lo morisco.

1. PRIMEROS CONTACTOS

La conexión de América con la cultura andalusí fue reivindicada desde numerosos espacios culturales y políticos en las primeras décadas del siglo XX. Uno de los principales exponentes en el campo de la literatura, específicamente de la poesía, fue la llamada *Liga Andalusí* de Sao Paulo, en Brasil, representada por Fawzi al-Ma'luf y Farhāt Ilyās, entre otros (Sheehi, 2012). Su impacto llegó hasta Argentina, donde brillaron los poetas Elías y Zakī Qunsul. Un poco más tardía que la literatura del *Mabŷar* en América del Norte, el aporte cultural de estos referentes fue también muy significativo. Martínez Montávez analizó en profundidad a este corriente, demostrando la identificación de estos líricos con la poesía hispanoárabe: “lo aparente andalusí, en fondo y forma, será considerable ingrediente de su obra”, asegura (1994: 63). El mismo académico calificaba a esta poesía del *Mabŷar* meridional como un producto ecléctico que conjugó tanto la tradición literaria árabe como “rasgos típicos de la producción ‘modernista’ ibero-americana” (1994: 65).

Al mismo tiempo, fueron surgiendo en ambas orillas del Atlántico diversos autores que destacaron la vinculación entre las ideologías de la Arabidad y la Hispanidad. Se trató en su mayoría de periodistas o publicistas que buscaban generar sentimientos de identificación y situar a la cultura árabe en un lugar de mayor presencia en los círculos intelectuales y políticos americanos. En primer lugar, Habib Estéfano (1888-1946) que recorrió gran parte del continente y fue nombrado representante de honor en la Exposición Hispanoamericana de Sevilla en 1929 por el dictador general Miguel Primo de Rivera. Estéfano elaboró una serie de asociaciones históricas de largo alcance. Según su visión, las glorias y epopeyas de la España imperial de los siglos XVI y XVII representaban la persistencia del espíritu épico heredado de los árabes, donde la religión y una cultura sólida aseguraron su expansión e influencia. “En la lucha con la tierra en América había una especie de continuación de la guerra con los árabes en España”, sugería (1931: 173).

Sin embargo, al examinar la entonces política colonial española en Marruecos, Estéfano la considera una burda imitación de las conquistas del pasado. “¿Y qué es la

interminable guerra de Marruecos sino un triste remedo de las gloriosas conquistas? Cuando los pueblos no pueden continuar su historia, se remedan ridículamente a sí mismos” (1931: 174).

Estas ideas que remarcan el recorrido identitario de los árabes en América revelan además un proceso de circulación entre diversos espacios geográficos. En España, el ya mencionado Rodolfo Gil “Benumeya” destaca la figura de Estéfano y confluye en gran medida con sus postulados. En sintonía también con las propuestas de los andalucistas y africanistas españoles que cuestionaban las fronteras entre España y el norte de África, Gil Benumeya propone un espacio común, centrado en Andalucía y el Mediterráneo, al que llama “Mediodía”. Una zona transicional e integradora, un puente más que una frontera: “Nos encontramos con un mundo meridional absolutamente distinto del ‘Oriente’ y el ‘Occidente’. Es el mediodía puntiforme y apasionado, a cuyo complejo mental pertenece Andalucía desde los días ultrarremotos de la Prehistoria y los Tartessos (Gil Benumeya, 1929: 41).

Sin embargo, esta relectura geográfica trasciende las fronteras del Mediterráneo y propone una “proyección exterior de lo andaluz” (Gil, 1929: 91). Andalucía pasa a ser no sólo la fuente cultural del mestizaje en el Nuevo Mundo, sino también el nexo con el mundo árabe del norte de África y del Mediterráneo Oriental. Todos estos espacios serán las fuerzas emergentes desde el Sur que ocuparán pronto un lugar más relevante en el escenario internacional, según su postura. “Apoyado en Andalucía he lanzado el nuevo grito del Sur porque sólo desde Andalucía (Levante e Indoamérica, Mediterráneo y África) puede lanzarse” (Gil, 1929: 91).

Rodolfo Gil Benumeya considera además a los emigrados árabes y sefardíes en el Nuevo Mundo como los aliados principales de su idea de fraternidad hispano-árabe. Su posición se sostiene en factores de interés geopolítico y económico para España, procurando atraer al “elemento semita americano” a la órbita española (en Fernández Pesquero, 1925: 47). Este autor reconoce principalmente las potencialidades económicas que guardaban las “colonias árabes e hispanomorras” para el desarrollo de España en América y el Mediterráneo:

Estos sirios son gente de dinero en su mayoría y gente muy culta en gran parte. Casi la mitad de ellos viven en países de lengua española y hablan español. Convenía hacer entre ellos una gran propaganda española contribuyendo por lo pronto a que se decidiesen a venir a España en viaje de turismo o a atravesarla si alguna vez volvía a su patria. En Siria la acción española puede apoyarse perfectamente en los árabes de religión cristiana que son más de un millón. Allí hay que procurar que no se pierda nuestra lengua entre los que han vuelto de América. Y que sea un mercado para nuestros productos. (Gil Benumeya, 1935: 2)

Unos años antes, con la proclamación de la República en España en 1931, el movimiento regionalista andaluz consideró también a los árabes y a los judíos sefardíes de América como posibles aliados para lograr sus ambiciones de control sobre el Protectorado Español en Marruecos y sobre la política exterior hacia los pueblos de Oriente en general. En ese sentido, fomentaron la formación en Sudamérica de centros liberalistas que establecieran conexiones con los colectivos árabes y sefardíes. Para Blas Infante, líder de este

movimiento, su objetivo político de posicionar a Andalucía como llave hacia Oriente requería convocar a los “andaluces musulmanes y mosaicos [que] se extienden desde Tánger a Damasco”, y también a aquellos que emigraron a América (Infante, 1979: 82).

En la misma época, el dirigente comunitario Juan Obeid, promovía desde Argentina la necesidad de historiar el aporte árabe en Sudamérica, teniendo nuevamente como espejo el pasado andalusí: “No podemos perpetuar el recuerdo de los siriolibaneses en el país como lo hicieron los árabes en España con la Alhambra de Granada y el Alcázar de Toledo, pero sí en el alma de nuestros descendientes y en las instituciones benéficas que levantemos” (Obeid, 1937: 117).

2. LA CONSTRUCCIÓN DE UN PASADO AMERICANO

Una de las facetas más extremas de este discurso de acercamiento arabo-americano recurre a una supuesta presencia de pueblos mesorientales e islámicos en el continente desde tiempos inmemoriales. En un imaginario más cercano a la “historia-ficción” (Madariaga, 1997: 46) que, a procesos históricos demostrados, diversos autores se empeñaron en confirmar estos encuentros. María Rosa de Madariaga examinó estas posturas, cuestionando severamente la falta de bases de sustentación:

Los intentos en este sentido pueden ir desde los más extremos, como es el de dar por verídicos ciertos relatos legendarios según los cuales los árabes habrían llegado a las costas americanas varios siglos antes que Colón, hasta otros que, también sin ninguna base documental seria, se proponen demostrar que la transmisión a América de determinados elementos de la cultura andalusí fue obra de los miles de moriscos [...] todavía hoy son muchos los que, pese a la falta de pruebas documentales siguen sosteniendo la idea de una emigración masiva en los siglos XVI y XVII, de miles de moriscos a América donde difundirían el arte mudéjar y otros elementos de la cultura arábigo islámica (Madariaga, 1997: 43).

Mediante la relectura e instrumentalización de hechos del pasado y de ciertos rasgos culturales vistos como semejantes, se intentó reivindicar un largo pasado común entre iberoamericanos y árabes. Como decíamos, se observa un discurso que hace referencia a la presencia del Islam durante la etapa colonial e incluso a la llegada de navegantes musulmanes en tiempos precolombinos.

Un apartado especial merece la consideración de la figura del gaucho, que se sostiene heredero de la cultura morisca o descendiente directo de aquella población. Ibrahim Hallar, desde Argentina, argumentaba que a pesar de los edictos reales que prohibían el paso de moriscos a América, estos lograban sortear esos obstáculos y llegar a las Indias Occidentales. “El árabe está aquí de incógnito, diluido, desconocido, pero está”, afirmaba (Hallar, 1959: 11). Esta presencia morisca ‘licuada’ a través del nómada de las pampas sudamericanas se incorporó también al conjunto de creencias y relatos sobre el encuentro hispanoamericano-árabe.

Estas ideas fueron retomadas más recientemente por María Elvira Sagarzasu en su libro *La conquista furtiva. Argentina y los hispanoárabes* (2001). En su propuesta, el gaucho

y el criollo serían los descendientes naturales de los “ex musulmanes” llegados a América durante la conquista. La autora considera que el Río de la Plata constituyó un lugar ideal para la instalación de los moriscos, dada su lejanía con los centros de poder coloniales y las sedes de la Inquisición. Además, argumenta esta supuesta presencia morisca con una serie de evidencias como la ausencia del consumo de cerdo en la dieta criolla y costumbres similares entre ambos grupos. En su narración, la autora procura aportar algunos vestigios y hallazgos arqueológicos que interpreta como de clara factura morisca. Además, sostiene que estos grupos habrían utilizado la *Taqiyya* o disimulo (2001: 233) como estrategia de supervivencia, que se deslizó del ámbito de la fe o a otros aspectos de la vida social.

la desobediencia y el disimulo ocuparon el espacio moral que iría dejando vacío el Islam al retirarse, transmitiéndose de generación en generación, no ya una doctrina, sino un modo de conservar la identidad dependiente de mecanismos disolventes como el engaño (boleto o bolazo) y la picardía (Sagarzasu, 2001: 171).

El relato de Sagarzasu se construye nuevamente a través de la presentación de paralelismos entre el gaucho y el morisco, figuras signadas por la marginalidad y el “disgusto por el orden social” imperante (2001: 171).

En este mismo plano de ideas, pero con un alcance histórico mucho más profundo, se encuentran los planteamientos de Juan Yaser, desde la ciudad de Córdoba en Argentina. Este poeta fue una de las figuras más influyentes en la diáspora árabe de Argentina por su militancia política e intelectual⁷. Yaser desarrolló una intensa labor en el campo de las letras y la defensa de la causa árabe y palestina (Civantos, 2006), por lo que fue considerado como un gran “promotor del conocimiento de la realidad árabe en el Nuevo Mundo” según Martínez Lillo (2020: 80). En su publicación *Fenicios y árabes en el génesis americano* (1992), desgrana su atrevida hipótesis de una lejana presencia de pueblos mesorientales en el continente: “Tres han sido los Encuentros con América: el Primero en 531 a.C. por los navegantes fenicios. El Segundo el año 1.000 de nuestra era, por los árabes de España. El Tercero el año 1492, por los andaluces” (Yaser, 1992: IX). Mediante una compleja argumentación, el autor aquí entretiene supuestos hallazgos arqueológicos, semejanzas religiosas, lingüísticas y culturales, aparentemente relegados por la historia oficial.

“Para explicar el origen de las ciudades aztecas, y mayas, hay que volver inexorablemente a la historia de los fenicios; a sus costumbres, arquitectura, inscripciones, mitología y terminología”, sostenía Yaser (1992: 41). En ese marco exponía múltiples registros que consideraba de origen fenicio: coincidencias entre la mitología mesoamericana y mesoriental, afinidades entre el relato del diluvio en el *Gilgamesh* y el *Popol Vuh*, la significación de la figura de la serpiente en ambas culturas, la aparición de letras fenicias en la cerámica precolombina, entre otros.

Como señalamos, la temprana presencia de los árabes en América constituye otra de sus arriesgadas hipótesis. Para ello, acude a antiguos relatos magrebíes que describen incursiones por el mar de las “Tenebrosidades” o de las “Tinieblas”, que es identificado como el Océano Atlántico. También procura sostener estas afirmaciones con el misterioso mapa del turco Piri Reis de 1513, al que atribuye origen árabe o fenicio.

Cabe señalar que Yaser se convirtió en una personalidad de referencia y en un emblema identitario de los árabes en el centro del país, cuya memoria es evocada y reivindicada desde múltiples sectores comunitarios.

2. EL FRANQUISMO Y EL DIÁLOGO HISPANOAMERICANO-ÁRABE

Los postulados de hermandad hispano-árabe forjados en el arabismo español decimonónico tuvieron una paradójica evolución a lo largo del siglo XX, siendo apropiados por múltiples actores en diversos momentos históricos. Estas ideas fermentaron en la retórica militar africanista española durante el Protectorado en Marruecos como herramienta de legitimación de la acción colonial, influyendo en el desarrollo de la política cultural y educativa de España en el norte de África (González González, 2015). Durante la guerra civil, sirvió para justificar la utilización de tropas marroquíes en el conflicto y, en la segunda guerra mundial, como emblema de la expansión en aquella región, en competencia con Francia (Parra Monserrat, 2008). Esta ideología se transmitió en publicaciones como la Revista África y los Cuadernos de Estudios Africanos y Orientales, siendo sus principales exponentes el ya mencionado Rodolfo Gil Benumeya, José María Cordero Torres, Tomás García Figueras, Antonio y Carmen Martín de la Escalera, entre otros (Huguet Santos, 1995; Vilar, 2005).

A fines de los años cuarenta el discurso de hermandad encontró una renovada expresión en el contexto del aislamiento español y de la pretensión de acercamiento a los ámbitos árabes y latinoamericanos, en las llamadas *políticas de sustitución* (Gil Pecharro-mán, 2008; Algora Weber, 1995; Delgado Gómez Escalonilla, 2002). La apelación a la mitología de Al-Andalus y a la unidad hispano-árabe se reconvirtió para nuevos objetivos: obtener el respaldo de los países árabes y latinoamericanos para el reconocimiento de España en el sistema internacional, especialmente buscando su ingreso a Naciones Unidas.

Al mismo tiempo, en un contexto de incipiente Guerra Fría, esta configuración discursiva se orientó a la constitución de “un ‘tercer bloque’ alternativo al comunismo y a las ‘caducas y materialistas’ democracias occidentales” (Parra Monserrat, 2008: 2). En esa línea, el dictador Francisco Franco sostenía en un discurso radial de 1952: “asistimos en nuestra generación a un paralelo resurgir de los pueblos árabes e hispánicos, en contraste con la decrepitud de otros países” (cit. Gil Benumeya, 1952: 94).

Esta propuesta del franquismo se amplió también hacia el terreno hispanoamericano, poniendo en práctica algunas de las recomendaciones que venía sugiriendo Rodolfo Gil Benumeya desde los años veinte en el plano de la diplomacia cultural, como el acercamiento hacia las comunidades árabes del Levante y de América. Por ejemplo, en 1948, España puso en marcha un programa de formación de becarios católicos libaneses: se trató de seminaristas maronitas que completaron sus estudios religiosos en Salamanca. Esta experiencia se prolongó durante quince años y algunos de estos sacerdotes realizaron luego su labor pastoral en América Latina (González González, 2023).

la confluencia hispano-libanesa volvía a producirse en otro espacio de gran interés para el franquismo: América Latina. España se transfiguraba en una especie de puerta bisagra que se abría hacia el Oeste y unía el Mundo Árabe con América Latina. A partir de la comunidad maronita el régimen conectaba tres espacios de su interés y prioridad internacional: los países árabes, América Latina y el Vaticano (González González, 2023: 116).

La retórica oficial del franquismo se empeñó entonces en resaltar su papel de conector entre los dos espacios regionales. El propio Gil Benumeya en su obra *Hispanidad y Arabidad* destacaba las posibilidades de este “tricontinentalismo”:

Las nuevas orientaciones estatales de los gobiernos de Madrid, acentuando los enlaces con los grupos de naciones de la Hispanidad, sobre todo atlánticos (aunque muchos con vuelta al Pacífico), y de la Arabidad, sobre todo mediterráneos (aunque con una espalda al Indico), resulta lógica consecuencia de la evolución de los tiempos y del centramiento peninsular que las comunicaciones a escala mundial traen consigo (Gil Benumeya, 1952: 94).

En este trabajo Gil Benumeya procuró delinear el nexo hispanoamericano-árabe, mediante la identificación de una serie de afinidades. En primera instancia, sostenía que ambas regiones conformaban una agrupación natural, en la que compartían origen, personalidad, vínculos idiomáticos y países de similar dimensión y jerarquía (Gil Benumeya, 1952: 75-76). En segundo lugar, señalaba la posición marginal y de escasa influencia en el sistema internacional de ambos espacios. Esta debilidad los situaba bajo los campos de fuerzas de las grandes potencias, hasta condiciones concretas de pleno colonialismo. Por último, Gil Benumeya proponía una respuesta común ante las desigualdades del orden internacional: “los arábigos y los hispanos tienen o deben tener un común sentido justiciero adverso a las faltas de libertades nacionales y a las colonizaciones” (Gil Benumeya, 1952: 77).

3. RELECTURAS CONTEMPORÁNEAS

Durante décadas este imaginario de aproximación entre América Latina y el mundo árabe bajo mediación española se fue expandiendo, ingresando en los discursos de actores diplomáticos, intelectuales y académicos de las tres regiones. Esta dinámica de encuentros pudo observarse ya desde el Programa Al-Andalus 1992 organizado por el entonces Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe –con sede en Madrid– y también en la Iniciativa Sefarad 92, que conmemoró los 500 años de la expulsión de los judíos de España.

En el mismo sentido, los Institutos Cervantes han sido una herramienta fundamental de la diplomacia cultural española en esta tarea de acercamiento entre ambos mundos.

Asimismo, desde el retorno de la democracia en los años ochenta a América Latina, el interés de esta región hacia el mundo árabe fue creciendo progresivamente, debido a múltiples factores económicos y políticos. Un ejemplo de estas aproximaciones fue el Proyecto de la UNESCO denominado “Contribución de la cultura árabe a las culturas iberoamericanas por intermedio de España y Portugal”. Esta iniciativa se materializó en el libro *El mundo árabe y América Latina* (Kabchi, 1997), el cual examina los diversos puentes culturales y políticos. En esa oportunidad, revisando las narrativas de origen y autoafirmación mencionadas anteriormente, María Rosa de Madariaga aclaraba:

Las comunidades árabes de América Latina no necesitan recurrir a las glorias del pasado para revalorizarse. Les basta con su propia historia, la de su presencia en tierras americanas desde finales del siglo XIX, que es la que les concierne directamente, como protagonistas, y de la que pueden sentirse orgullosas, por su importante contribución, junto con otros grupos migratorios, a la construcción de las modernas sociedades latinoamericanas (Madariaga, 1997: 47-48).

A partir del 11-S se produjo una reemergencia de estos discursos de encuentro, en un contexto marcado por una mayor visibilidad y presencia pública de las entidades árabes e islámicas en el escenario latinoamericano. La necesidad de reducir distancias culturales y evitar la aparición de tendencias discriminatorias favoreció la reaparición de las viejas consignas que hacían hincapié en la afianzada presencia en el continente. Como señala Martínez Lillo para el caso argentino: “Casi un siglo después, algunas narrativas recientes suponen de alguna manera una continuación de dicha tradición, si bien el tono encomiástico ha sido sustituido por uno más reivindicativo” (2009: 212-213).

Este proceso se realimentó a partir del año 2007 con el lanzamiento del Proyecto Alianza de Civilizaciones de Naciones Unidas, promovido por España y Turquía. En este marco, el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero reafirmó el papel de su país como puente cultural y político entre el mundo árabe y el latinoamericano, con una activa labor en esa dirección de diversas instituciones de diplomacia pública española, como Casa Árabe, Fundación Tres Culturas y Fundación Legado Andalusi, entre otras (Vagni y Echavarría, 2014: 113-119). En el caso específico de Casa Árabe, esta entidad incluyó un área de trabajo orientada específicamente hacia América Latina: el Programa *Arabia Americana*, que mediante actividades culturales y académicas buscó fortalecer las relaciones con el continente americano y dar a conocer el mundo árabe contemporáneo y sus conexiones. Entre esas iniciativas cabe señalar la organización del Ciclo y la publicación denominada *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas* (Hauser y Gil, 2008), la compilación *Los árabes en América. Historia de una emigración* (Akmir, 2009) y el ciclo de Cine *Árabes y Americanos. El cine como espejo*, también en 2009.

Del mismo modo, desde Andalucía, la Fundación Tres Culturas desarrolló múltiples eventos en pos de esta triangulación arabo-americano. En el 2007 lanzó, junto a la Universidad Internacional de Andalucía, el Master Universitario en Relaciones Internacionales: ‘Mediterráneo y Mundo Árabe, Iberoamérica y Europa’, proyecto al que luego se sumó la Universidad Pablo de Olavide. En esos años surgieron también diversas compilaciones, como los libros *Árabes y judíos en Iberoamérica: similitudes, diferencias y tensiones* (Rein, 2008) y *Más allá del Medio Oriente: las diásporas judía y árabe en América Latina*, editado por la Universidad de Granada (Rein, 2012).

Las áreas de estudios hispánicos de las universidades árabes constituyen el tercer pilar en el que se sustenta esta triangulación. Estas unidades académicas participan en la promoción de estas narrativas y al mismo tiempo, son los espacios en que se forman la mayoría de los diplomáticos de estos países asignados al espacio iberoamericano. En este marco han sido innumerables los eventos y acciones desarrollados estos últimos años desde Marruecos, Egipto y Túnez, entre otros. Por ejemplo, la creación en 2014 de la revista *Al-Irfan* desde el Instituto de Estudios Hispanos-Lusos de la Universidad Mohammed V de Rabat, la formación en 2017 de la Asociación Marroquí de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos (AMEII) y, más recientemente, la realización del Congreso de Hispanistas Árabes e Iberoamericanos en España en junio de 2023.

A partir de 2005, la Cumbre América del Sur-Países Árabes (ASPA) constituyó el ámbito más emblemático y representativo para observar la exposición de este discurso y su intento de articulación en una serie de políticas concretas. La invocación a este pasado común fue uno de los motivadores para avalar el proceso de las Cumbres. El entonces presidente brasileño Luiz Inácio ‘Lula’ da Silva decía en el discurso inaugural en Brasilia:

No caminho que nos trouxe a esta reunião, nos motivou, sobretudo, o entusiasmo e a emoção que a iniciativa provocou nas comunidades de origem árabe na América do Sul. Para o Brasil e o nosso Continente esta cúpula tem o sabor de um reencontro. O reencontro dos sul-americanos com uma civilização que nos chegou primeiro pela herança ibérica e, depois, pela imigração. Esses valores são hoje parte indissociável de nossa própria identidade” (Biblioteca da Presidência da República, 2005: 2)

En las diferentes alocuciones de mandatarios y diplomáticos de ambas partes se repitieron las mismas consignas ya señaladas. Estas referencias han sido una narrativa habitual en los diferentes encuentros tanto a nivel interregional, como en los diálogos bilaterales entre países latinoamericanos y mesorientales. Incluso la versión más extrema de estos discursos sigue presente en el imaginario político arabo-musulmán: en 2014, durante una cumbre de Cumbre de Líderes Musulmanes de América Latina en Estambul, el entonces primer ministro turco Tayyip Erdogan repitió aquel planteamiento de que marineros musulmanes habrían llegado al continente americano muchos que antes que Cristóbal Colón (Fanjul, 2014).

Pero el interés acerca de los vínculos americano-árabes ha trascendido las fronteras habituales de habla hispana, con algunos indicios en espacios académicos anglosajones. Entre los recientes ejemplos podemos señalar la organización de paneles y encuentros en congresos internacionales, la publicación de tesis, libros y artículos vinculados a estas temáticas. También han surgido publicaciones como *Mashriq & Mabjar: Journal of Middle East & North African Migration Studies*, editada por Moise A. Khayrallah Center for Lebanese Diaspora Studies, en North Carolina State University²; *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, en la University of California Merced³; y el próximo lanzamiento de la colección *Islamicate and Ibero-American World Connections* en Brill Publishers⁴. Asimismo, en marzo de 2023 se realizó una celebración de la herencia árabe en América Latina en la University of Florida⁵.

4. CONCLUSIONES

América Latina y el Mediterráneo sur y oriental se encuentran entrelazados por múltiples contactos políticos y culturales, entre los que se destaca el papel de los migrantes árabes y sefardíes desde fines del siglo XIX. Estas diásporas se fueron constituyendo en un relevante actor social transnacional, con un impacto significativo en la evolución de las relaciones interregionales entre América Latina y el mundo árabe.

Ya las primeras generaciones de emigrantes fueron desarrollando un discurso de aproximación para legitimar su presencia en el continente, contrarrestar las políticas discriminatorias y lograr un papel significativo en el desarrollo de la vida política y cultural de las naciones latinoamericanas. Para ello apelaron a la herencia común de Al-Andalus e incluso se nutrieron de otras referencias históricas más cuestionables. Este imaginario se fue constituyendo en una narrativa de origen reproducida constantemente.

En este marco, España aparece como una bisagra entre estos mundos, como un agente facilitador del diálogo y también como la llave para ocupar un lugar más

significativo en la agenda internacional. Esta visión, propiciada desde la misma Península por actores tan diversos como los arabistas, los africanistas y los andalucistas, fue retomada por los ideólogos de la política exterior del franquismo hacia mediados del siglo XX.

Estos relatos se fueron expandiendo hacia múltiples campos políticos, diplomáticos, culturales y educativos de los tres espacios regionales. Mientras en España ha sido el fundamento de diversas acciones de diplomacia pública, en el mundo árabe se afianzó entre hispanistas y diplomáticos. Mientras tanto en América Latina forjó la evolución de la presencia pública de las comunidades árabes e islámicas, especialmente a partir del 11-S. Sus alcances se han extendido hacia iniciativas de diálogo interregional como las Cúpulas ASPA promovidas desde Brasil en 2005 y hacia actividades en el ámbito académico anglosajón.

Este breve recorrido nos muestra la elasticidad de un discurso que se ha adaptado a diferentes circunstancias y a las necesidades de múltiples actores, derramando aún su capacidad de unión entre diferentes mundos. Su aporte más significativo está ligado a la reducción de imágenes reduccionistas sobre el Otro, a la identificación de problemáticas comunes y a la construcción de una necesaria memoria compartida entre el Mediterráneo y América Latina.

NOTAS

* Este trabajo es resultado de la participación en el Proyecto coordinado I+D “Crisis y procesos de cambio regional en el norte de África. sus implicaciones para España” (CSO2017-84949-C3-3-P”), Dir. Miguel Hernando de Larramendi, Universidad de Castilla-La Mancha. Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (MINECO), Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

¹ Nacido en 1925 en cercanías de Jerusalén, padeció el exilio y llegó a Argentina en 1952. Fue presidente de la Federación de Entidades Árabes de la República Argentina (FEARAB) y dirigente de la confederación de organizaciones a nivel regional (FEARAB América). También se desempeñó como investigador del Proyecto de la UNESCO “Aportación de la cultura árabe a la cultura latinoamericana a través de la Península Ibérica” (Agreda Burillo, 2017).

² Cfr. <https://faculty.chass.ncsu.edu/akhater/Mashriq/>

³ Cfr. https://escholarship.org/uc/ssha_transmodernity

⁴ Cfr. <https://brill.com/page/iwcf/forthcoming-series-islamicateand-iberoamerican-world-connections>

⁵ Cfr. <https://lacc.uflib.ufl.edu/2023/03/28/arab-american-heritage/>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALGORA WEBER, M. D. (1995). “Las relaciones hispano-árabes durante el régimen de Franco. La ruptura del aislamiento internacional (1946-1950)”. *Biblioteca Diplomática* 12. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores.

ÁGREDA BURILLO, F. (2017). “Juan Yáser. El escritor que conocí en el Festival del Mirbad, Bagdad (1989)”. *Cuadernos del Archivo General de Ceuta*, 209-221. Ceuta: Archivo General de Ceuta.

Biblioteca da Presidência da República (2005). “Discurso do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, na sessão de abertura da Cúpula América do Sul – Países Árabes, 10 de maio de

2005”. Disponible en línea: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/luiz-inacio-lula-da-silva/discursos/1o-mandato/2005/10-05-2005-maio-discurso-do-presidente-da-republica-luiz-inacio-lula-da-silva-na-sessao-de-abertura-da-cupula-america-do-sul-2013-paises-arabes/view>

BIBLIOTECA VIRTUAL MAPFRE (1992). *Colecciones Mapfre 1992*. Madrid: Editorial Mapfre. Disponible en línea: https://www.larramendi.es/v_centenario/es/cms/elemento.do?id=ms%2Fv_centenario%2Fpaginas%2FColecciones-mapfre-1492.html

CIVANTOS, C. (2006). *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*. Albany: State University of New York Press.

DELGADO GÓMEZ ESCALONILLA, L. (2002). *Acción cultural y política exterior: la configuración de la diplomacia cultural durante el régimen franquista (1936-1945)* [tesis]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

EL-HATTAR, H. (2006), “Diálogo latinoamericano-árabe: Desde el multi-e interculturalismo hacia la multipolaridad”. *Hispania*, Volume 89.3, 574-584.

ESTÉFANO, H. (1931). *Los pueblos hispano-americanos. Su presente y su porvenir*. México D.F.: Ediciones Culturales, S.A.

FANJUL, S. (2014). “Los disparates de Erdogan sobre el descubrimiento de América”. En *ABC Internacional*, 26/11/2014. Disponible en línea: <https://www.abc.es/internacional/20141126/abci-disparates-erdogan-sobre-descubrimiento-201411222141.html>

FERNÁNDEZ PESQUERO, J. (1925). *América. Su geografía. Su Historia*. (Prólogo de Gil Benumeya). Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones.

GIL, R. (1929). “Hacia una España mayor. Otra vez el andalucismo.” *Revista de Tropas Coloniales* 2.5, abril. Disponible en línea: <https://hemerotecadigital.bne.es/hd/viewer?oid=0003623581>

GIL BENUMEYA, R. (1929). *Mediodía. Introducción a la Historia Andaluza*. Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones.

— (1935). “Introducción a una teoría general sobre el problema de Marruecos España, los árabes y el islam”. [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15) 3.1 81/10199.

— (1952). *Hispanidad y Arabidad*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

GIL PECHARROMÁN, J. (2008). *La política exterior del franquismo. Entre Hendaia y El Aaiún*. Barcelona: Flor del Viento Ediciones.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, I. (2015). *Spanish Education in Morocco, 1912-1956: Cultural Interactions in a Colonial Context*. Brighton, Sussex Academic Press.

— (2023). “Cristianos de Oriente en la España del franquismo: intereses políticos y propaganda en la recepción de seminaristas libaneses maronitas (1947-1962)”. *Anaquel de Estudios Árabes*. 34.1, 111-126. Disponible en línea: <https://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/83361>

HALLAR, I. (1959). *Descubrimiento de América por los árabes*. Buenos Aires: edición del autor.

— (1962). *El gaucho. Su originalidad árabe*. Buenos Aires: Ed. del autor.

HAUSER, K. Y GIL, D. (2008). (Ed.), *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Madrid: Casa Árabe.

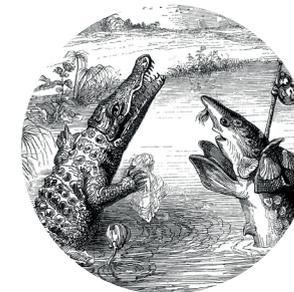
HERNANDO DE LARRAMENDI, M., AZAOLA PIAZZA, B. (2006). “Los estudios sobre el Mundo Árabe y Mediterráneo contemporáneos en España”. En R. Gillespie; Martín, I. (eds) *Investigando el Mediterraneo*. Barcelona: British Council, Fundació CIDOB, Institut Europeu de la Mediterrània. PP. 87-147.

HUGUET SANTOS, M. (1995). “El Mediterráneo en la teoría sobre la política exterior del franquismo”. *Studia Histórica, Historia Contemporánea* 13-14, 215-230.

INFANTE, B. (1979). *La verdad sobre el complot de Tablada y el estado libre de Andalucía*. Granada: Aljibe.

KABCHI, R. (1997). (coord.), *El mundo árabe y América Latina*. Madrid: Ediciones Unesco/Libertarias/Prodhufi.

- KLICH, I.; LESSER, J.** (1999). *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*. Routledge.
- LESSER, J.** (1999). *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Duke University Press.
- MADARIAGA, M. R. DE** (1997). "Introducción". En R. Kabchi (coord.) *El mundo árabe y América Latina*. Madrid: Ediciones Unesco/Libertarias/Prodhufi. PP. 23-55.
- MARTÍNEZ LILLO, R. I.** (2009), "El mahyar del ayer al hoy: dimensión literaria y cultural", en Hauser, K.; Gil, D. (Ed.) *Contribuciones árabes a las identidades latinoamericanas*. Madrid: Casa Árabe. PP. 349-376.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P.** (1994). *Introducción a la literatura árabe moderna*. Granada: Universidad de Granada.
- OBEID, J.** (1937) *Aporte. Contribución a la Futura Historia de la Colectividad Siro-libanesa en la República Argentina*. Buenos Aires: Ed. A. J. Coimil & Cía.
- PARRA MONSERRAT, D.** (2008), "Una 'nueva fuerza espiritual'. La Arabidad en la política exterior franquista". IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia.
- ROJO FLORES, S.** (2016). *Lo andalusí. Melancolía, nostalgia y ecos contemporáneos de un mito* [Tesis] Granada: Universidad de Granada.
- REIN, R.** (2008) (coord.) *Árabes y Judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.
- (2012) (coord.) *Más allá de Medio Oriente. Las diásporas judía y árabe en América Latina*. Granada: Editorial Universitaria de Granada.
- SAGARZASU, M. E.** (2001). *La conquista furtiva. Argentina y los hispanoárabes*. Rosario: Ovejero Martín Editores.
- SANTANDER, J. J.** (2014) "España, bisagra viva entre dos mundos". *Contra/Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente*, 11, 125-129. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- SHEEHI, S.** (2012). "Farḥāt, Ilyās". En K. Fleet et. al. *Encyclopaedia of Islam Thre*. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26978
- TABOADA, H.** (2003). "Nuestra América y el Islam", *Archipiélago. Revista cultural de Nuestra América*, Vol. 9, Nº 40, Universidad Nacional Autónoma de México.
- VAGNI, J.; ECHAVARRÍA, C.** (2014). "Diplomacia pública y cooperación: Diálogos interculturales entre el Mundo árabe-islámico y América Latina", en E. Kraychete, C. Milani (comp.) *Desenvolvimento e Cooperação Internacional: relações de poder e política dos Estados*. Salvador de Bahía: Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA). PP. 117-156.
- VIGUERA MOLINS, M. J.** (1997). "Mudéjares y moriscos: el Islam en la Península Ibérica (siglos XI al XVII) y sus relaciones culturales", en M. García Arenal (coord.) *Al-Andalus allende el Atlántico*. Granada: UNESCO y Fundación El Legado Andalusí. PP. 82-99.
- VILAR, J. B.** (2005). "Franquismo y descolonización española en África". *Historia Contemporánea* 30, 129-158. Departamento de Historia Contemporánea, Universidad del País Vasco.
- YASER, J.** (1992). *Fenicios y árabes en el génesis americano*. Córdoba: Ed. del autor.



IV. PERSPECTIVAS IV. PERSPECTIVES



La frontera entre Nosotros y el Otro: Inmigración y Mediterráneo desde Twitter.

The border between Us and the Other: Immigration
and the Mediterranean from Twitter.

LUCÍA NIETO MAESTRE

(pág 203- pág 225)

RESUMEN. Las redes sociales en internet se han convertido en los últimos años en una de las herramientas más importantes de la sociedad tecnológica, tanto para informarse como para intercambiar información sobre la sociedad y las novedades que acontecen en ella. Más allá de intentar reemplazar el rol tradicional de los medios de comunicación y su impacto en la creación social de la realidad han creado una nueva plataforma de intercambio e interacción entre individuos sin límites temporales ni geográficos donde se crean, distribuyen y asientan procesos de significación cultural que ayudan a reinventar, entender y definir la sociedad actual. A través del análisis de hashtags en Twitter, hemos investigado qué tipos de palabras se asocian con el campo semántico de la inmigración y del Mediterráneo para entender qué tipo de intercambio de símbolos culturales se efectúa en Twitter.

Palabras clave: inmigración, discurso migratorio, Twitter, alteridad, refugiados, medios de comunicación digitales

ABSTRACT. In recent years, social media has become one of the most important tools of our technological society, both for the exchange of information about society and the news of what is happening in society. Without trying to replace the traditional role of the media and its impact on the social creation of reality, a new platform has been created for the exchange and interaction between individuals without time nor geographical limits, where processes of cultural significance are created, distributed and established, modifying the way we reinvent, understand and define today's society. Through the analysis of hashtags on Twitter we have investigated what types of words are associated with some of the main semantic fields related to immigration and the Mediterranean in order to understand what kind of exchange of cultural symbols takes place on Twitter.

Keywords: immigration, immigration discourse, Twitter, otherness, refugees, digital media, digital media

LUCÍA NIETO MAESTRE, licenciada en Periodismo y Comunicación Audiovisual por la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, Máster en Periodismo Internacional por la Agencia Efe y Máster en cultura contemporánea por La Universitat Oberta de Catalunya.

Doctoranda de Periodismo y de Ciencias de la Comunicación, actualmente realiza su tesis doctoral en la UAB sobre el diálogo migratorio en Twitter en España. Investigadora del LAPREC. E- mail de contacto lucia.nieto.maestre@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 20/05/2023 FECHA DE APROBACIÓN: 08/11/2023

1. INTRODUCCIÓN

Las redes sociales en internet se han convertido en los últimos años en una de las herramientas más importantes de la sociedad tecnológica, tanto para informarse como para intercambiar información sobre la sociedad y las novedades que acontecen en la misma. Así, más allá de intentar reemplazar el rol tradicional de los medios de comunicación y su impacto en la creación social de la realidad, las redes sociales en internet han creado una nueva plataforma de intercambio e interacción entre individuos sin límites temporales ni geográficos donde se crean, distribuyen y asientan procesos de significación cultural que ayudan a reinventar, entender y definir la sociedad actual. Desde esa perspectiva, la inmigración y cómo se desarrolla la narrativa migratoria en ese tipo de plataformas en línea, adquiere un especial interés al permitir analizar qué procesos de intercambio comunicativos se efectúan en el encuentro entre diferentes culturas y comunidades.

Con tal fin, a través del análisis de hashtags en Twitter, hemos investigado qué tipos de palabras se asocian con el campo semántico de la inmigración, con el fin de explorar qué conceptos se asocian en la plataforma de Twitter con la inmigración, y así entender qué tipo de intercambio de símbolos culturales se efectúa en dicha plataforma entre diferentes comunidades dentro del contexto de la inmigración en España.

2. EL PODER DE LAS NARRATIVAS EN LA ESFERA DIGITAL

La Sociedad del Conocimiento ha ido desarrollándose gracias a la fusión de la Sociedad de la Información y de la Sociedad de la Comunidad (Velázquez, 2018, p.5). Justamente en esa unión encontramos las posibilidades que ofrece la plataforma de Twitter: información, pertenencia a una comunidad, y participación para crear conocimiento conjunto. Sin embargo, Twitter, plataforma creada en 2006, ofrece otras características que convierten la conversación que se desarrolla en la plataforma, en una narrativa con gran interés de análisis para el investigador: la brevedad textual, los hashtags, el anonimato y los algoritmos de Twitter para mostrar información conectada a sectores de interés.

Tanto la brevedad textual como los hashtags de Twitter (junto a otras características de las redes sociales en internet) ofrecen un novedoso campo de interés para la semiótica (Baker, 2013; Orihuela, 2011; Pichardo Galán, 2008), y es que permiten, gracias al desarrollo de nuevas metodologías relacionadas con la etnografía digital, entender qué significaciones culturales se asocian a determinadas palabras o categorías. Además, la posibilidad del anonimato en Twitter (ya que cualquiera puede crearse una cuenta con un nombre de usuario aleatorio y participar en la plataforma), ofrece un interés adicional, ya que el anonimato brinda la posibilidad de opinar sin límites individuales, mientras que, en su lado opuesto, la pertenencia a un grupo (a través de las redes sociales) permite a sus usuarios afianzar su posición y su versión de la realidad social. Una posición, de hecho, que se cristaliza aún más con la información que Twitter comparte con cada usuario, en base a sus algoritmos. De esta manera, las experiencias individuales de Twitter pueden acabar resultando muy diferentes del discurso mayoritario que más peso acaba teniendo sobre una temática en la plataforma. Y es que, si los gustos o los intereses de un usuario

se inclinan más por un espectro político, las posibilidades de que Twitter muestre a dicho usuario información relacionada con el espectro político opuesto disminuyen. Si bien los algoritmos no son públicos y están en constante cambio, se considera que la evolución del algoritmo de Twitter se centra en los temas que son populares ahora, en lugar de temas que han sido populares durante un periodo de tiempo más largo¹. Por esa razón, los hashtags (#), palabras “clicables” que los usuarios utilizan para marcar la temática del contenido y participar en la conversación sobre ella, son de gran interés para los investigadores, ya que permiten entender de qué se habla en Twitter respecto a una temática específica, más allá de los algoritmos, de la brevedad textual o de los hiperenlaces.

Si entendemos, de la mano de Geertz (1991), la conversación como construcción del conocimiento; siguiendo la línea de Foucault (1971), al lenguaje como una herramienta de poder, y consideramos la pragmática conversacional de Grice (1975) con base en los principios de cooperación en la conversación donde los participantes cooperan para entenderse y ser entendidos, entonces Twitter, como plataforma de red social en internet, tiene en sus manos la posibilidad de convertirse en un motor de entendimiento cultural y de encuentro con el Otro a través del lenguaje y de la conversación. O, por el contrario, Twitter puede convertirse en una plataforma donde se profundiza aún más la alteridad entre las diferentes culturas y sociedades. En este caso, queremos analizar qué lenguaje se utiliza, a través de los actos ilocutivos del habla de Austin (1971) y qué alteridad se dibuja en la separación que marca el Mediterráneo: esto es, cómo vemos desde España la inmigración (a través de Twitter). Para ello, centraremos este artículo en algunos hashtags representativos del campo semántico de la inmigración: #españa, #españaprimer, #políticasmigratorias, #inmigración, #mediterráneo y #masacremelilla.

Siguiendo la definición del campo semántico de Trujillo (1970) y las indicaciones para dibujar un campo semántico de Velázquez García-Talavera (2019), nos ha parecido pertinente diseñar la siguiente tabla de guía del campo semántico de la inmigración con el fin de ver qué sememas tienen más relevancia en el imaginario sobre la inmigración que se crea en Twitter.

En la siguiente tabla (tabla 1), aparece el campo semántico sobre la inmigración en torno a diez semas cuyo significado describimos a continuación. Es importante tener en cuenta que estos diez semas se entienden desde el punto de vista de los emisores del discurso sobre la inmigración analizados, que se caracterizan por ser miembros del país de acogida de la inmigración; en este caso concreto: ciudadanos de España. Los diez semas analizados son: nacionalidad de origen, entendido como la importancia que se otorga al país de origen del inmigrante; refugio, entendido como la justificación que otorga el país de acogida al acto migratorio (si se trata de una inmigración en busca de refugio, o no); discriminación, entendido como la existencia o no de elementos discriminatorios aportados por los habitantes del país de acogido en torno al inmigrante; integración, entendido como la existencia de integración del inmigrante en la cultura de acogida; multiculturalismo, entendido como el beneficio de disfrutar de una sociedad más multicultural; xenofobia, entendido como la relevancia otorgada al peligro que supone la llegada del Otro; fronteras, entendido como la relevancia otorgada a la división territorial y de protección cultural que otorgan las fronteras físicas; visado, entendido como la relevancia que adquiere la situación regular del inmigrante en torno a las políticas migratorias del país de acogida; identidad cultural, entendido como el peso que se otorga a la identidad cultural del país de acogida y

del inmigrante en relación a las costumbres y a la religión y cómo estas pueden o no chocar con las costumbres del país de acogida; accesos a servicios públicos, entendido como la relevancia otorgada por el país de acogida a los beneficios sobre los servicios públicos a los que pueden acceder los inmigrantes.

A modo de nota final sobre la metodología, hemos incluido las palabras clave que aparecen en las nubes de palabra con la misma ortografía. De esta manera, algunas palabras en las tablas a continuación aparecerán sin mayúsculas.

CAMPO SEMÁNTICO ARCSHEMA INMIGRACIÓN	Sema 10 Acceso servicios públicos	+	+
	Sema 9 Identidad cultural	.	+
	Sema 8 Visado	+	.
	Sema 7 Fronteras	.	+
	Sema 6 Xenofobia	.	+
	Sema 5 Multicultura lismo	.	.
	Sema 4 Integración	+	+
	Sema 3 Discriminación	.	+
	Sema 2 Refugio	+	.
	Sema 1 Nacionalidad de origen	+	+
SEMAS			
SEMEMA		Inmigración regular	Inmigración irregular

Tabla 1. Tabla descriptiva del campo semántico de la inmigración (tabla de elaboración propia)

	Términos #primeroespaña
Descripción hechos	#terrorismo, #stopislam, #migración, #inmigración, #hayquecharlos, #estadodelictual, #stopinvasión
Importancia social, económica, política	#soloquedavox, #huelgageneralya, #santiago, ley, moneda, medios, caso, status, social, cuerpo,
Verbos	recibiendo, importa, apuñala, intentando, parece, pelea, querían,
Referencias geográficas	sur, barcelona,
Referencias al gobierno	#gobiernodimisión, gobierno, sánchez, vox
Referencias etnocéntricas	costumbres, jóvenes, hábitos, indefensos, #vivaespaña, pueblo, social, aquí, españoles, #españa, gente, soñadores, personas, europa, nacional, #carabineros, noticias, país
Descriptivos del inmigrante	inmigrante, venezolanos, inmigrantes, migrantes, ilegal, subsahariano,
Descriptivos	vergüenza, bien, nueva, millones, soñadores, trending, indefensos, gracias, aislado,

Tabla 5. Tabla descriptiva del análisis del hashtag #primeroespaña (tabla de elaboración propia)

Analizamos a continuación un ejemplo de tweet con el acto ilocutivo comportativo “Criticar” junto con el acto ilocutivo expositivo “Informar”:

¡La cobardía y el engaño van juntas, de la mano! Vergüenza ajena... #PrimeroEspaña EL GOBIERNO DE SÁNCHEZ Y PODEMOS PRIORIZA EL ENVÍO DE GAS A MARRUECOS QUE NOS REIVINDICA CEUTA, MELILLA Y CANARIAS <https://t.co/NFDIwGxgDU> Tweet del 27 de agosto de 2022.

Justamente en esa línea que separa la inmigración de España, se encuentra el Mediterráneo, un lugar en teoría idílico y conocido por su atractivo turístico que sin embargo ha ganado mayor relevancia como corredor migratorio por su localización geográfica, y donde solo en el año 2022, al menos 2.566 personas perdieron la vida. El Mediterráneo se ha convertido en lo que se considera a día de hoy, como la ruta migratoria más peligrosa del mundo, con más de 27.000 muertes en su mar entre los años 2000 y 2015⁴. En concreto, en la ruta de inmigración por el Mediterráneo hacia España, el año 2018 resultó ser el más mortífero con 809 muertes registradas⁵.

El Mediterráneo, de tal manera puede significar algo totalmente diferente según el punto de vista: mar, turismo, diversión, esperanza, muerte, peligro. Entonces, ¿de qué se habla cuando se habla del Mediterráneo en Twitter?

3.3. #MEDITERRÁNEO



Figura 5. Nube de palabras por frecuencia de palabras y relevancia en base a #primeroespaña (elaboración propia, agosto 2022)



Figura 6. Nube de palabras por frecuencia de palabras y relevancia en base a #mediterraneo (elaboración propia, marzo 23)

Tomando como referencia la nube de palabras de la figura 6 vemos que los términos que más destacan junto a #Mediterráneo (tabla 6) son *detención, inacción, deliberada, muertes*. Así pues, vemos como con un primer vistazo, el universo simbólico que se construye en Twitter en torno al Mediterráneo está relacionado con el Mediterráneo como ruta migratoria donde las detenciones y la inacción, ya sea frente a

la llegada migratoria, o a las muertes que se producen en el mar, toman protagonismo. La descripción de los hechos está relacionada por lo tanto con la *#seguridadmarítima* en relación a la búsqueda de migrantes, las muertes, la acción de las ongs y la detención de inmigrantes a su llegada. Las referencias al rol del gobierno aparecen relacionadas con la seguridad y protección nacional: *autoridades, leyes, mando de operaciones*. Las referencias geográficas mencionan las características definitorias del Mediterráneo (*playa, mar, aguas, #tramontana*) así como zonas costeras (*#castellón, malagueños, italianas, #comunidadval* (valenciana), *Turquía*). Los descriptivos numéricos relacionados con el Mediterráneo hacen referencia a una multitud (*millones, muchas, decenas, mayor*), que, junto con las referencias al peligro (*efecto, peligro, enemiga, rescatado, tanques, animales, bloqueo, inacción, detención, #seguridadmarítima, #dédalo23*) crean un universo simbólico de amenaza y necesidad de protección, que se mezcla con las referencias a las tragedias y muertes que acontecen en el Mediterráneo (*muertes, lágrimas, cadáveres, misericordia, naufragio, sacos, salvamento, rescatado, sorprendentes, restos, geobarents, vidas, personas*). Algunos de los verbos recogidos, por su parte, representan actos ilocutivos expositivos (relacionados con “informar”) y ponen énfasis en la acción de viajar (*viajando, surca, salen*) de protección (*recuperaron, rescatado, importa, contener*) o de cotidianidad (*habitan, trabajando, atesora*). Aparecen no obstante también actos ilocutivos judicativos relacionados con “condenar” así como actos comportativos relacionados con “criticar”.

A continuación, se encuentran dos ejemplos de tweets para este hashtag que muestran cómo más allá de la mera acción de informar los usuarios de los tweets se otorgan también otras capacidades tradicionalmente limitadas a las instituciones oficiales, como son las capacidades de juicio o veredicto, así como el ejercicio de potestades, derechos o influencia. En este primero ejemplo se aprecia el acto ilocutivo expositivo “informar” así como el acto ilocutivo comportativo “valorar” que muestra cómo se emite un juicio sobre las muertes que acontecen en el Mediterráneo:

Según la Organización Internacional para las Migraciones de la #ONU, en los últimos 10 años han muerto 26.000 migrantes en el #Mediterraneo. ¿Por qué miles de personas huyen de sus países? Es una guerra silenciosa la que se da en el #Mediterraneo. #Crotone #PiantedosiDimettiti <https://t.co/kA69I6D0Pd>. Tweet del 2 de marzo 2023

En este segundo ejemplo aparece el acto ilocutivo judicativo asociado con “condenar” junto con el acto ilocutivo ejercitativo “advertir”:

La inacción deliberada de los gobiernos, la detención y el bloqueo de las ONG en el #Mediterraneo solo tiene un efecto; Más muertes en el mar. Hoy son al menos 40 pero habrá muchas más. <https://t.co/Qra3Q8HvSj>. Tweet del 1 de marzo 2023

	Términos #mediterráneo
Descripción hechos	#seguridadmarítima, búsqueda, muertes, efecto, ong, detención, inacción
Importancia social, económica, política	#seguridadmarítima, tanques, urbanístico, cuerdas, guerras, integración,
Verbos	deben, salen, recuperaron, habitan, trabajando, importa, rescatado, ponen, viajando, demuestra, atesora, surca, contener
Referencias geográficas	mar, playas, turquía, #castellón, malagueños, italianas, aguas, #comunidadval (valenciana)
Referencias al gobierno	gobiernos, autoridades, leyes, #mops (mando de operaciones)
Descriptivos numéricos	millones, tamaño, muchas, menos, solo, decenas, mayor
Descriptivos tragedia	muertes, lágrimas, cadáveres, misericordia, naufragio, #tramontana, sacos, salvamento, rescatado, sorprendentes, restos, geobarents, vidas, personas
Referencias peligro	efecto, peligro, enemiga, escorias, rescatado, tanques, animales, bloqueo, inacción, detención, #seguridadmarítima, #dédalo23
Otros descriptivos	antiguas, turistas, hierros, aviones, bonitos, barco, amiga, submarino, amiga, fábricas, superficie, luz, pueblos, hilo, provincia, estructuras, central

Tabla 6. Tabla descriptiva del análisis del hashtag #mediterraneo (tabla de elaboración propia)

Si bien el Mediterráneo se describe en Twitter con relación a la muerte, la detención y la inacción, ¿cómo se describen tragedias migratorias a las orillas del Mediterráneo como la tragedia de la valla de Melilla donde murieron al menos 37 personas, en su mayoría procedentes del África Subsahariana, el 22 de junio de 2022?

3.4. #MASACREMELILLA

El universo simbólico de Twitter en torno a la #masacreenmellila (figura 7 y tabla 7) da gran importancia a lo relacionado con lo social, económico y político a través de palabras relacionadas con el control (*frontera, cárcel, organización, penas*), con los derechos humanos (*#derechoshumanos, #laspolíticasmigratoriasmatan, blacklivesmatter, #regularización, #derechoamigrar*) y finalmente con la transmisión de información (*investigación, testimonios, medios*). Las referencias geográficas denotan la frontera entre los países que se encuentran a ambos lados del Mediterráneo en la *#fronterasur: España, Madrid, Melilla y marroquíes y sudaneses*. Los verbos en este caso, y a diferencia de los anteriores casos, no denotan una

4. LA IDENTIDAD SOCIAL Y EL MEDITERRÁNEO: LA FRONTERA ENTRE NOSOTROS Y EL OTRO

Twitter representa una plataforma de comunicación novedosa con mucho potencial en cuanto al encuentro con *el Otro*: no solamente nos ayuda a conocer los hechos que acontecen, sino que además podemos compartir opiniones y versiones en torno a temas de conversación determinados sin limitación geográfica, ni temporal. No obstante y pese a su potencial, la creación de la realidad social pasa por una necesaria categorización para favorecer el entendimiento, donde las líneas divisorias se fortalecen para poder dibujar una imagen del *Nosotros* que sea diferente y más fuerte a la del *Otro*.

El Mediterráneo es justamente una de esas líneas divisorias que encontramos en la actualidad. Pese a su proximidad con España, la tragedia migratoria en el Mediterráneo no se vive como propia, ya que pese a ser conscientes de las muertes que el *agua, la inacción* y el *peligro* provocan, la entrada por España a través del Mediterráneo parece describirse más bien como un lugar que hay que proteger mediante *leyes, tanques, detención y bloqueo*, y donde la referencia a la gran cantidad de inmigrantes que se adentran en la ruta o mueren en ella se deja entrever entre descriptivos numéricos que mencionan *muchos, millones y decenas*. Quizás, tal universo simbólico del Mediterráneo no es de extrañar si ponemos el foco en cómo se entiende la inmigración en España: donde la llegada de inmigrantes es lo que más destaca junto con los verbos asociados con la violencia y la importancia otorgada al origen geográfico del migrante. Mientras que, por su parte, España se dibuja por la necesidad de protección de la nación, de sus hábitos y costumbres ante la llegada de inmigrantes, de lo extranjero, de lo desconocido, *del Otro*.

En la siguiente figura (figura 8) aparece una nube de palabras de resumen con todos los hashtags analizados hasta este punto y con la finalidad de ver qué palabras (por su frecuencia de repetición) tienen más peso en la conversación sobre inmigración, España y Mediterráneo en su conjunto. Un rápido vistazo permite ver las prioridades claramente: *#España* seguido de *#primeroespaña*, antes de *#inmigración* y por último *#Mediterráneo*.



Figura 8. Nube de palabras por frecuencia de palabras y relevancia en base a todos los hashtags recogidos para este artículo (marzo 2023)

Si el Mediterráneo es una frontera que separa *el Nosotros* de *los Otros*, donde *Nosotros* es mucho más importante, cabe preguntarse ¿cuál es el universo simbólico del *Nosotros* en oposición a los *Otros*? En la tabla 8 hemos recopilado los descriptivos relacionados con los universos simbólicos de cada categoría en cada hashtag analizado para este artículo.

	NOSOTROS	EL OTRO
#INMIGRACION	#españa barcelona gobierno #ayudas frontera agentes policía costera tropelías	magrebíes túnez subsahariano argelino #refugiados inmigrantes libia mafias ilegal criminal
#POLITICAMIGRATORIA	#condicionesjuridicas frontera territorio manifestación endurecimiento presupuestos instituciones programas planes ciudadanos presidente ofrecer vías política procesos seguros normas	guatemala costa camión #estatusmigratorio guatemala #algeciras #venezuela mexico riesgo migrantes
#ESPAÑA	#europa investigaciones gobierno nacional trabajo #valencia subdirectora auto policía españolas canarias alicante #tarragona país psoe jefe	#desaparecidos #chavistasquehuyen indígena venezolana desaparecida #argentina #chile mexico

#PRIMEROESPAÑA	costumbres hábitos #carabineros #gobiernodimisión nacional medios españoles gobierno sánchez #huelgageneral ya pueblo país #vivaespaña	#hayquecharlos #terrorismo #stopislam #migración inmigración inmigrante venezolanos ilegal subsahariano #estallidodelictual
#MEDITERRANEO	inacción turistas leyes #seguridadmarítima ong autoridades misericordia submarino salvamento rescató mar barco aguas italianas	detención muertes enemiga barco naufragio búsqueda millones cadáveres rescatado #turquía cadáveres vidas
#MASACREMELILLA	#regularización y cárcel sistema #nuncamas #noenminombre investigación #blacklivesmatter #laspolíticasmigratorias matan criminaliza racista #derechoshumanos denunciando #noolvamos inhumana colmo españoles frontera organización exigimos pedimos	masacre personas ilegalmente supervivientes refugiados #derechoamigrar #ningunserhumanoesilegal #fronterassur muerte sudaneses migrantes asesinados refugiados muertos marruecos compañeros #nosonmuertessonasesinatos marroquíes deportados

Tabla 8. Tabla descriptiva comparativa entre descriptivos de nosotros y de los otros en el conjunto de hashtags analizados (elaboración propia)

Añadimos ejemplos de tweets extraídos el 27 de agosto de 2022. En el primer ejemplo el sujeto está relacionado con el *nosotros* en referencia al Open Arms. A través de este tweet destacan el acto ilocutivo expositivo “informar” asociado con el juicio ya que aparece una caracterización a través del acto ilocutivo judicativo “caracterizar” junto con el acto comportativo “criticar”:

#Inmigración: Las tropelías de Open Arms. Por @rubnpulido «Open Arms está formando el último eslabón de una cadena criminal sirviendo, como he apuntado con anterioridad, al interés de las mafias que operan en el área costera de Libia y Túnez» <https://t.co/usQFsilHib>

En este ejemplo donde el sujeto es el *otro* (“un guineano”) destaca de la misma manera la exposición de la información a través del acto ilocutivo expositivo “informar” junto con la crítica a través de la caracterización y el acto ilocutivo judicativo “condenar”:

Detenido y ya en libertad un guineano con 17 detenciones por intentar retener a varias menores de edad #Madrid #PolicíaNacional #Inmigración ■ La Policía Nacional ha detenido en Leganés a un hombre guineano de 32 años acusado de intentar retener a varias menores de edad. <https://t.co/dfD9fAGzFG>

La frontera que dibuja la separación geográfica y simbólica entre *Nosotros* y el *Otro* parece estar marcada por el mar, ya sea el Mediterráneo que crea la separación entre *Europa, España, los españoles, Barcelona, Valencia, Tarragona, Canarias, Alicante* y los *magrebíes, Túnez, subsaharianos, argelinos, Turquía*; o el mar Atlántico que nos separa con *Guatemala, Venezuela, México, Chile*. La geografía además justifica la necesidad de fortalecer nuestra *frontera*, que aparece con gran protagonismo en las conversaciones de Twitter y se describe delimitada por las zonas *costeras, el territorio, lo nacional, el país*, y el *mar* frente a la llegada del *Otro*: *#asilados, #refugiados, inmigrantes, ilegal, migrar, migrantes, #desaparecidos, #chavistasquebuyen, indígena, #terrorismo, cadáveres, vidas, supervivientes*. Una llegada vista como amenazante a través de la cual el *Otro* parece que *viola, pelea, roba, escapa, lucha, abusa, intenta, cruza, llega, muere, es rescatado, viaja, es asesinado, deportado* y ante la cual *Nosotros* *endurecemos, alertamos, rescatamos, exigimos, criminalizamos, denunciemos*. Por eso *Nosotros* ejercemos potestades como hemos podido ver en los ejemplos de actos ilocutivos judicativos y ejercitativos ya que somos *agentes, gobierno, #ayudas, policía, tropelías, presupuestos, instituciones, programas, planes, ciudadanos, normas, investigaciones, jefe, jóvenes, costumbres, hábitos, #carabineros, inacción, turistas, leyes, lágrimas, autoridades, misericordia, salvamento, barco, cárcel y sistema* frente al que llega: *criminal, mafias, drogas, ilegal, peligroso, #terrorismo, #stopislam, #estallidodelictual, pelea, muertes, detención, cadáveres, peligro*. Vemos, por lo tanto, que la xenofobia cobra bastante protagonismo también en Twitter, y se justifica mediante la necesaria protección ante el peligro. Por esa razón, los tweets más allá de simplemente exponer hechos y compartir información, emiten un juicio, una caracterización, una valoración, y una crítica. De esta manera, en cuanto a la posibilidad del multiculturalismo en la conversación sobre inmigración en Twitter aparecen dos universos simbólicos opuestos, donde *Nosotros* no consigue acercarse al *Otro* a causa de la frontera que separa el territorio y el entendimiento de nuestras diferencias. La identidad cultural se refuerza como limitación ante el multiculturalismo donde los hábitos, costumbre y lo nacional toman gran protagonismo. Así, otras temáticas relacionadas con la inmigración,

como la emigración, los visados, la integración, o el acceso a los servicios públicos no parecen conseguir el suficiente peso como para tomar protagonismo.

A través de este ejemplo de análisis de hashtags, Twitter representa una herramienta para asentar la opinión personal, para reforzar la identidad colectiva (o nacional como en este caso), para afianzar las fronteras que nos dividen. Ya sea quizás por la barrera idiomática con *el Otro*, o por la importancia del etnocentrismo cultural, la conversación en Twitter no parece crear una conversación sino una afirmación, un monólogo.

NOTAS

¹How the Twitter Algorithm Works [2023 GUIDE]. Consultado en: <https://blog.hootsuite.com/twitter-algorithm/> Último acceso: marzo 2023.

²NCapture. Disponible en: <https://help-nv.qsrinternational.com/20/win/Content/ncapture/ncapture.htm> Último acceso: marzo 2023.

³Muente, G. (2021, February 12). Nube de palabras: qué es y para qué sirve. Rock Content - ES. <https://rockcontent.com/es/blog/nube-de-palabras/#:~:text=Una%20nube%20de%20palabras%2C%20tambi%C3%A9n,una%20figura%20abstracta%20o%20no>. Acceso: 3 marzo 2023.

⁴Perini, A. (2015). Más de 27.000 muertes registradas en el Mediterráneo entre 2000 y 2015. Disponible en: <https://www.observatorioproxi.org/index.php/informate/infografias/item/205-mas-de-27-000-muertes-en-el-mediterraneo-entre-2000-y-2015> Último acceso: marzo 2023.

⁵EP Data (2022). Inmigrantes muertos o desaparecidos en el Mediterráneo en su camino a Europa. Disponible en: <https://www.epdata.es/datos/inmigrantes-muertos-desaparecidos-mediterraneo-camino-europa/85> Último acceso: marzo 2023.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTIN, J.L. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y Acciones* (Traducción de E. Rabossi, Buenos Aires: Paidós.

ARENAS, L. (2011). Zygmunt Bauman: Paisajes de la modernidad líquida. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (54), PP. 111-124. Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/152461>-Último acceso: marzo 2023.

ARTHUR, C. (2010). How Twitter was born: the first 140 users. *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/technology/blog/2010/jan/11/twitter-first-140-users-history> Último acceso: marzo 2023.

BAKER, S. (2013). Conceptualising the use of Facebook in ethnographic research: as tool, as data and as context. *Ethnography and Education*, 8(2), 131-145. 10.1080/17457823.2013.792504

BAÑÓN, A. M. (2002). *Discurso e inmigración: propuestas para el análisis de un debate social*. Universidad de Murcia.

CARDOSO, G. (2014). Movilización social y medios sociales. *Vanguardia dossier*, 50, PP.16-23.

CASTELLS, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*. Alianza Editorial

FOUCAULT, M. (1971). Orders of discourse. *Social Science Information*, 10(2), pp. 7-30.

GEERTZ, C. (1991). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

ORIHUELA, J. L. (2011). *Mundo Twitter: Una guía para comprender y dominar la plataforma que cambió la red*. Alienta Editorial.

PICHARDO GALÁN, I. (2008). Etnografía y nuevas tecnologías: reflexiones desde el terreno. E. Ardèvol, A. Estalella, & D. Domínguez (coords.) *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica*, pp. 133-149. XI Congreso de Antropología de la FAAEE. Ankulegi. Antropologia Elkartea ANKULEGI Antropologia Elkartea. <https://www.ankulegi.org/es/5-la-mediacion-tecnologica-en-la-practica-etnografica/>

TRUJILLO, R. (1970) *El campo semántico de la valoración intelectual español*. La Laguna: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna.

VELÁZQUEZ GARCÍA-TALavera, T. (2019). El populismo radical de derecha en Europa: discurso, apropiación de significantes y desplazamiento de significados. En: *Populismo(s). Intersecciones en las Ciencias Sociales*. deSignis 33, pp. 137-155 <https://www.designisfels.net/publicacion/i31-populismos-intersecciones-en-las-ciencias-sociales/>. <https://doi.org/10.35659/designis.i31p137-155>

— (2018). Comunicación, Sociedad del Conocimiento y grado de desarrollo: ¿brechas digitales? ¿Sociedad del Conocimiento para todos? *Comunicación*, (38), pp. 5-8. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/comunicacion/article/view/845>. <https://doi.org/10.18566/comunica.n38.a01>



Definición ontológica de los componentes 'peirceanos' en el signo del silencio acústico. Rasgos, singularidades y reflexiones abiertas.

Ontological definition of the 'Peircean' components
in the sign of acoustic silence. Traits, singularities and
open reflections

DANIEL TORRAS I SEGURA

(pág 227- pág 237)

RESUMEN. El presente artículo plantea una definición genérica y formal de los tres componentes básicos de la estructura sígnica elaborada por Charles S. Peirce aplicados al silencio en su concepción como signo. En el silencio acústico, interpretado como signo, el representamen es la configuración específica de las ondas sonoras, la cual está anclada en el aquí y ahora. El fundamento es la variación o contraste. La ambigüedad o polisemia del silencio la encontramos entonces en el objeto representado y, por lo tanto, también en su interpretante vinculado. El objeto inmediato puede remitir al descenso de decibelios que incorpora el representamen y el interpretante inmediato la idea o detección de esa reducción. El objeto mediato y el interpretante final sólo se puede analizar en cada caso específico de semiosis.

Palabras clave: silencio, Peirce, signo, representamen, objeto, interpretante.

ABSTRACT. This article proposes a generic and formal definition of the three basic components of the sign structure elaborated by Charles S. Peirce applied to silence in its conception as a sign. In acoustic silence, interpreted as a sign, the representamen is the specific configuration of the sound waves, which is anchored in the here and now. The ground is variation or contrast. The ambiguity or polysemy of silence is then found in the represented object and, therefore, also in its linked interpretant. The immediate object can refer to the decrease in decibels that the representamen incorporates, and the immediate interpretant to the idea or detection of that reduction. The mediate object and the final interpretant can only be analyzed in each specific case of semiosis.

Keywords: silence, Peirce, sign, representamen, object, interpretant.

DANIEL TORRAS I SEGURA, es Doctor en Comunicación Audiovisual y Máster en Ciencias Sociales y Políticas con formación de posgrado en Neuromárketing. TecnoCampus – UPE. Es coordinador del grupo de investigación Sound, Silence, Image and Technology (SSIT)

y editor de la revista científica Journal of Sound, Silence, Image and Technology (JoSSIT), editada por el mismo grupo. Sus líneas de investigación son el silencio, el silencio audiovisual, la banda sonora y los nuevos marcos de enunciación. E-mail: dtorras@tecnocampus.cat

FECHA DE RECEPCIÓN: 17/05/2023 FECHA DE APROBACIÓN: 29/06/2023

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es mostrar los rasgos genéricos propios del silencio como signo, desde una perspectiva ontológica y formal. Por lo tanto, la intención de este análisis es generalizar estas características mediante un análisis conceptual y no reducirlas ni centrarlas en las propias de una semiosis concreta y específica. Se pretende explicar qué aspectos y singularidades comunes tienen el representamen, el objeto y el interpretante de un silencio signo modelo.

Este ejercicio teórico de abstracción, aunque original e inaudito, es posible. En primer lugar, porque toda la estructura peirceana del signo, de hecho, está construida y disertada de esta manera: el mismo Peirce describe formalmente y explica didácticamente, más o menos aisladamente, cómo es cada componente del signo, sin perjuicio de que él mismo los presente también como una triada interrelacionada e indivisible.

Y, en segundo lugar, porque este trabajo no busca revelar el significado o la interpretación específica de un signo concreto, sino tan solo describir su funcionamiento, su forma, sus relaciones, sus rasgos comunes y, si acaso, las dudas y problemáticas que conlleva su concepción. Al describir la estructura, la perspectiva analítica es general sin expresamente en un marco sociocultural singular aun con la consideración sobreentendida de que los componentes sígnicos solo funcionan o se establecen unitaria y sincronizadamente, en una triada.

La metodología de este trabajo se basa entonces en un análisis documental de la literatura más relevante en ambos temas –semiótica *peirceana* y silencio– y la aplicación de diferentes tipologías de inferencias, para construir hipótesis y argumentación.

La visión general y fenomenológica del silencio que planteamos caracteriza a este fenómeno como una materia natural o estructural (Ephratt 2016; Vainiomäki 2004; Rodríguez 2021). Para un silencio signo no es necesario un emisor humano del silencio, aunque sí, siempre, un receptor humano del mismo. Es decir, que, a efectos del análisis general que pretendemos, tan signo puede ser un silencio intencionado en una conversación como la brusca detención de la actividad de una ruidosa máquina o del silencio de repente, con expectativa, de los pájaros de un bosque.

Estas situaciones de silencio tienen varios aspectos en común que serían el núcleo de la definición del silencio como fenómeno universal, ante el análisis humano, obviamente. Primero, estas situaciones se producen en un canal y medio acústico. El silencio comparte características ontológicas con el sonido y es únicamente un fenómeno acústico que se percibe por el sentido del oído y con los umbrales psicoperceptivos de este.

En segundo lugar, el silencio depende de una doble naturaleza física y cognitiva, por lo que existe una forma sonora –una disposición de parámetros acústicos– objetiva y específica para el silencio y, al mismo tiempo, es requisito el procesamiento de la sensación cognitiva también específica para concebir y definir este fenómeno; por esta razón, Rodríguez (2021: 11 y 22) precisa que en realidad estamos tratando con una “experiencia interna” que evoca una “sensación de vacío auditivo”, o sensación de relax auditivo.

En tercer lugar, es importante destacar que la base o esencia de la forma sonora del silencio y su efecto cognitivo es el contraste (Torras 2022: 75-78). La variación, como elemento indispensable del silencio, comporta que el sonido esté presente en la existencia, modelación y procesamiento del silencio, pudiendo argumentar que sonido y silencio, más que elementos antagonicos, son complementarios e *intradependientes*. Sin contraste no hay ni sonido ni silencio.



Y en cuarto y último lugar, el silencio es *extradependiente* de su contexto, hasta tal punto que el momento, el lugar y otros parámetros de la producción del silencio afectan a su estructura formal como signo (Torras 2022: 79-80). No es tanto una adaptación o variación de interpretación según el contexto, como ocurre por otra parte con cualquier signo, sino que el contexto crea y modela el silencio de forma determinante. El contexto físico y de enunciación es parte estructural del silencio.

El silencio es una materia o elemento universalmente estructural, parte del mundo tanto si existe el ser humano como si no (Searle 2001: 15) –al ser contraste de parámetros objetivos, pero con otros valores si la percepción no es humana. Esta preexistencia del silencio, independiente de la interpretación e interacción humana, ya es un rasgo característico que lo diferencia, por ejemplo, del lenguaje.

2. ANÁLISIS DEL SILENCIO COMO SIGNO GENÉRICO

En las siguientes líneas, la intención es identificar dificultades y singularidades en este fenómeno en su identificación como signo y no esclarecer un significado concreto. No se trata de un análisis de un proceso de semiosis específico.

2.1 REPRESENTAMEN

Para el filósofo norteamericano, el representamen “es lo percibido o perceptible” del signo (Tordera 1978: 115). La materialidad o soporte del representamen, “el substrato físico y manipulable del signo” sería lo que Peirce denomina el vehículo de signo. El Fundamento sería el carácter concreto que hace que el representamen esté en lugar de otra cosa (CP 2.228; Peirce 1987: 245).

En el caso del silencio, la parte más clara de la disertación que realiza Peirce alrededor del representamen es el vehículo de signo que, por analogía, algunos autores han reformulado como *vehículo sonoro* (Ephratt 2018: 5). En nuestro estudio, la materia manipulable –configurable– a la que alude Peirce son las ondas sonoras, donde se puede alterar la longitud, la frecuencia, la amplitud, etc.

El representamen, la configuración propiamente que representa, sería la misma forma sonora propia del silencio, es decir, la relación físico-acústica con unas variaciones y parámetros determinados que, posteriormente, genera una reacción cognitiva de relajación auditiva. La forma sonora del silencio –el representamen–, tal y como propone Rodríguez (1998), es una modelación específica de un substrato físico –concretamente, acústico– manipulable y moldeable. Las ondas se moldean en la forma en que Peirce concibe la idea de vehículo de signo. Por lo tanto, la diferencia sutil entre ambos términos sería la referencia al material –ondas– como vehículo de signo y, por otro lado, la referencia a una disposición concreta de ese material –la forma sonora– como el representamen.

La configuración del representamen del silencio se capta como una alteración o una variación. Esta variación se puede resumir como un contraste que, por lo tanto, implica la comparación entre dos elementos o percepciones. Se podría afirmar entonces que el fundamento del representamen del silencio es el contraste –un contraste brusco y substancial,

según Rodríguez (1998)– entre una parte sonora fuerte y una parte sonora más débil. El representamen es la misma forma sonora del silencio la cual implica contraste –su fundamento– y una sensación de vacío auditivo.

Por lo tanto, en términos de Peirce, el signo del silencio dispone ontológica y definitoriamente de un representamen con una configuración de contraste moldeada en el vehículo de signo de las ondas sonoras; es decir, un representamen configurado como la forma sonora del silencio, que además produce un interpretante mental. O, simplemente, se puede percibir un signo porque hay un cambio sonoro que es el contraste. El salto del simple representamen al signo es la aparición de una idea o interpretación cognitiva, la cual, esta última, sí que dependerá de cada semiosis concreta.

2.2 OBJETO

Aquello que representa el signo es el objeto (Peirce 1987: 139 y 141). Para Peirce, el objeto es “todo lo imaginable, perceptible o cognitivamente procesable” (Peirce 1987: 247). Inicialmente, Peirce distingue el objeto mediato –también llamado objeto dinámico y dinámico– que es el objeto exterior al signo, el objeto tal y como es (Hookway 1985: 139; citado en Atkin 2013). Por otro lado, Peirce diferencia el objeto inmediato, que sería el indicio o su sustancia que utiliza el signo para indicar el objeto mediato (Atkin 2013).

El objeto depende de cada semiosis y, por lo tanto, en este marco teórico y en este estudio solo se pueden generalizar algunas características, por ejemplo, la de la representación de una ausencia de una expectativa incompleta.

Esta ausencia esperada podría relacionarse con el objeto inmediato. El objeto, en una fase de configuración o detección aún no plena como apuntaba Atkin, podría entenderse genéricamente como una falta, una carencia, sin saber o especificar todavía cuál y cómo. En el ejemplo de la conversación, cuando se espera una intervención y se hace con silencio, el objeto inmediato podría ser la ausencia es una expresión verbal concreta, pero sin referirse a cuál y con qué intención.

La cuestión difícil de concretar –desde la perspectiva formal y abstracta general de este estudio– sigue siendo el objeto dinámico: qué falta exactamente, qué representa la forma sonora del silencio. La definición del objeto dinámico obviamente dependerá de cada interpretación signica, de cada proceso semiótico en particular.

2.3 INTERPRETANTE

Para Peirce el interpretante es un “efecto producido en el intérprete por la acción del signo” (Tordera 1978: 143; Restrepo 1990: 35), la idea que se origina por el signo (CP 1.339; Peirce 1987: 167). Por lo tanto, al igual que el objeto, el interpretante específico depende también de cada semiosis concreta.

Peirce, en un análisis aislado y centrado en este componente, identifica tres posibles tipologías de interpretantes: el inmediato, el dinámico y el final. El interpretante inmediato es “lo que se propone que sea entendido el efecto total que se espera que el signo ha de producir” (Restrepo 1990: 37). Este interpretante inmediato es como el reconocimiento

por parte del intérprete de la sintaxis y disposición del signo, cómo funciona este, según explica Atkin (2013).

El interpretante dinámico es, por otro lado, “el efecto real (efectivo) que el signo, en cuanto tal, determina” (CP 4.536; Tordera 1978: 146), es decir, aquello que es experimentado en cada acto de interpretación, siempre diferente (Restrepo 1990: 37). El interpretante dinámico es pues la interpretación incompleta en un momento de la semiosis, no al final (Atkin 2013).

Finalmente, el interpretante final, sería el interpretante ideal o global, la ley en sí, el campo semántico total, según Tordera (1978: 147). Según Atkin (2013), el interpretante final sería nuestra comprensión del objeto dinámico al final de la investigación o proceso semiótico, si esta verdadera comprensión se alcanza.

El interpretante inmediato de un silencio psicoacústico representaría el reconocimiento de la configuración del signo y sus elementos de representación. En el caso del silencio como vehículo sonoro, reconocemos una reducción de decibelios, forma que implica contraste, sonidos fuertes y otros más débiles en una disposición lineal. Esta figura de cambio del flujo sonoro puede ser la primera representación del silencio.

La distinción con la forma sonora del representamen que se explicó anteriormente, también constituida por la variación, se basa en la definición del interpretante como elemento o imagen mental: si bien el representamen es la reducción física perceptible, el interpretante es la identificación o la constatación intelectual de una bajada de intensidad. En la generación del interpretante inmediato, en tanto que aplicación de las “normas de interpretabilidad” también entrarían en juego los umbrales psicoacústicos del ser humano, coherentemente con la naturaleza física y cognitiva del silencio.

Igualmente, la dificultad del interpretante final, tal y como lo presenta Peirce como una información –idea sobre el objeto– que asumiría o conseguiría cualquier mente en las mismas circunstancias no encaja mucho con el carácter extremadamente variable y altamente interpretable –subjetivamente– del silencio como signo. No puede establecerse un interpretante final general del silencio, pero sí puede haber una concreción para cada caso o situación. Esta concreción serán los motivos y causa de cada silencio, así como su valoración sociocultural para cada escenario o circunstancia.

3. DISCUSIÓN

La dificultad extra que conlleva el silencio respecto a la definición de su representamen, además de su transfiguración o disolución con el contexto sonoro, es que no presenta partes identificables –como las que se pueden detectar en una imagen, una palabra, etc. Si bien el silencio en un contexto audiovisual, por ejemplo, puede ser analizado respecto a tres fases –antecedente, entidad y consecuente (Torras 2021)–, un silencio no puede ser seccionado en partes aislables y diferenciables las cuales, a modo de doble articulación, permitan la reconfiguración y recreación de nuevos silencios. El silencio no tiene un código propio que lo articule (Rodríguez 2021) y, por lo tanto, queda relegado forzosa y estrictamente a la dimensión fenomenológica pragmática del *aquí y ahora*.

Este rasgo característico implica que el silencio –como representamen– no se puede comunicar o compartir con nadie extrayéndolo de su contexto inmediato. A diferencia

de los usos del código lingüístico, por ejemplo, no se puede expresar un silencio de un tiempo pasado o futuro, si entendemos por expresar trasladar el *mismo* representamen o la misma forma sonora –por lo tanto, reproducir de nuevo, no explicar o referenciar. La percepción del vehículo de signo es una percepción acústica y, por lo tanto, una percepción doblemente secuencial, por la naturaleza secuencial del sonido o el silencio –existente y condicionado a su despliegue en el tiempo–, y por la naturaleza del mecanismo de percepción acústica –lineal, por comparación de bloques secuencialmente progresivos. Esta característica establece, en coherencia con su no-transmisibilidad fuera del contexto inmediato, que un silencio no se puede visitar, rebobinar, releer o, en resumen, recuperar perceptivamente –a diferencia de una gran cantidad de signos y sus respectivos vehículos de signo.

Esta característica es relativamente fácil de imaginar con el ejemplo del silencio repentino de los pájaros en un bosque: ¿Cómo volvemos a repetir ese silencio específico en otro contexto, por ejemplo, para mostrárselo a un amigo? No lo podemos reproducir, tan solo reportar, explicar, pero siempre con otros signos y con referencias indirectas.

Por otro lado, es aceptable que puedan existir dudas sobre la extensión del representamen y sobre su concepto mismo. Dada la naturaleza dual del silencio, físico-acústica y cognitiva, cabe la pregunta razonable de si su representamen también debería ser dual –mitad físico y mitad cognitivo–, invadiendo territorio mental y haciéndolo más confuso, al encontrarse también el interpretante en este ámbito cognitivo. Entender el silencio indivisiblemente dual obliga a adaptar la teoría de Peirce que se aplica en este caso ya que el filósofo norteamericano claramente define el representamen como aquello perceptible.

Si el silencio solo es tal cuando existe una sensación de relajación auditiva que acompaña una determinada forma sonora, ¿cómo puede percibirse el representamen de una sensación? Peirce explícitamente no diferencia entre elementos del mundo exterior y subjetivos, sino que entiende todos los fenómenos en pie de igualdad respecto a su presentación ante una inteligencia humana. Por esta razón, en esta duda que se ha planteado, la percepción del silencio perfectamente podría ser mixta, con una parte real –la referente al fenómeno acústico– y otra parte cognitiva –la referente a la sensación–, y esto no alteraría en gran medida la estructura teórica de Peirce –aunque implicaría, por ejemplo, dos vehículos de signo simultáneos y de diferente naturaleza.

Otra dificultad en esta misma línea sería la derivada de entender la sensación generada por la forma sonora del silencio como una reacción posterior –aunque sea por milisegundos– y, al mismo tiempo, personal, es decir, que diferentes personas ante una misma forma sonora del silencio tendrían diferentes sensaciones de relajación auditiva, iguales genéricamente, pero diversas en matices e intensidad. La separación temporal dificultaría la comprensión de un representamen único, aunque mixto. Y la diferenciación de las sensaciones según el sujeto –recordando que aún se debate el estadio del representamen– podría ir en contra de la filosofía de una visión colectivamente adoptada en torno a la noción de signo y de realidad, pregonada por Peirce (Coviello 2015: 52).

El objeto del signo del silencio psicoacústico depende de cada proceso de semiosis y no es generalizable. Si se pueden plantear dudas sobre si el representamen, tal y como se ha explicado, como contraste o cambio acústico, representa entonces al objeto “callar”, es decir, al acto humano o no de no emitir más sonido (Castilla del Pino 1992: 80), o bien representa el significado –el motivo, la intención– de callar. Son ámbitos realmente distintos

(Searle 2001: 91-92). La cuestión planteada es si el objeto genérico del silencio es la causa que produce la ausencia —la misma producción— o la interpretación de dicha ausencia.

Puede facilitar el análisis extraer esta distinción del ámbito conversacional humano. Una impresora escandalosa que bruscamente para de hacer ruido tiene una primera referencia al objeto “no hace más ruido”, coincidente con la forma físico-acústica del representamen. La razón no queda representada en este silencio: únicamente por el signo del silencio no sabemos si ha acabado de imprimir, si ha terminado la tinta, si se ha averiado o qué. Igual que el humo señala que “hay fuego” —por citar un ejemplo clásico de un índice—, pero no indica “por qué motivo hay fuego”, el silencio muestra un cambio en el sonido precedente, pero no conlleva o ilustra la razón de tal cambio.

Para Rodríguez (2021: 11) uno de los elementos comunes que representa el silencio, en cualquier situación, es “la ausencia de algo que esperábamos presente”. Por lo tanto, afirmar que “todo silencio señala a algún objeto ausente” (Rodríguez 2021: 16-17), a pesar de nuestra reticencia conceptual y nuestra prudencia metodológica en vincular silencio y ausencia, resulta coherente con el papel representativo del signo y del silencio como signo.

Aun así, con la propuesta de Rodríguez, nos aproximamos a una descripción genérica, más explicativa del origen y proceso del silencio que no del objeto que realmente representa el silencio. Esto es así porque una ausencia esperada es simplemente el mecanismo de presentación de la marca del silencio, su representamen, pero su *significado*, en términos *saussurianos*, puede no tener nada que ver dinámicamente con una interrupción o falta. Sigue siendo necesario diferenciar la acción de la intención del silencio.

Este objeto inmediato del signo del silencio, el cual Castilla del Pino (1992: 80) ya intuía al presentar el silencio como el expresar “que no quiero, o no debo, o no puedo decir aquello que callo”, es decir, la representación de un elemento ausente también necesitaría adaptarse a cada contexto y situación específica. Por ejemplo, el silencio al pasear por un prado puede definir su objeto inmediato como los grillos o cigarras han callado; en un entierro, el objeto inmediato puede ser aquí y ahora no corresponde hablar; y después de la aproximación de un vehículo ruidoso, el silencio, su objeto inmediato, es el motor ha parado.

Continuando con los ejemplos anteriores, el objeto dinámico de la ausencia del cricrí de los grillos bien puede ser atención peligro o modo silencioso de supervivencia, pero de cuántos grillos hablamos y a qué distancia están, en términos de información intermedia (Atkin 2013); el silencio en un funeral, respeto, condolencia, recuerdos, apoyo o formalidad en un patrón social (pero también, me aburro, no quiero dar la nota, no lo conocía de nada y no sé qué decir, indiferencia, etc.); y la ausencia de motor indica avería, accidente, estacionamiento, falta de gasolina, ha entrado en un túnel, etc. Todos los objetos dinámicos de estos ejemplos son mucho más inciertos y diversos y solo serían interpretables en “los hechos” particulares, como distingue Ramírez (1992: 21), cada uno en su semiosis particular. Por esta razón el silencio produce objetos dinámicos muy diversos, tal y como constata Marco al enunciar que el silencio es como “un objeto poliédrico de mil caras espejantes” (2001: 63). Pero, aun así, se podría afirmar que el fundamento de todos los casos tiene en común la idea de cambio y ausencia.

Respecto a su interpretante, la primera dificultad con el silencio es la de un representamen transparente, dependiente ontológica y estructuralmente del contexto, y la de

un objeto inconcreto y ambiguo que solo se puede conocer por deducción y combinación de diferentes y variados factores externos al signo (Méndez Guerrero 2016). Esta inseguridad —o como define Castilla del Pino (1992: 84) las características semánticas del silencio describiéndolo como “altamente entrópico y anhomeostático”— crea incertidumbre o, si más no, polisemia en la interpretación del objeto del silencio y, como consecuencia por su naturaleza triádica, también en la definición de sus interpretantes —los cuales están en una relación triádica de interrelación con el representamen y el objeto.

Una dificultad más es la identificación del silencio cuando no hay un contraste brusco o pronunciado, pero sí existe una situación estructural o continuada de silencio. Esta modalidad de silencio más prolongado se contrasta continuada y prolongadamente con la existencia de pequeños picos irregulares de sonido de baja intensidad, los cuales reafirman constantemente la presencia del silencio; sería el silencio de flujo fortuito (Torras 2022: 91-93). En este caso —el silencio en una cueva, el silencio en un monasterio, por ejemplo—, el interpretante inmediato varía de acorde a la forma sonora existente en esta modalidad y representaría más un bloque o el predominio del silencio sobre un fondo de mínimos sonidos irregulares, casi inidentificables, como rumor sonoro; la imagen del interpretante es este *peso* o dominio del silencio como figura (Ephratt 2016).

También cabe la duda de si el interpretante dinámico emocional —la emoción provocada por el signo del silencio acústico— es lo mismo que el efecto cognitivo de relajación acústica o no. Siempre se ha afirmado que el silencio tiene dos partes, la física y la cognitiva, y por lo tanto un representamen extraño y singular se extendería desde las ondas físicas hasta la reacción cognitiva. Pero si se otorga a esta emoción el carácter de interpretante dinámico emocional, la definición bimodal del silencio queda en entredicho. Aun así, podría separarse una primera reacción ante el contraste, en su primaria identificación, y seguidamente una interpretación, emocional, de este contraste como relajación auditiva, siendo esta última el interpretante dinámico emocional.

En general, como se ha argumentado, se pueden establecer unos rasgos formales y características ontológicas en los componentes *peirceanos* del silencio como signo, aunque la precisión y hasta la aproximación a elementos como el objeto o el interpretante sólo se pueden concebir y definir en cada semiosis concreta dentro de un marco sociocultural específico para cada caso.

4. CONCLUSIONES

A través de esta investigación se ha establecido la existencia del silencio en un ámbito estructural universal, mucho más allá de la esfera comunicativa humana, con la única condición de una mente humana receptora para su interpretación y caracterización como signo. Al mismo tiempo, el signo del silencio se ha circunscrito única y exclusivamente, según los criterios expuestos en este trabajo, al ámbito psicoacústico, es decir, a un fenómeno acústico con una reacción cognitiva de sensación de relajación auditiva.

El representamen del silencio es la configuración específica de la forma sonora, con un descenso concreto de decibelios y un contraste —cambio o variación— que es el fundamento del representamen. Las ondas sonoras como tal son el vehículo de signo.

El representamen del silencio no puede compartirse o extraerse del *aquí y ahora*

que lo influye y lo modela ontológicamente. Igualmente, puede existir la duda de si el representamen del silencio debe extenderse a la parte cognitiva, la cual se ha definido como consustancial del silencio. La concepción unitaria o no diferenciada del mundo exterior e interior de Peirce facilitaría esta extensión, la cual comportaría dos vehículos de signo simultáneos y de diferente naturaleza.

En todo caso, la ambigüedad o polisemia que tradicionalmente se atribuye al silencio está claro que pertenece al ámbito del objeto o del interpretante, pero no al del representamen ya que este es claramente perceptible y diferenciable.

Ante la propuesta de contexto como elemento ontológico, constitutivo, del silencio, diferenciar el objeto es dificultoso ya que existen innumerables objetos según el aquí y ahora de cada caso, inicialmente irreducibles a un estándar general. La ausencia, aún vinculada como objeto popularmente, sería más una explicación del origen o causa de la marca o representamen, pero no el objeto por el que el signo está.

Igualmente, se ha planteado la discusión de si la ausencia –materializada en el contraste por la ausencia de un sonido o unas cualidades sónicas anteriores– sería más probablemente el fundamento del representamen, pero no su objeto inmediato.

El objeto dinámico depende extremadamente de cada interpretación sónica y, desde una perspectiva general, siempre es plural y variado. Así pues, se puede concluir que el silencio como signo, característicamente, posee un objeto normalmente abstracto o general pero específico de cada momento, casi como paradoja o a modo de oxímoron.

El interpretante inmediato es la detección de una reducción de decibelios o bien la identificación del dominio del silencio en un paisaje sonoro, elementos que implican habilidades de reconocimiento acústico y los umbrales humanos de percepción psicoacústica. El interpretante dinámico dependerá de cada situación concreta y, cuando es un silencio voluntario, apela no solo al origen y el supuesto elemento ausente, sino al motivo o intencionalidad de esa emisión.

En resumen, a diferencia de otros signos, el silencio sufre una *extradependencia* de su contexto, del aquí y ahora de su interpretación, que dificulta la concreción de su objeto y sus variantes y de su interpretante y sus tipologías, según Peirce.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATKIN, A. (2013). Peirce's Theory of Signs. E. N. Zalta (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en línea: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/peirce-semiotics/> [27/06/2022].
- CASTILLA DEL PINO, C. (1992). El silencio en el proceso comunicacional. C. Castilla del Pino (comp.) *El Silencio* (pp.79-97). Alianza Editorial.
- COVIELLO, A. L. (2015). Objeto dinámico y semiosis: construcción del sentido y del mundo en Peirce. *AdVersus*, XII (29), 50-66.
- EPHRATT, M. (2016). Verbal Silence as Figure: Its Contribution to Linguistic Theory. *Poznań Studies in Contemporary Linguistics* 52 (1), 43-76.
- (2018). Iconic silence: A semiotic paradox or a semiotic paragon? *Semiotica* 221, 239-259.
- HOKWAY, C. (1985). *Peirce*. Routledge.
- MARCO, Á. (2001). *Una antropología del silencio. Un estudio sobre el silencio en la actividad humana*. PPU.
- MÉNDEZ GUERRERO, B. (2016). La interpretación del silencio en la interacción. Principios pragmáticos, cognitivos y dinámicos. *Pragmalingüística* 24, 169-186.

- PEIRCE, CH. S. (1987). *Obra Lógico Semiótica*. Taurus Ediciones.
- RAMÍREZ, J. L. (1992). El significado del silencio y el silencio del significado. C. Castilla del Pino (comp.) *El Silencio* (pp. 15-45). Alianza Editorial.
- RESTREPO, M. (1990). La semiótica de Charles S. Peirce. *Signo y pensamiento* 16, 27-46.
- RODRÍGUEZ, À. (1998). *La dimensión sonora del lenguaje audiovisual*. Paidós.
- (2021). ¿El silencio es un sonido? Diez principios para una teoría expresiva del silencio. *Journal of Sound, Silence, Image and Technology* 4, 8-25.
- ROMÁN, M. T. (2012). Reflections on the silence and language in the light of east and west. *Revista Internacional de Filosofía* 56, 53-65.
- SEARLE, J. R. (2001). *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. Alianza Editorial.
- TERRÓN, J. L. (2021). Silencio y narración fotográfica. *Journal of Sound, Silence, Image and Technology* 4, 41-64.
- TORDERA, A. (1978). *Hacia una Semiótica Pragmática. El signo en Ch. S. Peirce*. Fernando Torres Editor.
- TORRAS, D. (2021). Cero decibelios: ¿Existe el silencio absoluto en el audiovisual?. *Comunicación. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales* 1 (18), 21-38.
- (2022). Understanding Audiovisual Silence. Proposal of an Analytical Model. *Quarterly Review of Film and Video* 39 (1), 74-102.
- VAINIOMÄKI, T. (2004). Silence as a cultural sign. *Semiotica* 150 (1/4), 347-361.





V. RESEÑAS
V. REVIEWS

“Images of Europe”

SEBASTIÁN MORENO BARRENECHE Universidad Católica del Uruguay

Mangiapane, Francesco y Migliore, Tiziana (Eds.)

Images of Europe. The Union between Federation and Separation. Springer, 2021

(pág 241- pág 242)

La primera (y única) vez que tuve la oportunidad de dialogar con Paolo Fabbri fue en Tesalónica, Grecia, en octubre de 2019, durante el XII Congreso de la *Hellenic Semiotics Society*. En su keynote speech, que fue el primero del congreso y, probablemente, una de sus últimas intervenciones públicas antes de fallecer, Fabbri disertó sobre la bandera de Europa. Quizá como una suerte de homenaje encubierto al semiotista de Rimini, el libro *Images of Europe. The Union between Federation and Separation*, editado por Francesco Mangiapane y Tiziana Migliore y publicado en 2021 por Springer, abre con una fotografía de un dibujo callejero de la bandera de Europa en una pared de Palermo, Italia, y está dedicado a Fabbri.

Antes de leerlo, el libro *Images of Europe* llama la atención. En primer lugar, porque está escrito inglés, aunque su tabla de contenidos consista mayoritariamente en artículos de autores de habla italiana. Este aspecto parecería dar cuenta de la relevancia que la semiótica (y, particularmente, la semiótica a la italiana) ha cobrado durante los últimos años, como para ser de interés para una editorial que publica libros en inglés y con un alcance global. En segundo lugar, llama la atención que este libro, que es uno de semiótica, forme parte una colección sobre derecho y jurisprudencia visual. Esto parecería evidenciar cómo la semiótica ha logrado posicionarse como un eslabón fundamental en los intentos de dar cuenta de la producción, circulación y consumo de sentido en la vida social de manera interdisciplinaria: como señalaba Eliseo Verón (1988), todo fenómeno social es, en una de sus caras, un fenómeno discursivo. Finalmente, se trata de un libro con un título sugerente y que es más que bienvenido ya que, si bien ha sido de interés para las ciencias sociales y humanas, la temática de Europa ha sido tratada por los y las semiotistas de manera más bien tangencial. De hecho, quizá el libro más relevante sobre la semiótica de Europa sea *Signifying Europe*, del sueco Johan Fornäs (2012), quien se autoidentifica más con la hermenéutica y los estudios de la comunicación que con la semiótica.

El libro *Images of Europe* comienza con una introducción de Francesco Mangiapane y Tiziana Migliore, los editores del volumen, titulada “Many Images for a Continent. An Introduction”. En ella, curiosamente (o no) se señalan algunos aspectos que fueron centrales en el discurso anual pronunciado en setiembre de 2021 por Ursula von der Leyen, Presidenta de la Comisión Europea, ante el Parlamento Europeo, como el hincapié en la necesidad de dotar a la idea de Europa de *un alma*. Como forma de contribuir a esta tarea de naturaleza discursiva, el objetivo del libro es, según proponen sus editores, revelar la “semántica fundamental de las imágenes de Europa” (p. 8), con especial énfasis en la dimensión *simbólica*. En este sentido, el libro contribuye a una línea de investigación que se ha focalizado en estudiar la dimensión procesual y discursiva de Europa (Carpentier, 2021; Paasi, 2001).

A la introducción le siguen tres partes. La primera se titula “Perspectives and Destinies”; la segunda, “Borders and Limits”, y la tercera, “Narratives and Representations”. Excluyendo la introducción, el libro se compone de 15 artículos, todos ellos breves, que sirven como introducción al estudio y al abordaje desde la semiótica de diferentes temas vinculados con la Unión Europea y la idea de Europa, como ser la bandera (Mangiapanè y Migliore, a partir de apuntes de Fabbri, p. 15-26), el mito (Migliore, p. 27-46), el programa Erasmus de intercambio académico (Paolucci, p. 47-58), los límites exteriores (Sedda, p. 123-140) y las fronteras internas (Burgio, p. 153-166), la relación con la península balcánica (Gordy, p. 141-152), el Festival Eurovisión de la Canción (Spaziantè, p. 185-194), la moneda común (Sassatelli, p. 195-208), programas financiados por la Unión Europea (Addis, p. 209-224) y el origen de alimentos (Puca, p. 225-245), entre otros. En cada capítulo, los lectores podrán encontrar abordajes accesibles y de naturaleza introductoria a cada una de estas temáticas, así como referencias bibliográficas que podrán servir como un valioso punto de partida para una profundización.

Más allá de las bondades del volumen, que son muchas, un punto de crítica está en la selección de autores cuyos artículos fueron incluidos en el libro, ya que se constata una ‘absoluta europeidad’: como los editores señalan en la introducción (p. 4), la decisión editorial fue la de reunir textos de autores europeos, a partir del criterio de la residencia en un país miembro de la Unión Europea (incluido el Reino Unido que, al momento de la producción editorial, todavía formaba parte de ella). Este aspecto es interesante, ya que somos varios los no-europeos de origen (en mi caso, nací y crecí en Montevideo, Uruguay) que vivimos desde hace tiempo en el viejo continente y que, posiblemente, tengamos algo para agregar al debate desde una perspectiva, si se quiere, *fronteriza*. A modo de ejemplo, en un artículo reciente intenté dar cuenta de cómo la identidad europea viajó históricamente y llegó a la región del Río de la Plata (Moreno Barreneche, 2020). ¿Qué agregarían las contribuciones de autores con estas características al interesante y rico tratamiento que se hace de la idea de Europa en el libro? La pregunta queda abierta e, incluso, podría ser tratada en un segundo volumen, que dialogue de manera crítica con el primero.

En síntesis, para cualquier semiotista interesado en los imaginarios, los discursos y las narrativas asociadas tanto a la idea de Europa como a la Unión Europea, este libro será una pieza clave a incluir en la biblioteca, que complementa y actualiza de manera más que satisfactoria el trabajo pionero de Johan Fornäs en su *Signifying Europe*, publicado (ya) hace casi diez años. Será interesante ver cómo los autores incluidos en el volumen desarrollan sus ideas de manera más extensa en otros ámbitos. Los y las semiotistas interesados por Europa estaremos más que atentos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARPENTIER, N. (2021). The European Assemblage: A Discursive-Material Analysis of European Identity, Europeanity and Europeanisation. *Filosofija, Sociologija*, 32(3): 213-239.
- FORNÄS, J. (2012). *Signifying Europe*. Bristol: Intellect Books.
- MORENO BARRENECHE, S. (2020). La construcción de la idea de Europa a partir de la alteridad. Una discusión semiótica sobre las identidades geográfico-culturales. *Culturas*, 14: 17-36.
- PAASI, A. (2001). Europe as a Social Process and Discourse. *European Urban and Regional Studies*, 8(1): 7-28.
- VERÓN, E. (1988). *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.

