



Desacatos

ISSN: 1607-050X

desacato@ciesas.edu.mx

Centro de Investigaciones y Estudios

Superiores en Antropología Social

México

GARDUÑO GARCÍA, MOISÉS

La recuperación de la voz propia en las revoluciones árabes: convenciones culturales y
epistemológicas para el fin del poscolonialismo

Desacatos, núm. 46, septiembre-diciembre, 2014, pp. 124-171

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13932263008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La recuperación de la voz propia en las revoluciones árabes: convenciones culturales y epistemológicas para el fin del poscolonialismo

MOISÉS GARDUÑO GARCÍA

La “primavera árabe” ha sido un ejemplo de empoderamiento social y de impulso de nuevas epistemologías para la construcción de una memoria histórica sin opresión, censura ni significación eurocentrista. En este artículo se defiende que las manifestaciones lingüísticas y otras convenciones culturales con las que la sociedad de Oriente Medio ha recuperado su voz propia, una voz secuestrada y censurada por los regímenes dictatoriales, constituyen una serie de narrativas que se transforman en un elemento de empoderamiento y movilización política para debilitar y en su momento terminar con el régimen de pensamiento poscolonial que ha significado y resignificado el pasado y el presente de estos pueblos con el fin de dominarlos y determinarlos para beneficio propio y de sus patrocinadores políticos en el extranjero.

PALABRAS CLAVE: violencia epistemológica, lenguaje contestatario, narrativas revolucionarias, fin del poscolonialismo, colonialidad

Recovering Self-narratives in the Arab Revolutions: Cultural and Epistemological Conventions to the End of Postcolonialism

The so-called “Arab Spring” has been an example of social empowerment and promotion of new epistemologies for a new historical memory without oppression, censorship nor Eurocentric significance. In this sense, this paper defends that linguistic manifestations and other cultural conventions with which Middle Eastern society has regained his own voice, a voice kidnapped by dictatorial regimes, are a series of narratives that become an empowerment and political element of mobilization to weaken and, in turn, to end the postcolonial behavior regime that has framed and redefined the past and present of these peoples in order to dominate and determine them for the benefit of extraterritorial sponsors.

MOISÉS GARDUÑO GARCÍA

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente,
Guadalajara, Jalisco, México
moyska@gmail.com

KEYWORDS: epistemological violence, contestatory language, revolutionary narratives, end of postcolonialism, coloniality

Introducción

La reciente revolución árabe —*at-thawra al-‘arabiya* en lengua árabe— es un fenómeno que ha desarrollado nuevas formas de movilización y contestación política a pesar de la velocidad de la expansión del mercado mundial y la internacionalización del capital a través de herramientas informáticas. De manera paradójica ha sido también el uso de la tecnología como herramienta de contrapoder lo que ha coadyuvado, sin llegar a ser determinante, a que las relaciones impersonales de la sociedad en internet se materialicen en redes sociales más sólidas, como plazas públicas, mercados y jardines, donde se ha demostrado la indignación contra el dictador y el régimen de dominación, represión y opresión que representa, junto a su séquito de colaboradores, que durante décadas ha dominado y suprimido la voz de los árabes y no árabes de todo el denominado Oriente Medio.

Precisamente este acto de recuperación de la voz propia es lo que puede verse y sentirse en las calles y los barrios desde el Sahara Occidental hasta Egipto y desde Palestina hasta Irán. Se trata de diversas manifestaciones culturales, expresiones orales y visuales, y otras formas de contestación político-pacífica que forman parte del nuevo repertorio de protesta y empoderamiento que los jóvenes han impulsado con más fuerza en este nuevo siglo. Este repertorio se torna a su vez en una forma de subjetivización que busca no sólo “resistir a las viejas formas de dominación poscolonial a las que ha sido expuesta la sociedad”—en palabras de Alain Touraine (2007: 102-103)—, sino también exigir el fin de este régimen de falso conocimiento y falsas promesas de emancipación mediante el cambio de conciencia, el uso de la educación como medio de liberación permanente y el rompimiento de las barreras de la indiferencia, el miedo y la apatía por la creatividad política que reinaba durante la época de la dictadura.

La irrupción de la cultura en la vida política es una forma muy fuerte de empoderamiento social que ha desencadenado un gran reto para las élites en el poder que solían controlar el uso de la violencia, tanto física como epistemológica, en el

llamado “mundo árabe”.¹ La violencia física es representada por el aparato de seguridad e inteligencia del Estado, mientras la violencia epistemológica se refiere a lo que llamo “toda serie de producciones intelectuales que desinforman al lector sobre una sociedad y sus costumbres y que les representan, con una autoridad académica mercenaria, mediante falsos criterios de verdad para legitimar el uso de la violencia física contra dicha sociedad”. En términos de Scott (2003: 14), son los productores de discursos públicos de poder, aquellos “intelectuales”, “pensadores” y medios de comunicación del régimen, la propaganda del miedo, el estereotipo del enemigo externo y la re-presentación de —e imposición sobre— “el otro”. Dichos centros de poder, percatados de la dimensión, eco y resonancias de las protestas de millones de sujetos en el entorno geográfico más próximo a ellos, reaccionaron contra ese proceso social con represión militar, secuestros, censura, guerra civil, intervención extranjera y otras formas de violencia, con las que intentaron aplastar las revueltas y sus réplicas en países vecinos. Pero lo que no se entendió entre las élites de dichas redes de poder en este contexto es que este fenómeno de expresión, de subjetivización y de inserción social conocido como *at-thawra al-‘arabiya* ha tenido como eje conductor la indignación compartida por millones de personas, no sólo en la región sino en todo el mundo, la cual se desprendió del deseo social de terminar con los responsables de la violencia, así como con las condiciones que la promovieron y las instituciones que la financiaron durante tantos años. De acuerdo con Castells (2012: 10-17), se tejieron redes de indignación, pero a la vez de esperanza de tener un resultado positivo en calles, plazas y otros lugares públicos utilizados para la protesta.

La cultura y sus manifestaciones se han convertido, en este sentido, no en un fin o parámetro de reconocimiento sino en un medio social y político para reclamarlo y determinarlo. Así, este artículo busca compartir las voces de la revolución árabe a través

de la descripción de sus significaciones y su lenguaje contestatario contra el régimen poscolonial, entendido como la fase inaugurada por la caída del sultanato otomano y la intervención de los países colonizadores europeos a lo largo del siglo XX y que generó, en sus vertientes más violentas, una serie de desprecios epistemológicos que obstaculizaron la emancipación de los pueblos durante los últimos 50 años.

En este tenor, el poscolonialismo —fase inaugural de los régimes de dictadores como Ben Ali, Mubarak, Gadafi, Sadam Hussein, Reza Pahlevi, el rey Saud, Mohammed V, Hafez y Bashar al Assad, entre otros— fue tanto el ámbito del autoritarismo represivo de la policía y los servicios de inteligencia del régimen contra la población como la colonialidad estructural-administrativa y toda una gama de narrativas y metanarrativas que buscaban quebrantar el tejido social de sus pueblos pluridiversos al buscarle falsos enemigos contra los cuales luchar en nombre de la nación, la patria, el panarabismo, el panislamismo y otras ideologías que hoy han mostrado por igual sus fallas para el bien de la sociedad y su complicidad con los agentes de las metrópolis contra los que supuestamente estaban diseñadas.

El fin del régimen del saber poscolonial

El régimen poscolonial que la revolución árabe ha comenzado a desmantelar no es uno estrictamente

1 Hay un consenso no oficial, pero muy practicado entre los orientalistas europeos y estadounidenses, e incluso entre algunos intelectuales de dicha región, en definir a Asia Occidental con términos como “mundo árabe” —como si se tratara de un mundo diferente—, en los que los criterios de clasificación y autoridad de lengua, etnia, parentesco, usos y costumbres árabes se ponen por encima de muchas otras con las que conviven, como la kurda, la kirguisa, la bereber, la amazig y la nubia, por mencionar algunas. Para atender al debate sobre la identidad árabe y lo que significa para algunos “ser árabe”, véase Barakat (1993: 314).

político-administrativo sino también de carácter epistemológico. Es el principio del fin del régimen político, pero también del régimen del saber. El fin de esta metanarrativa ha sido un requisito para la creación de un refrescante sentimiento de resistencia en el llamado “mundo árabe”, en el que el fin del poscolonialismo es “el fin de la creación de condiciones y conocimientos que ayuden a reproducir el poder en las élites gobernantes de los países de la región”, en palabras de Dabashi (2012: 172).

Durante la época poscolonial, los intelectuales del régimen gobernante y de las potencias que lo patrocinaban solían repetir un discurso de representación de una realidad árabe quebrada y con estereotipos terroristas en todo hombre con turbante y barba larga. Desde los textos de Silvestre de Sacy (1861) o Ernest Renan (1928) hasta las obras que dicen representar las teorías más acabadas del

“islamismo”, como las de Bernard Lewis (1993), Olivier Roy (2003), Francis Fukuyama (1992) y Samuel Huntington (1993), la violencia epistemológica se dedicó a robar gran parte de la memoria histórica de los pueblos árabes y musulmanes de la región al monopolizar su identidad, su historia y su capacidad de crear conocimiento y narrativas sobre sus propias costumbres, cultura y formas de organización política.

Bastaba con memorizar uno de los libros antes citados para poder hablar con autoridad en el ámbito académico del “mundo árabe”, del “mundo islámico”, del “conflicto en Oriente Medio”. No se contextualizaba que el Islam —como forma de vida predominante en Asia Occidental— durante los últimos 1 400 años se ha puesto delante de un interlocutor y en dicha interacción ha dado origen a nuevas manifestaciones ideológicas, políticas y



GUILLERMO ALONSO MENESES ▶ Vista de la doble barda fronteriza desde Tijuana con torre de vigilancia electrónica y el árbol plantado por Pat Nixon, primavera de 2012.

religiosas, que suelen ser más ricas en comparación con las originales. Por ejemplo, cuando el Islam se colocó frente a la cultura y el pensamiento griegos surgió la filosofía islámica; cuando lo hizo frente al budismo, generó el sufismo; cuando se estableció un diálogo con el judaísmo se creó la teología islámica. Así, fue hasta el siglo xx cuando el Islam se enfrentó al colonialismo europeo y al imperialismo estadounidense y surgieron corrientes de Islam violento y contestatario al estilo del interlocutor, es decir, del colonialismo y el imperialismo de Occidente.

Lo anterior dio por hecho la existencia de “sociedades inmaduras” y “una forma de organización barbarizada” que con frecuencia justificaba las intervenciones e intervenciones de los centros de poder coloniales y poscoloniales a causa de una supuesta “amenaza islámica” que encabezaban los “árabes indefendibles agresores” (Horowitz, 2003). Dicha “descomposición social” originó a su vez una violencia epistemológica desde diversas élites que formaron no pocas representaciones tendenciosas de la realidad de estos pueblos, las cuales trascendieron sus propias fronteras naturales, geográficas y lingüísticas, y los presentaron deshumanizados y marginados de la historia, o en su defecto como “el resto de la civilización” —“*the rest and the West*”— que coloca todo lo no occidental fuera de los tropos de la metafísica europea y evita que este “resto” esté en el ámbito de la sujeción plena o dentro de la misma agencia histórica de su realidad.

No es difícil descubrir que esta práctica ha estado presente, por citar tres ejemplos, en los casos de intervención en Palestina, Iraq y Líbano, en los que se justificó la guerra debido a una supuesta “amenaza” contra el Estado de Israel, por la “posesión de armas de destrucción masiva” y por una sociedad “hostigada por la influencia de Irán en la región”, respectivamente. La denominada “guerra preventiva”, aquel discurso con el que el expresidente estadounidense George W. Bush invadió Iraq en 2003, ha sido el marco *sine qua non* en el que se ha hecho entender

la realidad de estas naciones, sus conflictos y sus narrativas históricas. Para describirlas y determinarlas la definición básica es el “terrorismo”. De la misma manera, tampoco es posible negar la reproducción de estas prácticas epistemológicas entre las élites pos-coloniales de Túnez, Egipto, Marruecos, Siria, Israel, Irán y otros países de la región en los últimos años, cuando sus gobiernos clasifican a los movimientos sociales como “aliados de Washington y terroristas sionistas”, lo que crea un discurso de mutua y eterna demonización que las élites poscoloniales usan para legitimar la presencia y el uso desmedidos de los cuerpos de seguridad del Estado, como la policía, los militares y los cuerpos de élite ante su población (Beeman, 2006: 23-24).

Así, en la fase actual de pensamiento que la “revolución árabe” ha reinaugurado —porque no ha nacido con ella sino en los textos de Mahfuz (1989), Said (1978), Arkoun (2003) y Dabashi (2012), entre otros—, las ideologías establecidas bajo la orden del discurso dominante emitidas por Washington, Londres o Moscú han dejado de ser el marco conceptual para definir y significar lo que son y lo que no son los pueblos creadores de las revoluciones árabes, lo que cambia el patrón de pensamiento hacia uno más crítico con tendencia a la emancipación, la liberación permanente y el reclamo de derechos políticos, humanos y ciudadanos, que van desde la creación de la historia hasta la denuncia de la corrupción, la represión y la violencia del régimen político. En gran parte se trata de un discurso liberal que no intenta alcanzar o imitar a Occidente, sino trascenderlo, adaptarlo y reinventarlo.

Por eso sostengo que debemos llamarle revolución a la revolución, por el simple hecho de que la gente árabe y no árabe de la región acuñó el término *thawra* para denominar al proceso que vio salir a familias enteras de las casas hacia las calles dispuestas a derrocar al dictador. No es una revolución de corte eurocentrista que toma a la Revolución francesa como marco de referencia para explicar los

movimientos sociales y la agenda que busca cambiar un régimen por otro. Tampoco es una meditación de ideas previamente diseñadas para convertirse en el pliego petitorio de un líder en especial. Es algo diferente, que no es nuevo: un proceso que arrastra censura y represión, desde la instauración del Estado de Israel en 1948, diversas guerras civiles, como las de Líbano y Argelia, e intervenciones militares extranjeras a países enteros, como Iraq y Palestina.

El propio término “revolución árabe” debe conceptualizarse de manera diferente y en el marco de los propios creadores del término, es decir, desde “la calle árabe”. De acuerdo con los eslóganes que la gente mostró y muestra en las calles de El Cairo o Damasco, el movimiento que creció en diciembre de 2010 en Túnez bajo el lema “revolución árabe” —*at-thawra al-‘arabiya*— define a su movimiento como una revolución y la entiende como “un ajuste de tuerca para un cambio político, económico y epistemológico que termine con el clientelismo, el nepotismo y la violencia del mal gobierno a través de la demostración de la ira de los ciudadanos en manifestaciones pacíficas” (Antoon, 2011: 2).

Esta definición no se encuentra en manuales de Harvard o de intelectuales de Al Azhar, sino en las calles, con personas creadoras de conocimiento *in situ* que acudieron al llamado de la indignación, como la calle Mohammad Mahmoud en El Cairo que, más de dos años después del 25 de enero de 2011, cambió el destino de todo el país del Nilo y hoy guarda en sus paredes formas diferentes de conceptualizar no sólo a una revolución sino a sus mártires —que sigue siendo gente ordinaria—, al gobierno —al que se pide un Estado cívico en rechazo de uno militar e islámico—. Ahí se ve un concepto de la estética como forma de emancipación que hace de la caligrafía árabe —históricamente una herramienta de la corte real— el molde perfecto para los mensajes de la resistencia popular que claman “no a la violencia del Ministerio del Interior, no al régimen militar y no al régimen de la hermandad musulmana” (Salama, 2013).

Se necesitan nuevas metáforas (Dabashi, 2012) que ayuden a explicar este cambio en la conciencia y la psicología de los ciudadanos, en las que la historia de las protestas no sea narrada como un cuento épico con nombres de líderes y héroes que encabezan movimientos y pensamientos políticos, sino en otra sintonía, como una novela en la que el personaje principal sea una persona común y corriente con voz, derechos y capacidad creativa, más cercana a cualquiera de nosotros, en busca de reconocimiento político, social y moral, entendido este último como un rechazo total a la discriminación y el desprecio de las leyes y las personas que las promulgan y ejecutan.

En esta fase de contestación terminan la era del pensamiento poscolonial, la del “choque de civilizaciones”, la del “fin de la historia” y la “era post 9/11”, inaugurada por George W. Bush y su acérrimo rival Osama Bin Laden, quien, dicho sea de paso, fue enterrado en la Plaza Tahrir por el rechazo de los manifestantes a sus postulados extremistas. En el caso de organizaciones islamistas moderadas, cabe aclarar que no participaron en la gestación de protestas y movilizaciones sociales en países como Túnez o Egipto y que, como buenos lobos políticos, aprovecharon el contraataque de los enemigos de la revolución para posicionarse en el gobierno de estos países y generar una lucha de liberación permanente entre ellos, que defenderán su nuevo papel en el Estado, y los jóvenes que inundaron las plazas centrales desde 2010, que harán lo propio en relación con la nueva conciencia de la revolución.

Lo que tenemos al momento de escribir estas notas es una serie de fuerzas contrarrevolucionarias financiadas por factores externos, principalmente las élites de Arabia Saudí y Qatar. El andamiaje de organizaciones como el Estado islámico de Iraq y el Levante —*daesh* en lengua árabe—, por ejemplo, está pensado para que la revolución se detenga y no llegue a los territorios petrócratas aliados de Estados Unidos que, hay que decirlo, desempeñan el mismo papel que Irán y Siria cuando son apoyados por



PROMETEO LUCERO ▶ Migrantes abordan el ferrocarril de carga, apodado “La Bestia”, en la estación ferroviaria de Tenosique, Tabasco.

Rusia para mantener sus intereses estratégicos en la zona. Como diría Alonso (comunicación personal, 2013): “no hay que perder de vista la ruta del dinero y el interés en las revoluciones”.

Pese a esto, la “revolución árabe” ha renovado la esperanza de emancipación entre el ciudadano común y le ha dado la bienvenida a un nuevo matiz del nacionalismo entre los árabes. En otras palabras, si bien la “revolución árabe” tiene ciertos componentes nacionalistas en sus eslóganes, este movimiento de protesta ha tomado el nacionalismo no como el sentimiento de identidad compartido cuya memoria histórica se alimenta del museo y el mapa ubica su lugar natal (Anderson, 1993: 249), sino como un reconocimiento de diferencias étnicas, religiosas y lingüísticas, y le da valor al sentimiento de indignación, a la búsqueda de la justicia y al mutuo reconocimiento entre sujetos. Éste es el nuevo sentimiento del nacionalismo en la revolución: la

necesidad de establecer zonas de contacto entre lo árabe y lo global, un patriotismo reapropiado y alejado de lo colonial (Al-Azm, 2011).

Lenguaje contestatario *versus* violencia epistemológica

La recuperación de la voz propia y de la condición de sujeto creador y creativo, en medio de un sistema de opresión que hace valer la violencia física y epistemológica, puede encontrar su explicación teórica en varios pensadores desde mediados y finales del siglo xx: Freire (1971), Dussel (1980), Chomsky (1993), Arkoun (2003), Touraine (2007), Castro-Gómez y Grosfoguel (2007). Hay varias aproximaciones valiosas que, entre otras cosas, nos remiten a apreciar y a usar conceptos para entender el papel desempeñado por las personas en este sistema de

deshumanización, marginación y creciente consumismo de identidades que ha impuesto el capitalismo, así como la producción semiótica-cultural que ha desplegado en las conciencias de los pueblos para mantenerse como hegemónico-opresor. En el caso de las revoluciones árabes, la formulación del “yo existo” en las plazas de El Cairo o Túnez tiene que ver con una de estas aproximaciones. “Yo existo” quiere decir también “todos existimos” en una plena materialización verbal de las conexiones intersubjetivas que las plazas y las calles otorgaron a las personas. El reconocimiento de los sujetos ha ocurrido primero entre los propios sujetos y se ha incorporado en sus eslóganes, canciones, poemas, rimas, grafitis, entre otros mecanismos de expresión de la protesta ante el silencio y la malversación de los medios de comunicación oficiales.

El lema “Todos somos Jaled Said” es un gran ejemplo a este respecto, ya que se refiere a un eslógan utilizado en Egipto para manifestar la indignación que la comunidad sentía por la muerte de este bloguero, secuestrado en un café internet por la policía secreta egipcia tras publicar críticas al régimen en 2010, y cuyo cuerpo con evidencias de tortura fue presentado en internet mediante fotografías. La indignación de la comunidad ante las imágenes causó un efecto de solidaridad con la familia de Said, proceso que fue una de las mechas que prendió la ola denominada “primavera egipcia” a principios del año siguiente. **كلا خالد سعيد**, 2013).

Ha sido el levantamiento de este tipo de convenciones culturales y códigos semióticos aquel fenómeno que ha demostrado una vez más la vigencia del pensamiento de los autores que hablan del contrapoder que surge cuando hay redes y relaciones de poder que hostigan y deshumanizan al sujeto (Castells, 2009). Pero hablar de lenguaje contestatario no quiere decir que estas notas “le darán voz a los sujetos”. Ellos ya la tienen, siempre la han tenido, a pesar de ser objeto de ataques y censura por parte de la maquinaria cultural del opresor, ya sea en el

barrio, la mezquita, el mercado o, ahora en auge, en el espacio virtual de internet. Se trata, por el contrario, de escuchar con más atención esas convenciones culturales de los pueblos sin más intermediario que aquel que se expresa y ha superado lo que Freire (1971) llama “la contradicción del opresor-oprimido”, es decir, de aquella persona que al saberse como oprimido no se convierte en opresor inmediatamente como muchos lo hacen —como hizo la élite poscolonial—, sino que emprende el camino de la liberación permanente y responsable con su semejante mediante valores que considera aplicables y respetables para todas las comunidades.

Lemas como “el pueblo quiere derrocar al régimen”, “vete”, “dignidad, justicia y libertad”, “libertad de expresión y prensa”, entre otros, fueron una creación de la *vox populi*, que de inmediato fueron objeto de malinterpretaciones, traición-traducciones y/o de omisiones por parte de las grandes cadenas transnacionales de comunicación que, en vísperas de este cambio, vieron amenazados sus intereses hegemónicos en aquella parte del mundo. Una y otra vez, el lenguaje brilla como un elemento de identidad importante que, en el caso de los árabes, permite incorporar algunos conceptos como *hurriya l-ta'bīr* —libertad de expresión— o *al-Sahafa hurriya* —libertad de prensa— para presentar el significado de la “calle árabe” como una herramienta de autodeterminación contra la corrupción, la censura y la persecución de varios gobiernos.

La principal arma de protesta árabe, según el modelo de movilización pacífica, es la lengua, no sólo en lo que concierne a las reglas gramaticales del árabe escrito sino además en lo que respecta a la sabiduría del vocabulario fresco y proverbios del árabe coloquial del mercado y los barrios. La lengua también trasciende fronteras y ante la diversidad de los registros del árabe, el uso del francés y el inglés para hacerse escuchar en el extranjero, y otras leguas cercanas en la región, como el turco y el persa, la protesta manda mensajes en común como si se tratara

de una sola lengua. Pero lo más delicado es que con la llegada del imperialismo, el capitalismo y el neoliberalismo como interlocutores de la política árabe poscolonial, términos como *binlādiniyya* —binladenismo—, *awlama* —globalización— y *hadātha* —modernidad—, entre otros, fueron ampliamente utilizados en la lengua del colonizado para hacer frente a los problemas de toda índole en su región después de los eventos del 9/11 —otro producto hegemónico-cultural— y se cayó en la trampa de la significación de los centros de poder en la que no era posible analizar a la región sin dichos conceptos occidentales arabizados (Garduño, 2012). En cambio, ahora el lenguaje y otras convenciones contestatarias hacen de la dignidad —*karāma*— una forma de expresar lo que pasa en los pueblos de esta región de una manera más fidedigna y cercana a los sentimientos y demandas de la gente para impulsar la reapropiación de la lengua como vía de emancipación y como herramienta de resistencia.

Si fuera posible resumir en un solo lema la actitud epistémica del pueblo árabe contra sus dictadores, tendría que hablarse de la frase *as-sha'b yurid isqād al-nizām* —el pueblo quiere desmantelar el régimen— (Mesa, 2013: 5-6). Esta frase desarrolla la idea de hacer de esta revolución árabe un proceso global, ya que condensa todo lo que se ha comentado. En este eslogan se describen tanto los términos “cambio” y “revolución” como los principales objetivos de las personas que están en las calles. Fuente de inspiración para canciones y poemas como “Vete” —otra consigna popular en la protesta— de Ramy Essam, “Túnez nuestro país” del rapero Hamada Ben Amour, mejor conocido como “el General”, “La Voz de la Libertad” de Karim Adel Eissa, entre otros, son ejemplo del efecto producido por este eslogan en el proceso que sigue en marcha.

Terminar con este régimen de pensamiento poscolonial y crear nuevos conceptos de resistencia no ha sido fácil. Distractores como la boda real en la Abadía de Westminster en abril de 2011, el video

de la película *Inocencia de los musulmanes* en septiembre de 2012 y la intensificación del discurso belicista entre Israel e Irán —e incluso el acuerdo entre Irán y el grupo 5+1 en noviembre de 2013— han tratado en más de una ocasión de desviar la atención de la opinión pública sobre los acontecimientos de las revoluciones árabes. El lenguaje contestatario ha desafiado la propia producción epistémica de los medios de comunicación oficiales. De hecho, “primavera árabe”, como un término eurocéntrico que recuerda el periodo de democracia conocido como “Primavera de Praga”, que duró unos meses de 1968 en la ahora extinta Checoslovaquia, fue incorporado como *ar-rabi 'al-'arabi* al repertorio que usaron los jóvenes en sus eslóganes sin importar el contexto histórico en el que había nacido. Esto fue gracias a la difusión y audiencia que alcanzó la televisora *Al Jazeera*, uno de los pocos medios que transmitieron las protestas en vivo pese a su línea editorial de corte islamista (*Al Jazeera*, 2011).

La indignación creció entre las personas cuando los medios occidentales comenzaron a referirse a ellos —y todavía lo hacen— como un “despertar” (*The Economist*, 2011; Dawisha, 2013) con connotaciones distintas a las de un hecho meramente primaveral. Porque un “despertar”, con todas las diferencias y críticas que puede haber con otros movimientos sociales en el mundo, no ha sido la manera en la que la gente se ha definido, mucho menos si se trata de un “despertar islámico”, como lo afirman elites de gobiernos, como el iraní, que buscan sacar partido de este proceso (*Press TV*, 2013).

El término “despertar” se refiere a los árabes como si hubieran permanecido en un estado de letargo durante años sólo para despertar de repente en diciembre de 2010 y luchar contra sus dictadores. No es así. La gente en las calles, sus intelectuales, sus tuits y sus mensajes en *Facebook* y *YouTube* argumentaban que los árabes no estaban dormidos, y no lo han estado todo este tiempo, ya que le dieron la bienvenida al siglo actual con muchos eventos

y manifestaciones que constatan su atención hacia la política internacional. Ejemplo de esto son las reacciones de la segunda intifada en Palestina, la movilización masiva contra la invasión de Iraq, las manifestaciones socioeconómicas contra los regímenes dictatoriales de Argelia y Marruecos por parte de los bereberes, las huelgas y protestas del movimiento Kefaya —“suficiente”— y de los trabajadores textiles en Egipto, y las manifestaciones de los trabajadores de la minería en Túnez, entre otras que muestran que en los últimos 10 años la población de estos países ha estado haciendo mil cosas antes que estar dormida (Gómez, 2011). Para los árabes el siglo XXI comenzó de la misma manera que el siglo XX: con la represión que llevaron las guerras colonizadoras y las dictaduras poscoloniales contra las formas de manifestación y movilización democrática, pero nunca con los ojos cerrados o con la inmersión en un sueño político profundo o un estado de sueño utópico.

Narrativas para la cura del genocidio intelectual

La primera narrativa que surge del impacto de este lenguaje contestatario es el de la revolución misma, la narrativa de la *thawra*. La revolución se narra por quien la hizo y la hace posible en un enorme reto y con la responsabilidad de guardar la memoria histórica de este proceso. Los jóvenes organizan conferencias, círculos de estudio, panfletos y muestras de arte que evidencian los momentos más icónicos de este proceso: desde la inmolación de Mohammed Boazizi en Túnez, la foto de Jaled Said torturado y masacrado por las fuerzas del orden en Egipto, hasta la imagen del vendedor de *bileela* —bebida de trigo con leche y azúcar— en la Plaza Tahrir, que adaptó cánticos y vítores revolucionarios para vender su mercancía, y la figura de un Gadafi a merced de “los revolucionarios” con armas provenientes de la Organización del Tratado del Atlántico Norte. De

viajar sin un contexto adecuado, estas imágenes pueden utilizarse por los mismos enemigos del proceso como herramientas antirrevolucionarias.

Si bien a simple vista la mayoría de estas imágenes no parecen pacíficas, la narrativa de la *thawra* debe acompañarse del adjetivo que caracteriza la forma actual de las movilizaciones sociales modernas en el Midan, esto es, “pacífico” —*silmiya*—. Se menciona porque el significante actual de “revolución” no es el mismo que hace 200 años, cuando el cambio social se demandaba por medio de la violencia (Tilly y Wood, 2009). En la actualidad, *thawra* es un concepto que debe tomarse en serio por el simple hecho de provenir de su creador, la gente, y no adoptar aquellos creados por los medios oficiales que “salvajizan” al espectador con conceptos como “despertar”, “rebelión”, “insurrección” y otros que implican un rechazo declarado a las acciones propuestas por la gente en el marco de un nuevo paradigma de acción colectiva. Esas nociones tienden a violentar la movilización al crear un sistema binario entre la acción colectiva pacífica de los manifestantes y la violencia de las fuerzas de seguridad legitimadas por el Estado contra el que se protesta. Por tal motivo, la narrativa del pacifismo militante debe compartirse bajo la realidad que permitió a las personas reclamar sus derechos no con navajas, cuchillos o armas de fuego, sino con cámaras, micrófonos, teléfonos celulares y la suela de los zapatos como mecanismo para narrar la historia.

La *Thawra silmiya* es, por mucho, la primera revolución social del siglo actual. Representa el final del poscolonialismo y a diferencia de sus precursores, como los movimientos obreros, las organizaciones de izquierda y otros movimientos que se habían centrado en preocupaciones económicas y de distribución, las revoluciones árabes buscan cambios específicos en las políticas públicas, la identidad, el estilo de vida, la conciencia contra la represión y la explotación, la cultura y el pensamiento. Por otra parte, esta refrescante narrativa histórica en el

el mundo árabe está claramente insertada en la era de los llamados “nuevos movimientos sociales”, en la que se otorga gran importancia a los valores post materiales de la sociedad contemporánea, sin olvidar lo que se ha ganado en tres siglos de acción colectiva, a la que hace alusión el pensamiento vigente de intelectuales como Ali Shariati (1980). En otras palabras, lo escrito por los movimientos sociales antes de la “revolución árabe” no debe ser considerado un antes frente a un después, sino una gran parte del proceso actual que puede ser una introducción o un puente con el pasado, que parece estar bien cimentado.

La importancia de mantener en pie esta narrativa junto a la llama de la revolución que sigue viva en Siria, Bahrein y otros lugares de la región radica en el respeto que tienen los mártires de este proceso para una sociedad mayoritariamente musulmana. El martirio es una narrativa que mantiene vivas a las personas que murieron durante el enfrentamiento con fuerzas represoras, las verdaderas causantes del caos y la violencia en las calles, y cuyo respeto revive los triunfos de la “revolución árabe” y anima a los que quedan vivos y no han salido a las calles para protestar. El caso de los mártires que aparecen homenajeados en la calle Mohammed Mahmoud en El Cairo es un ejemplo claro. Ahí hay rostros parecidos al de nosotros y al de otros ciudadanos, elaborados en graffiti, acompañados de las fechas de fallecimiento que indignan a la gente que transita por sus muros, porque el ciclo de sus vidas no rebasó en muchos casos los 20 años de edad (Abdel-Rahman, 2012). Para completar citamos a Elizabeth Buckner:

Jaled Said, Mohammed Boazizi y Hamza Al-Khatib son más que simples víctimas de la violencia del Estado. Son mártires de la revolución. Sus imágenes se convirtieron en contenido de posters y eslóganes donde su trágica historia de vida y muerte fue el mayor catalizador popular para las revoluciones en Egipto, Túnez y Siria. Sus nombres son sinónimos de revolución en sí mismos porque

han ayudado a que millones de jóvenes se reconozcan como parte de sus vidas personales, y porque su experiencia ha hecho que la imagen del martirio no fuera una producción exclusiva del Estado o de los movimientos islamistas sino también de los ciudadanos que son objetivo de ambas propagandas. El martirio de estos nombres ayuda a personalizar la revolución y convierte al mártir de víctima honorable por una causa nacional a una figura de empoderamiento y movilización social, producto y productor de significado humano (Buckner y Khatib, en prensa: 1-2).

El martirio, aunque vivido de esta manera en el Islam, no está ausente en otras religiones monoteístas. En este contexto, es la constatación de que las fronteras religiosas fueron borradas al solidarizarse contra el dictador. En el caso de Egipto, las mezquitas se utilizaban como hospitales para atender a los heridos quienes eran tratados con fármacos provenientes de los compañeros coptos, que controlan el negocio de las farmacias en la sociedad egipcia y que en enero de 2011 ayudaron con la distribución de antibióticos, vendas, alcohol, entre otras cosas para seguir en la lucha.

Gracias a estos actos, la relación entre coptos y musulmanes ha mejorado a pesar de los intentos por sembrar el sectarismo por parte de los centros elitistas que se resistían a dejar sus cargos en el poder (Good, 2011), al grado de que el Imam de Al Azhar, la institución más prestigiada del mundo musulmán de la sunna, Mazhar Saheen, visitó la iglesia copta en Navidad para celebrar con esa comunidad una fecha importante para los cristianos coptos y significar la historia de los egipcios como una historia de hermanos, cooperación y tolerancia bajo el principio que rebasa a cualquier religión, es decir, el principio humano.²

² El video de este acto está disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=CxTAOEkzUCs>>, consultado el 2 de junio de 2013.



PROMETEO LUCERO ▶ Muro fronterizo, Tijuana.

La continuidad de estas narrativas tiene por objetivo terminar con el genocidio intelectual, que persiste al momento de hablar sobre Asia Occidental. Este concepto es muy parecido a lo que Boaventura de Sousa Santos (2010: 8) llama “epistemocidio”, es decir, la aniquilación de cualquier tipo de conocimiento alternativo al de los centros de poder mundiales. Estas narrativas tienen el objetivo de minar aquella visión científica que toma a los ciudadanos del país en cuestión como informantes y transformarla en una que los reconozca como creadores de conocimiento, que no infantilice la revolución y que reconozca, por el contrario, la aportación revolucionaria y contestataria de los jóvenes árabes y no árabes de la región al mundo en el siglo XXI. En este sentido, y de manera forzosa, se tienen que lanzar las preguntas: ¿cuántos analistas afganos conocemos?, ¿cuántos poetas iraníes?, ¿cuántos físicos egipcios?, ¿cuántos psicólogos sirios? Esto

debe hacernos reflexionar desde qué lugar leemos la historia y qué conceptos usamos para entender el mundo.

Otra narrativa nodal para esta revolución es la creada por las mujeres. El tratamiento de las cuestiones de género se refirió a los numerosos desafíos que enfrentan las mujeres en una sociedad en la que han ganado terreno poco a poco en la arena política y social, por lo menos en algunos países, como Irán o Túnez. La revolución no es sólo creada por hombres sino también, y en algunos casos, por una mayoría de mujeres, quienes se ven en la protesta como seres humanos con equidad. El caso de Tawakol Kermán, una de las más visibles en la revolución yemení, es paradigmático ya que demostró el potencial que las mujeres han tenido siempre en las acciones colectivas y en las actividades de los movimientos sociales cuando se rompe la barrera del miedo a la represión policial y al señalamiento social

de corte patriarcal, lo cual no es fácil pues para minar su acción colectiva la represión ha incluido una especie de terrorismo sexual instrumentado en el acoso, como una de las armas más utilizadas por los centros de poder que vislumbran el potencial revolucionario de la mujer.

Aunado a lo anterior, la historia de Iraq de una ofensiva directa contra los derechos de la mujer es una narrativa familiar para las mujeres en Egipto y en otras partes del llamado “mundo islámico”, ya que la representación europea de la lucha de las mujeres sigue siendo manipulada contra el Islam con representaciones orientalistas de las sociedades árabes como intrínsecamente opresivas para la mujer. La chica del *blue bra* en Egipto, de Tawakol Kerman en Yemen, la joven rociada con gas sarín en Turquía, las integrantes del Movimiento Verde en Irán, entre otros ejemplos, muestran que el empoderamiento de la mujer en las revoluciones árabes y no árabes ha sido un punto crítico para lograr el derrocamiento de cinco dictadores en menos de seis meses, sin contar los casos en que estas mujeres han ganado premios Nobel al considerarse como una estrategia para minar—y no para premiar—su activismo político (Larson, 2012).

Reflexiones finales: del oportunismo como elemento contrarrevolucionario

Si bien hay cierto consenso en que la inmolación de Mohammed Boazizi en Túnez en diciembre de 2010 fue el fenómeno y punto de partida que permitió revolucionar e indignar la región entera, estamos lejos de conocer un punto final en tiempo, forma y espacio, debido a que la “revolución árabe” se asemeja más al periodo de liberación permanente que se formó en América Latina tras la caída de las dictaduras patrocinadas por Estados Unidos durante la época de la Guerra Fría más que a otro tipo de revoluciones a lo largo de la historia, como la

Revolución francesa, la rusa o la mexicana. Ahora los jóvenes que hicieron posible la revolución y sus simpatizantes se enfrentan a los restos de la colonialidad que era administrada por los hermanos musulmanes en Egipto y Túnez, pero que después de un breve periodo de gobierno, y ante la falta de reconocimiento de diferencias entre sus sociedades, se ha visto envuelto en una lucha interminable contra su más viejo enemigo dentro del Estado: el ejército.

Los hermanos musulmanes como un grupo híbrido contestatario al régimen poscolonial pero a la vez producto de él ciertamente ganaron las primeras elecciones democráticas en Egipto, aunque estuvieran repletas de irregularidades, populismo y un alto índice de polarización social. Como un grupo político extenso que se había valido de la asistencia social para llegar al poder y aprovechar la falta de experiencia política de los jóvenes revolucionarios, no ha podido desprenderse de su política encaminada a establecer un proyecto estatal islamista que no es compartido por la mayoría de los jóvenes creadores de la revolución. Muestra de ello han sido las fricciones entre sus líderes en Túnez y Egipto ante diversos proyectos de ley, como la “prueba de la virginidad entre las mujeres”, y el regreso del estado de excepción, o lo que parece ser la prueba más fehaciente de esta característica, el estallido del movimiento *tamarud*—rebelión, en lengua árabe—en junio de 2013, el cual, a pesar de demostrar ser un proyecto contra un hipotético Estado islámico, no propuso un modelo alternativo y contundente, lo que desembocó en un llamamiento al ejército que inevitablemente llevó a los generales egipcios a hacer contrarrevolución con la revolución, esto es, que se presentaran como garantes de los intereses de las masas y aprovecharan el descontento urbano contra la hermandad para regresar al poder que habían perdido momentáneamente.

Estas acciones del ejército egipcio constituyeron otro acto populista, de oportunismo político, y no de “golpe de Estado democrático”, un término

que se usó en exceso por los medios de comunicación occidentales para entender la etapa por la que atravesaba la revolución en aquellos momentos, que más que inaugurar una fase de transición democrática impulsó el inicio de otro episodio de la lucha eterna entre los generales y los islamistas, actores que hoy tienen a Egipto de rodillas dada la guerra retórica y bélica en las calles de El Cairo cuando, paradójicamente, ninguno de ellos había sido parte de la revolución de enero de 2001 —debemos recordar que ninguno estuvo realmente en Tahrir cuando se pidió la caída Mubarak por primera vez, pues mientras el ejército se debatía entre disparar o no a “la masa”, la hermandad se debatía entre unirse o no a ella.

A este enfrentamiento le llamo un “acto canibalista”, ya que la gente ahora tiene que lidiar con la “victimización de la hermandad” y el “heroísmo del ejército”, cuando ninguno de ellos ha sido un actor nodal en la generación de las narrativas expuestas. Los dos han sido oportunistas y han creado un enfrentamiento que paraliza la construcción de un sistema inclusivo, pluridiverso, en el que los principales objetivos de la revolución —pan, justicia, libertad y dignidad— sean alcanzados. Al menos esto, en el escenario del país del Nilo. Por otro lado, es verdad que se ha llegado a la fase de documentar las narrativas y los mensajes de las revoluciones árabes y estar al pendiente de sus enseñanzas en otros movimientos sociales alrededor del mundo, cuya influencia es innegable, por ejemplo, los Indignados de España o el Occupy Wall Street Movement en Estados Unidos. También es cierto que en esta traducción cultural puede haber otro tipo de oportunismo parecido al que hace el ejército o la hermandad musulmana con las armas, pero que usa las palabras para aprovechar este momento tan complicado de la revolución.

Se trata del intento de algunos intelectuales, como el novelista marroquí Tahar Ben Jelloun, de “ficcionalizar” la vida del “legendario vendedor

de frutas” tunecino Mohammed Boazizi, o de Orham Pamuk, el nobel turco, que de acuerdo con los manifestantes llegó muy tarde a las recientes protestas en Estambul, como muestra de una forma de oportunismo intelectual del que las narrativas revolucionarias deben cuidarse para no ser explotadas a conveniencia de externos. Según Kelani (2012) y Bender (2011), es difícil decir hasta qué punto se puede proteger la identidad de un mártir como Boazizi ante los puntos de vista póstumos que pueden ser utilizados tanto como instrumento político o como un ejemplo de libertad creativa.

Con énfasis en lo anterior, muchos de los libros publicados durante el último año sobre la “primavera árabe” parecen caer, casi sin querer, en la línea narrativa apresurada que denomina “nuestra historia” a sus escritos, sin haber participado un solo día en la protesta o en alguno de los plantones que describen. Retomando el trabajo de Kelani (2012: 1), no puede decirse que una persona que no participó en la revolución no está “calificada” para escribir sobre ella —todo lo contrario, diversos grados de cercanía y perspectiva desde afuera de la revuelta son útiles para una comprensión más cabal de la misma—, pero sí que debe tenerse en cuenta la forma y el lugar desde el que se narra para no caer en el oportunismo académico al que una novela mal lograda puede llevar al escritor.

En este sentido, parece que una forma adecuada para mantener la narrativa entre las personas que tenemos el derecho de pensar lo que está pasando en el mundo para aprender de ello y/o ayudar a resolver problemas que pueden compartirse en otras sociedades no es “darle voz” a los creadores de las narrativas que hicieron posible la protesta, sino “darles escucha” y perfilarnos como un interlocutor sin estereotipos, sin cortinas eurocéntricas o significaciones de medios tendenciosos y miedo a lo desconocido; de lo contrario, corremos el riesgo de imaginar cosas que sólo serán verdad en nuestras mentes y no entenderemos lo que una

sociedad en plena acción colectiva trata de decirnos con su lenguaje contestatario que, para variar, ha sido traducido al inglés, al español, al francés, al persa y a otras lenguas bajo el amparo de expresiones visuales y verbales que pocas veces necesitan traducción.

Este nuevo lenguaje es el que matizará la historia en los libros de texto de las escuelas y los planes de estudio de toda aquella persona que se interese

en estudiar a las sociedades de Oriente Medio. Sin duda, tendrá que mencionarse el pasado colonial y represor, el presente de la revolución y el futuro de la liberación permanente para que pueda diluirse el genocidio intelectual, la violencia epistemológica y la condición de la colonialidad, que han pasado de un estado presumiblemente firme e imponente a uno de constante y evidente erosión por oleaje, el oleaje de la “revolución árabe” que va del Golfo al Atlántico. □

Bibliografía

- Abdel-Rahman, Hussein, 2012, “Blog: Martyrs and Mourning on Mohamed Mahmoud”, en *Egypt Independent*, 7 de marzo.
- AlJazeera, 2011, “The Arab Spring, Chronicled Tweet by Tweet”, en línea: <<http://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/11/2011113123416203161.html>>, consultado el 4 de junio de 2013.
- Al-Azm, Sadik, 2011, “Arab Nationalism, Islamism and the Arab Uprising”, ponencia, The London School of Economics and Political Science, Londres.
- Anderson, Benedict, 1993, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Antoon, Sennan, 2011, “Impromptu: A Word”, en *Jadaliyya*, 28 de enero, en línea: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/485/impromptu_a-word>, consultado el 3 de junio de 2013.
- Arkoun, Mohammed, 2003, *La pensée árabe*, Presses Universitaires de France, París.
- Barakat, Halim, 1993, *The Arab World. Society, Culture and State*, California University Press, California.
- Beeman, William O., 2006, *The “Great Satan” vs. the “Mad Mullah”. How the United States and Iran Demonize Each Other*, Praeger, Westport.
- Bender, Niklas, 2011, “‘The Arab Spring’. The Comfortable Way to Take Part in a Revolution”, en *Qantara*, 29 de abril, en línea: <<http://en.qantara.de/content/tahar-ben-jelloun-the-arab-spring-the-comfortable-way-to-take-part-in-a-revolution>>, consultado el 5 de junio de 2013.
- Buckner, Elizabeth y Lina Khatib, en prensa, “The Martyrs’ Revolution: The Role of Martyrs in the Arab Spring”, en línea: <<http://elizabethbuckner.files.wordpress.com/2012/01/the-martyrs-revolution-revised.pdf>>, consultado el 20 de noviembre de 2013.
- Castells, Manuel, 2009, *Comunicación y poder*, Alianza, Madrid.
- _____, 2012, *Redes de indignación y esperanza*, Alianza, Madrid.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, 2007, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- Chomsky, Noam, 1993, *Año 501. La conquista continúa*, Libertarias/Prodhufi, Madrid.
- cnn Opinion, 2011, “The Domino Effect of Arab Unrest”, 2 de febrero, en línea: <<http://www.cnn.com/2011/OPINION/02/01/roundup.jordan-egypt/index.html>>, consultado el 3 de junio de 2013.
- Dabashi, Hamid, 2012, *The Arab Spring. The End of Postcolonialism*, Zed Books, Londres y Nueva York.
- Dawisha, Adeed, 2013, “The Second Arab Awakening: Revolution, Democracy, and the Islamist Challenge from Tunis to Damascus”, en *Foreign Affairs*, mayo-junio.
- Dussel, Enrique, 1980, *Filosofía de la liberación*, Centro de Enseñanza Desescolarizada-Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- Economist, The, 2011, “The Arab Awakening. Revolution Spinning in the Wind”, en *The Economist*, 14 de julio.
- Freire, Paulo, 1971, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Montevideo.
- Fukuyama, Francis, 1992, *The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York y Toronto.
- Garduño García, Moisés, 2012, “Interpreting Revolutionary Arabic: Terms and Vocabulary in the Language(s) of the Arab Spring”, en Christoph Schmidt (ed.), *The Arab World. The Role of Media in the Arab World’s Transformation Process*, Deutsche Welle, Vistas, Bonn, pp. 206-225.

- , 2013, "Comentario a 'Disturbios en Túnez y Egipto: ¿el comienzo o el fin de las revoluciones?' de Immanuel Wallerstein", en *Yahanestán: Opinión y Sociedad sobre Oriente Medio*, en línea: <<http://yahanestan.blogspot.mx/2013/02/comentario-disturbios-en-tuney-egipto.html>>, consultado el 25 de mayo de 2013.
- Gómez García, Luz, 2011, "Siete claves para el despertar árabe", en *El País*, 15 de abril, en línea: <http://elpais.com/diario/2011/04/15/opinion/1302818412_850215.html>.
- Good, Alastair, 2011, "Dozens Killed in Egypt as Coptic Christians Protest Church Attacks", en *The Telegraph*, 10 de octubre, en línea: <<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/egypt/8817385/Dozens-killed-in-Egypt-as-Coptic-Christians-protest-church-attacks.html>>.
- Horowitz, David, 2003, "Por qué Israel es la víctima y los árabes los indefendibles agresores", en *La Ilustración Liberal*, núm. 15, en línea: <<http://www.ilustracionliberal.com/15/por-que-israel-es-la-victima-y-los-arabes-los-indefendibles-agresores-david-horowitz.html>>, consultado el 3 de junio de 2013.
- Huntington, Samuel, 1993, "The Clash of Civilizations?", en *Foreign Affairs*, verano.
- Kelani, Naila, 2012, "Genres of the 'Arab Spring': Narrating Revolutions", en *Kifah Lybia*, 4 de mayo, en línea: <<http://www.kifahlibya.com/2012/05/04/literature-genres-of-the-arab-spring-narrating-revolutions/>>, consultado el 5 de junio de 2013.
- Larson, Nina, 2012, "Three Women Share Nobel Peace Prize", en *Your Middle East*, 6 de febrero, en línea: <http://www.yourmiddleeast.com/news/three-women-share-nobel-peace-prize_2021>, consultado el 3 de junio de 2013.
- Laterza, Vito, 2012, "Innocence of Muslims: How Fiction Creates Reality", en *Al Jazeera*, 19 de septiembre, en línea: <<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/09/2012919774842751.html>>, consultado el 4 de junio de 2013.
- Lewis, Bernard, 1993, *Islam in History. Ideas, People, and Events in the Middle East*, Open Court, Chicago.
- Mahfuz, Naguib, 1989, *Hijos de nuestro barrio*, Roca, México.
- Mesa, Luis, 2013, *El pueblo quiere que caiga el régimen. Protestas sociales y conflictos en África del norte y Medio Oriente*, Centro de Estudios de Asia y África-El Colegio de México, México.
- Press TV, 2013, "'Scholars and Islamic Awakening' Conference Opens in Tehran", 29 de abril, en línea: <<http://www.presstv.ir/default/2013/04/29/300830/islamic-awakening-confab-opens-in-iran/>>, consultado el 2 de junio de 2013.
- Renan, Ernest, 1928, *Mélanges d'histoire et de voyages*, Calmann-Lévy, París.
- Roy, Olivier, 2003, *Después del 11 de septiembre: Islam, antiterrorismo y orden internacional*, Bellaterra, Barcelona.
- Said, Edward, 1978, *Orientalism*, Pantheon Books, Nueva York.
- Salama, Adam Mohamad, 2013, "Mohammed Mahmoud: The Revolutionary Romance Continues", en *Jadaliyya*, 19 de noviembre, en línea: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/15251/mohamed-mahmoud_the-revolutionary-romance-continue>.
- Scott, James, 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven.
- , 2003, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México.
- Shariati, Ali, 1980, *Marxism and Other Western Fallacies. An Islamic Critique*, Mizan Press, Berkeley.
- Silvestre de Sacy, Antoine, 1861, *Mélanges de littérature orientale*, Docroq, París.
- Sousa Santos, Boaventura de, 2010, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce, Montevideo.
- Tilly, Charles y Lesley Wood, 2009, *Los movimientos sociales, 1768-2008: desde sus orígenes a Facebook*, Crítica, Barcelona.
- Touraine, Alaine, 2007, *A New Paradigm for Understanding Today's World*, Polity Press, Cambridge y Malden.
- كنا خالد سعيد [Todos somos Jaled Said], 2013, página de Facebook, en línea: <<https://www.facebook.com/ElShaheed>>, consultado el 5 de junio de 2013.

no tuvieron una calificación de oficio, estaban en edad de jubilación o en posibilidades de acceder a una pensión, o deseaban salir de la disciplina del trabajo industrial. En general, aceptaron trabajos de baja calificación en el mercado laboral o en Estados Unidos, en el sector de los servicios y el comercio. Incluso algunos se hicieron pescadores.

En los despidos en Sicartsa se presentaron dos situaciones: quienes solicitaron ser incluidos en el recorte de personal, debido a que habían visualizado nuevos horizontes laborales, y quienes no deseaban el despido. Desde la empresa, a este proceso se le asignó el eufemismo de “reajuste”. Con el tiempo, este término legal se transformó en identificación y autoidentificación de los despidos de Sicartsa. La identidad fue construida como “reajustados” o “exobreros”.¹² Esta figura ha sido políticamente útil para un sector de empleados siderúrgicos que no lograron reinsertarse en el mercado de trabajo, dada la permeabilidad de las fronteras entre empleo y desempleo que existe en México. Esta figura ha sido eficaz para negociar apoyos sociales ante instancias de gobierno, lo cual ha sido posible por el reconocimiento de otros actores de la identidad del “exobrero” o “reajustado”. En el caso de Lázaro Cárdenas, los extrabajadores han constituido diversas asociaciones civiles de exobreros para enfrentar el despido y llevar a cabo la acción política.

Este autorreconocimiento y reconocimiento identitario no sólo tiene influencia en el ámbito político, también ha funcionado como mecanismo social para enfrentar los problemas de la vida diaria. Autorreconocerse y ser reconocidos como “reajustados” les ha permitido darle continuidad a su origen ocupacional y social: “trabajo como comerciante, pero soy soldador”, “manejo un taxi, pero soy exsiderúrgico”. Esta trayectoria identitaria contradictoria de un sector de los despidos de Sicartsa es común entre los trabajadores mexicanos que son expulsados de la industria, dada la poca historia del proletariado nacional y debido a que el desempleo

no es institucionalmente reconocido. En este proceso los despidos hacen uso de algunos rasgos de su identidad obrera y otros la resignifican, unos logran establecer una nueva identidad y otros no, algunos están envueltos en procesos de reforzamiento y/o resignificación de sus prácticas identitarias, tanto para resistir como para acomodarse a la nueva realidad. En la nueva identidad conservan vestigios y residuos de su pasado, de manera que para estar integrados y ser individuos plenos incorporan su historia pasada a su identidad actual.

Conclusión

Las tesis de Bauman (2005) acerca de la fragmentación de las identidades causada por transformaciones en el mundo del trabajo —heterogeneidad y flexibilidad laboral— fue puesta en duda en los hallazgos empíricos de la presente investigación. Se presentaron evidencias de que la flexibilización a la que se ha sometido el sector siderúrgico en los últimos 20 años no significó necesariamente la destrucción de las identidades obreras. En cambio tuvo lugar un complicado y ambiguo proceso por medio del cual un sector de trabajadores le dio continuidad a la identidad obrera, unos dentro del espacio fabril y otros fuera de él. Si bien los sobrevivientes al despido en Sicartsa han sido sometidos a nuevas reglamentaciones y discursos laborales, y conservado el empleo de tiempo completo durante un tiempo indeterminado, protegidos por un contrato colectivo de trabajo y, sobre todo, por el Sindicato Minero. La reestructuración de la siderúrgica no implicó una desestructuración de la identidad obrera. Los empleados siderúrgicos se identifican aún como colectivo, un “nosotros” y un

¹² No es lo mismo ser desempleado por decisión propia, por un mal desempeño en el trabajo o por el despido en un proceso de reestructuración de la empresa.

“ellos” definidos, en los que el sindicato sigue ejerciendo un papel fundamental en la cohesión e identidad de los trabajadores y está lejos de desempeñar un rol de mero agente de colocación de trabajadores desempleados. Entre tanto, la experiencia de los empleados siderúrgicos, aquellos que retornaron al trabajo por subcontrato y los que dejaron de ser obreros, refiere a una continuidad en la identidad obrera más que a su fragmentación. El hecho de que la siderúrgica no desapareciera y que el barrio y el enclave permanecieran significó para los trabajadores conservar muchas de sus costumbres, en el entendido de que son espacios de socialización para la continuidad de formas de pensar, de sentir, de ver la vida.

En estos dos espacios las asociaciones de exobreros, de jubilados y pensionados, “el movimiento por el 5%”,¹³ los clubes deportivos, las organizaciones populares y las asociaciones civiles sustituyeron al sindicato en la acción política y social de algunos

colectivos de empleados siderúrgicos. Como afirma Francisco Zapata (2009), las relaciones patrón-cliente cambiaron de sentido porque el patrón ya no era el empresario o el administrador de empresas, sino el líder social que interactúa con las autoridades municipales o con las compañías proveedoras de agua, electricidad y gas. La continuidad en las identidades obreras se explica, según el mismo autor, a partir de la existencia de un proletariado mexicano con poca experiencia industrial que no pudo generar identidades exclusivamente obreras, por lo que los trabajadores experimentaron una fragmentación en la que coexisten lo propio del mundo fabril con lo propio del mundo pre-fabril, que fue el lugar de su primera socialización. □

¹³ Movimiento que agrupa a cientos de obreros que demandan el pago de 5% de la venta de Sicartsa.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt, 2005, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bizberg, Ilán, 1982, *La acción obrera en Las Truchas*, El Colegio de México, México.
- Dubar, Claude, 1998, *Sociologie des professions*, Armand Colin, París.
- Dubet, François, 1989, “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”, en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 21, El Colegio de México, pp. 519-545.
- Elder, Glen, 1985, *Life Course Dynamics: Trajectories and Transitions*, Cornell University Press, Ithaca.
- Eseverri, José, 2009, “Atribuyen logros a Napo”, en *Reforma*, Sección Negocios, 24 de septiembre.
- Fuchs Ebaugh, Helen, 1998, *Becoming an Ex. The Process of Role Exit*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gaulejac, Vincent de, 1991, *La névrose de clase. Trajectoire sociale et conflits d'identité*, Hommes & Groupes, París.
- Giele, Janet J. y Glen H. Elder, 1998, *Methods of Life Course Research, Qualitative and Quantitative Approaches*, SAGE, Londres.
- Goffman, Erving, 1993, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Hiernaux-Nicolas, Daniel, 1986, “Enclave y geografía del poder en Ciudad Lázaro Cárdenas”, en Jorge Padua y Alain Vaneph (coords.), *Poder local, poder regional*, El Colegio de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2010, *Censo de Población y Vivienda 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.
- Martínez Aparicio, Jorge, 2003, *Integración regional e internacionalización del capital en Lázaro Cárdenas, Michoacán*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.
- Parsons, Talcott, 1968, “The Position of Identity in the General Theory of Action”, en Chad Gordon y Kenneth Gergen (eds.), *The Self in Social Interaction*, Wiley, Nueva York.
- Reforma, 2006, “Criticán salida a paro minero”, Sección Negocios, 23 de agosto.
- Reygadas, Luis, 1998, “Mercado y sociedad civil en la fábrica”, tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Zapata, Francisco, 1978, “La formación de un sistema de relaciones sociales”, en Francisco Zapata, *Las Truchas: acero y sociedad en México*, El Colegio de México, México.
- , 2009, “Hacia una sociología del desempleo”, en *Boletín Editorial de El Colegio de México*, núm. 138, marzo-abril, pp. 20-27.