

COLECCIÓN ALADAA

ISSN 2346-8602

COLECCIÓN ALADAA
DOCUMENTO 9
CONGRESO NACIONAL DE ALADAA, 2017



CONGRESO NACIONAL DE ALADAA

5 y 6 de junio, 2017

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Lomas de Zamora

Provincia de Buenos Aires, República Argentina

Editor responsable: ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África)

Calle 9, N° 678, 1°C- La Plata, Pcia. de Buenos Aires, República Argentina

Compiladoras: Cecilia Onaha y Lía Rodríguez de la Vega

COLECCIÓN ALADAA

Directoras: Cecilia Onaha y Lía Rodríguez de la Vega.

Comité Editorial: María Agustina Cacault, Alejandra Conconi, Maya Alvisa, Ezequiel Ramoneda, Luciano Lanare.

Comité de Asesores Científicos: Marta Maffia, Marcelo Campagno, Carolina Mera, Marisa Pineau, Jorge Malena.

Congreso Nacional de ALADAA, 2017

“Seguridad humana, cultura y calidad de vida en Asia y África. Perspectivas desde Latinoamérica”

Universidad Nacional de Lomas de Zamora

Facultad de Ciencias Sociales

Presidente del Congreso

Marisa Pineau (UBA)

Presidente de ALADAA Argentina

Comisión Organizadora

Lía Rodríguez de la Vega, Graciela Tonon, Francisco Lavolpe, Miguel Meza y María Laura Capiello

Comisión Evaluadora

Alcira Trincheri, Carolina Mera, Cecilia Onaha, Lía Rodríguez de la Vega, Liliana Palacios de Cosiansi, María Agustina Cacault, Marisa Pineau, Pablo Gavirati, Sergio Naessens.

Congreso Nacional de ALADAA (Sección Argentina)

**“Seguridad humana, cultura y calidad de vida en Asia y África.
Perspectivas desde Latinoamérica”**

**Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Lomas de
Zamora, Provincia de Buenos Aires, República Argentina**

5 y 6 de Junio de 2017

PROGRAMA

Apertura del congreso

•Palabras de Bienvenida, Mag. Francisco Lavolpe, Vice Decano, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Lomas de Zamora.

•Presentación del Instituto UNICOM y del Programa de Investigación en Calidad de Vida, Dra. Graciela Tonon, Directora.

•Conferencia inaugural:

“An Evidence-Based Typology of Asian Societies: What Do Asian Societies Look Like from the Bottom Up instead of Top Down?/ Una tipología basada en la evidencia de las sociedades asiáticas: ¿Cómo se ven las sociedades asiáticas desde abajo hacia arriba en lugar de hacia abajo?”

Dr. Takashi Inoguchi (Profesor Emérito de la Universidad de Tokyo, Japón).

•Presentación de The State of Social Progress of Islamic Societies, International Handbooks of Quality of Life Series

Dr. Habib Tiliouine. Professor, Head founder of Laboratory of educational Processes & Social Context - University of Oran, Algeria.

•Palabras de la Coordinadora Nacional de ALADAA (Mag Marisa Pineau)

MESAS

Mesa N° 1: "Afropolíticas: dimensiones políticas vinculadas a lo afro".

Coordinadoras: Martina Inés García y María Cecilia Martino.

1. Espacios para repensar África en la Nación. Políticas culturales y agendas transnacionales.

Milena Annerchiarico (Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas. Becaria posdoctoral CONICET).

2. Las actitudes políticas de los movimientos sociales afros: 15 años de lucha.

Denise Brazão (UBA, Maestría de Antropología Social).

3. Titulação de terras dos remanescentes de quilombos e cidadania no Estado de São Paulo – Brasil.

Aline Soares Guedes y (Centro Universitário Nossa Senhora do Patrocínio) y Senia Regina Bastos (Universidade Anhembi Morumbi).

Mesa N° 2/3: "Migraciones desde el África Subsahariana hacia la Argentina y América Latina. Siglos XX y XXI"

Coordinadores: Dra. Bernarda Zubrzycki y Lic. Maria Luz Espiro

1. Las representaciones de lo afro en la novelística mexicana del siglo XIX.

María Sol Tiverovsky Scheines (Doctorado en Filosofía Contemporánea, FFyL, Benemérita Universidad Autónoma de México, Puebla, México)

2. Deslocamentos, trabalho ambulante e projeto migratório entre Jovens senegaleses no Rio Grande do Sul.

COLECCIÓN ALADAA

Maria Clara Mocellin (Profa. do Depto de Ciências Sociais da Universidade de Santa Maria-RS /UFSM. Doutora em Ciências Sociais –Unicamp)

3. Racismo y sexismo en la vida cotidiana de Binta. Estudio de caso de una mujer senegalesa que trabaja en la ciudad de La Plata.

Sonia Voscoboinik (Prof. en Psicología, UNLP. Becaria UNLP, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, División Etnografía)

4. Migración africana subsahariana hacia la Argentina. Motivaciones, trayectorias migratorias y experiencias cotidianas de los migrantes africanos en la ciudad de Rosario.

María de los Ángeles Gattari (CEDCU, UNR)

5. Senegaleses en Argentina: regularización y gobernabilidad migratoria.

Bernarda Zubrzycki (CONICET, UNLP)

6. Reflexiones en torno al género y la etnografía: dilemas de una antropóloga entre migrantes senegaleses.

María Luz Espiro (FCNyM, División Etnografía, UNLP)

Mesa N° 4. “Tráfico, escravidão e migrações de africanos para a América”.

Coordenadores: Adelmir Fiabani (Universidade Federal da Fronteira Sul), Diego Buffa (UNC) y Maria José Becerra (UNTREF)

1. Da diáspora africana a construção da comunidade quilombola de Tijuáçu: A história de Mariinha Rodrigues

Profª Drª Carmélia Aparecida Silva Miranda (Universidade do Estado da Bahia -UNEB - Brasil) y Profª Drª Joalice S. Conceição (Universidade Federal Fluminense - UFF-Brasil)

COLECCIÓN ALADAA

2. O Rei é bom! A Rainha é melhor...”: As mulheres no Ritual dos Congos na Festa das Santas Almas Benditas no Município de Santa Rosa do Tocantins.

Nayara Rezende Azevedo (UFT) y Gleys Ially Ramos dos Santos (UFT)

3. Educação quilombola: História, cultura e práticas pedagógicas na comunidade negra rural de Lage dos Negros- Bahia – Brasil

Maria das Dores Brandão dos Santos (Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação e Diversidade da Universidade do Estado da Bahia- UNEB) y Profa. Dr^a Carmélia Aparecida Silva Miranda (Universidade do Estado da Bahia- UNEB)

4. A Representação do gênero na obra Casa Grande e senzala “Gilberto Freire”.

Raildis Azevedo Avelino (Universidade Federal do Tocantins/UFT - Campus de Porto Nacional).

5. Narrativa de viajeros europeos, identidad nacional y alteridad afro en la América suratlántica. Un abordaje comparativo de los procesos transitados por Buenos Aires y Río de Janeiro durante el siglo XIX.

Anna Martins Vasconcellos (Graduada en Historia – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Profesora Adscripta del Programa de Estudios Africanos - CEA - FCS - Universidad Nacional de Córdoba).

6. Masculinidade e Trabalho Feminino em Contexto Diaspórico.

Prof^a Dr^a Joalice S. Conceição (Universidade Federal Fluminense –UFF Brasil)

7. Comunidade Negra Mata Grande - Monte do Carmo/TO e o processo de esvaziamento socioespacial.

Daliane Alves de Souza Reis (Graduanda do Curso de Licenciatura de História, Universidade Federal do Tocantins)

8. De trabalhadores escravizados a quilombolas: breve história dos africanos e afrobrasileiros no Brasil.

Adelmir Fiabani (Universidade Federal da Fronteira Sul)

Mesa N°5: “Experiencias de un mundo en transición: procesos políticos, acciones colectivas y reconfiguraciones identitarias en el África contemporánea”.

Coordinadores: Sergio Galiana (UBA- UNGS- UNQ) y Celina Flores (UBA).

1. El camino africano al socialismo: condicionamientos coloniales y poscoloniales al este del continente

Luciana Laura Contarino Sparta (UBA)

2. Panafricanismo vs. integración regional. Un balance a 50 años de “Neocolonialismo, última etapa del imperialismo” de Nkrumah.

Sergio Galiana (UNGS/UBA/UNQ)

3. La mujer argelina como elemento de negociación en la construcción de un nuevo poder político: de la independencia a la crisis del sistema de partido único

Julieta Chinchilla (UBA)

4. La política exterior de Nigeria: las dinámicas del afrocentrismo (1999-2016)

Carla Morasso (Programa de Estudios América Latina – África, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UNR)

5. Reconfiguración social en Sudáfrica postapartheid.

Daniela Florencia González (UNLP)

6. ¿Zulúes, africanos o sudafricanos? Identidades en tensión en la revista oficial del bantustán de KwaZulu (1983-1991)

Natalia Romina Lorena Bassi (UBAFFYL)

7. Identidades políticas: Etnia y nación en el discurso de los partidos Sudafricanos durante la transición (1990-1994)

Maximiliano Vadell Cosin (UBA)

8. El cine del África francófona entre resistencia y postmodernidad

Lorenzo Barone

Mesa N°6: “Cultura e identidad en la India: sus dinámicas internas y su/s proyección/es hacia el exterior”.

Coordinadoras: Dra. Lía Rodríguez de la Vega (UNLZ/UO/FIEB) y Dra. Rosalía Vofchuk (CONICET/ UBA/FIEB).

1. Ética social budista y “calidad de vida” bajo el gobierno de Ashoka.

Rosalía C. Vofchuk (CONICET. Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB)

2. La integración del Estado Principesco de Hyderabad: un estudio de caso en la construcción de un estado postcolonial indio.

Franco Ernesto Paredes (UNC)

3- Permiso de Línea Interior: discurso de los pueblos sobre migración en Manipur contemporáneo

Yamila N. Gánzer (Nodo de Asia y África - CEGRA UNRC)

4. La política lingüística en la era Modi: ¿nuevas medidas, viejas tensiones?

Justina Botto (USAL, COLMEX)

5. Acciones del gobierno de India en pos del cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo Sostenible.

Sabrina Victoria Olivera (USAL)

6. “La evolución histórica de la política exterior India”.

Ma. Agustina Cacault (Cátedra Libre de India, IRI, UNLP).

COLECCIÓN ALADAA

7. Escuchando las voces de la historia en la novela El Dios de las pequeñas cosas de Arundhati Roy

Prof. Asociada Gladys Beatriz Contino (Facultad de Filosofía y Letras, UNT)

8. Desde India a la generación beatnik de los EE.UU. Notas sobre los Diarios Indios de Allen Ginsberg

Prof. Liliana Ponce (FIEB/Fundación Instituto de Estudios Budistas)

9. O melodrama do terror: A representação do terrorismo no filme Mission Kashmir (2000) / El melodrama de terror: La representación del terrorismo en la película Mission Kashmir (2000)

Bruno Tadeu Novato Resende (Universidade Federal de São Paulo – Escola de Filosofia Letras e Ciências Humanas (EFLCH) / Universidad Federal de São Paulo - Escuela de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (EFLCH))

10. “Imaginario sociales sobre India y China en la Argentina: alcance heurístico y político”. Estructura del proyecto de investigación y primeros avances.

Lía Rodríguez de la Vega (UNLZ, UP, FIEB) y Lucía Zanabria (UP).

11. Nagar Kirtan llega a Buenos Aires.

Nora Lucia Ibarra (UBA, UNLP)

12. Continuidad y ruptura en la identidad religiosa de la comunidad Hindú de Chile

Felipe Luarte Correa (University of Delhi – Universidad Católica de Chile)

Mesa N° 7: “Aspectos filosóficos y literarios de la Bhagavad Gītā. Tradición e innovación en el pensamiento antiguo de la India”.

Coordinadores: Dr. Gabriel Martino (UBA, USAL, CONICET), Dra. Gabriela Müller (UBA, CONICET) y Dra. Malena Tonelli (UBA, UNLP, UCA, CONICET)

COLECCIÓN ALADAA

1. Visión y audición en la Bhagavad Gītā.

Marina Closs (UBA)

2. El conocimiento como sacrificio (jnāna-yajña).

Martín Rosana (UBA)

3. “Escatología en la Bhagavad Gītā”

María Antonela Vítola (USAL, CARI)

4. El ritual védico en la Bhagavad Gītā.

Gabriela Müller (UBA, CONICET)

5. Conocimiento de sí e interiorización alegórica del ritual en Bhagavad Gītā.

Gabriel Martino (UBA, CONICET, USAL)

6. La acción desapegada como sostén del orden en la Bhagavad Gītā

María Elena Díaz (UBA)

Presentación de Libro

“El auge del dharma: los estudios sobre la Bhagavad Gītā en América Latina durante la última década”

Conferencia: “La enseñanza ‘esotérica’ de la Gītā según Abhinavagupta”

Dr. Óscar Figueroa Castro (UNAM, México).

Mesa N°8: “Desafíos políticos, económicos y diplomáticos en el camino hacia el Desarrollo Pacífico de China”.

**Coordinadores: Dr. Marcos Cordeiro Pires (Brasil. UNESP-Marilia)
Dr. Gustavo E. Santillán (Argentina. CIECS – CONICET y UNC), Dr.
José Luis Valenzuela (Chile. CELC UNAB) y Dr. Hermes Moreira Jr.
(Brasil. UFGD)**

COLEÇÃO ALADAA

1. La inclusión del renminbi chino en la cesta de monedas del FMI: ¿hacia la construcción de un sistema multi-monetario?

Aline Martins (UFGB, Brasil)

2. China y los cambios actuales en la globalización económica.

Diego Trindade D'Avila Magalhaes (UFG, Brasil)

3. A dependência de exportação de minérios da África do Sul em seu comércio com a China: caminho para a desindustrialização?

Marina Gusmao de Mendonca (UNIFESP, Brasil)

4. Análisis crítico del comercio, la inversión y el financiamiento de China en América Latina 2006-2015.

José Luis Valenzuela (CELC, UNAB, Chile)

5. Investimento Externo Direto chinês na América Latina e Sudeste Asiático: uma análise de escopo, valores e setores-alvo.

Bernardo Salgado Rodrigues (UFJR, Brasil) y Bruno Hendler (UFJR, Brasil)

6. Contribuições e perspectivas dos bancos de desenvolvimento: uma apreciação do BNDES e do China Development Bank.

Joyce Helena Ferreira (UFPE, Brasil) y Marcos Costa Lima (UFPE, Brasil)

7. Brasil-China: Mapeando a Estratégia de Inserção na Cadeia Global de Valor de Energia Eólica.

Mauri Da Silva (Faculdade de Tecnologias de Ourinhos-FATEC Brasil)

8. Desafios e oportunidades para as relações sino-brasileiras num contexto de crise da economia mundial.

Marcos Cordeiro Pires (UNESP Brasil)

9. A Parceria Estratégica Sino Brasileira: Uma Análise de Cooperação e seus Potenciais Riscos.

COLECCIÓN ALADAA

Caroline Yonamine (UFGD, Brasil)

10. Las relaciones contemporáneas entre América Latina y China: la búsqueda de la autonomía o "cambio de dependencia?"

Gabriela Granco do Amaral (UNESP, Brasil)

11. A relação econômica entre China e Japão: uma análise dos anos recentes.

Hércules Paulino de Souza (UNESP, Brasil)

12. La vinculación económica de China con los Estados Unidos durante el año 2009 analizada desde la Teoría de la Interdependencia Económica de Robert Gilpin y desde la Teoría del Framing de Stephen Reese.

Sebastián Ianiero (U. Córdoba Argentina)

13. Reestruturação Produtiva Global e Política Industrial nos Governos Lula e Dilma: Uma Análise da Indústria Automotiva Chinesa no Brasil.

Hermes Moreira (UFGD, Brasil)

14. Oposição ou cooperação? A China e sua participação na política climática internacional.

Helena Margarido Moreira (U. Anhembi Morumbi, Brasil)

1. Reforma do Sistema de Ensino na China.

Luis Antonio Paulino (UNESP, Brasil)

2. La influencia de Confucio en la búsqueda constante de armonía de Thomas Hobbes.

Emilia Fuentealba Pérez (Universidad Nacional del Sur Bahía Blanca, Argentina)

3. La revalorización de Confucio y su vigencia en las prácticas sociales chinas.

Lic. Celeste Alcalde (Área de Asia y África – CEGRA/UNRC)

COLECCIÓN ALADAA

4. Liderazgo político comparado: una interpretación acerca de los principios de legitimación y sucesión dirigenal en la República Popular de China (RPCh) y la República Popular Democrática de Corea.

Gustavo Santillán (U. Córdoba, CONICET Argentina)

5. Las Teorías de las Relaciones internacionales con “características chinas.

Maria Francesca Staiano (IRI/UNLP Argentina) y Laura Bogado Bordazar (IRI/UNLP, Argentina)

6. Parâmetros Históricos da Inserção Internacional Chinesa.

Ana Tereza López Marra de Sousa (U. Anhembi Morumbi, Brasil)

7. Diplomacia cultural China – América Latina : contexto histórico, alcances y perspectivas futuras para la Región y en particular para Argentina.

Andrea Papier (Instituto Confucio, UNLP, Argentina)

Mesa N°11: “Crecimiento económico en Asia Pacífico: nuevos patrones de producción, comercio y consumo”.

Coordinadores: Dr. Luis Ignacio Argüero (Universidad del Salvador) y Dra. Carola Ramón-Berjano (Universidad del Salvador)

1. China y sus vecinos: crecimiento y desarrollo. Implicancias para nuestra región.

Carola Ramón Berjano (USAL)

2. Cambios estructurales en la economía japonesa: internacionalización y acuerdos comerciales.

Luis Argüero (USAL)

3. Participación accionario cruzada de los grupos empresariales: el caso de Chaebols coreanas. Hyundai Group y Samsung Group.

COLECCIÓN ALADAA

Jorge Rodríguez Serrano, Cristian Gutiérrez Roja, Alba Guzmán Duque (Universidad Autónoma de Bucaramanga, Colombia).

4. Integración en el sudeste asiático y reconfiguración de las relaciones entre países.

Leonardo J. Ospina Herrera (Universidad de Cartagena, Colombia).

Mesa N° 12: “Historia, sociedad y geopolítica en Japón, la península coreana y el Sudeste Asiático”.

Coordinadores: Dra. Cecilia Onaha (UNLP, USAL), Dra. Bárbara Bavoleo (UNLP, CONICET), Lic. Ezequiel Ramoneda (USAL; UNLP)

1. Límites y potencialidades de la orientación diplomática surcoreana hacia los aliados de Pyongyang durante la presidencia de Park Geun-hye (2013-2016).

Matías Benítez (Centro de Estudios Coreanos IRI-UNLP/Universidad de Buenos Aires).

2. La presencia coreana en la extinta Unión Soviética y su participación en la evolución del comunismo y la creación de Corea del Norte

Xavier Boltaina Bosch (Universidad de Barcelona)

3. Ver otros mundos. La promoción de las cinematografías coreana y argentina en el mercado externo (1995-2015).

Lucía Rud (Universidad de Buenos Aires).

4. El Hangul y las mujeres coreanas: ¿Es posible su análisis bajo una perspectiva de género y clase?

Martín Sáez (UNPSJB, sede Trelew)

5. Relaciones sino-coreanas: la Dinastía Tang y la unificación de los Tres Reinos de Corea.

Macarena Lapenta (Universidad Nacional de Córdoba).

COLECCIÓN ALADAA

6. La democratización en el Sudeste asiático. Las tres transiciones de Myanmar.

Fernando Pedrosa y Cecilia Noce (Grupo de Estudios de Asia y América Latina. Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires).

7. El papel de la cooperación para el desarrollo de Japón en el área del Mekong: estrategias e intereses de las partes involucradas.

Maricela Reyes López (Universidad de Colima).

8. Acción y (sobre) Reacción. Administración electoral en el sudeste asiático. El caso de Filipinas.

Patricio Talavera (UBA/UNTREF)

9. Una mirada a Japón en el periodo entreguerras: Kokutai, cultura popular e Historia del Japón desde 1914 hasta 1941.

Carlos Rozas (Pontificia Universidad Católica de Chile).

10. El Abenomic y la política comercial nipona.

Dr. Ernesché Rodríguez Asien (Vice-Rector del Instituto Centroamericano de Estudios de Asia Pacífico)

11. Japón entre la historia y los tiempos de reformas.

Rodolfo Molina (Universidad Nacional de Córdoba).

12. La identidad micro de los movimientos sociales. Estudio de caso del movimiento de los familiares de los 17 desaparecidos de la colectividad japonesa en argentina

Mesisca Alfredo Rodrigo (CEJ-UNLP)

13. La(s) visión(es) de Japón en la fotografía decimonónica: Una distinción entre las producciones de fotógrafos occidentales y japoneses.

Ivana Lis Wendling Larraburu (Facultad de Filosofía y Letras, UBA)

14. Diferentes escuelas del Budismo Mahayana en el teatro noh: tres obras en torno a la figura de la poeta Ono no Komachi.

Liliana Ponce (Fundación Instituto de Estudios Budistas/FIEB).

Mesa N° 14: “Estudios del Mashriq y el Magrib desde la contemporaneidad. Problemas de la descolonización, transformaciones y resistencias”.

Coordinadores: Mariela Cuadro (UNLP-CONICET), Martín A. Martinelli (UNLu/IHAO-CLEARAB UBA), y Gabriel F. López (UBA-ISPJVG).

Bloque #1. Miradas sobre el conflicto palestino-israelí. Discursos, identidades e historias.

1. En torno a la cuestión del antisemitismo en el escenario del conflicto Palestino-israelí.

Mg. Marcela Jorrat (UNT)

2. El brazo mediático del colonialismo sionista.

Agustin Dib (BibliASPA)

3. ¿Es correcta la denominación de “apartheid” para la comprensión del régimen israelí? Entre el proyecto sionista y la retórica de su denuncia.

López, Gabriel Fernando (UnTreF., F.F. y L., U.B.A.- Cátedra Libre Edward W. Said de Estudios Palestinos, F.F. y L., U.B.A.- Instituto Superior de Profesorado “Joaquín V. González”)

4. Los sitios de la memoria colectiva palestina.

Martinelli, Martín Alejandro (UNLu; Cátedra Libre Estudios Árabes, F.F. y L., U.B.A.; Instituto Superior de Profesorado “Joaquín V. González)

5. La cuestión palestina en la Izquierda Argentina. El caso del Partido Comunista Argentino (1947-1949).

Agustín Fertonani (Escuela de Historia –FFyH –UNC; Programa de Estudios sobre Medio Oriente – Centro de Estudios Avanzados – UNC)

Bloque #2 – Los levantamientos árabes y sus devenires histórico-políticos.

6. La “Primavera árabe” en el Magrib.

Tomás Jorge Montero (UNLu)

7. Revolución, constitución y democracia en el Norte de África: un análisis del caso tunecino.

Lic. Ignacio Rullansky (CONICET, UNSAM)

8. ISIS, la primavera árabe y la comercialización del salvajismo.

Abdelilah Bouasria (École de Gouvernance et d'économie, Université Mohamed VI, Rabat)

9. Intervencionismo, democracia liberal y “Primavera Árabe”: el caso de Libia 2011.

Cuadro, Mariela (CONICET, UNLP/UNSAM).

Bloque #3 – De identidades, nacionalismos e Islam en Medio Oriente.

10. Nacionalismo, Arabismo e Identidad Árabe: Nasser entre imágenes y representaciones.

Samira Adel Osman (EFLCH-UNIFESP)

11. El partido BAAZ árabe socialista: Nación y orden en la siria de Hafez al-Asad

Sergio A. Lugo López (ISPJVG)

12. Estrategias y desafíos actuales del nacionalismo kurdo

Lic. Kevin Ary Levin (UBA-UNLP)

13. Apuntes teóricos para analizar el Fundamentalismo Islámico en Medio Oriente (1979-2001)

Joaquín Kirjner (UNLP)

Mesa 15: Asia y África, una mirada desde la Geografía. Abordajes de investigación y análisis en las configuraciones espaciales resultantes.

Coordinadores: Prof. Liliana Palacios de Cosiansi, Prof. Clara Lucía Calvo y Prof. Lic. Sergio Francisco Naessens (Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán).

1. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio en África Subsahariana. Una mirada desde la perspectiva geográfica.

Stella Maris Shmite y María Cristina Nin (Departamento e Instituto de Geografía. Facultad de Ciencias Humanas – UNLPam)

2. Las fronteras como espacios de configuraciones territoriales simultáneas. Un abordaje desde las territorialidades de instancia dominante y subalterna. El caso de Malí en África.

Juan Cruz Margueliche (Fahce-UNLP Departamento de Geografía)

3. Trayectorias migratorias contemporáneas de africanos subsaharianos hacia el sur de Italia.

Pablo Blanco (Universidad Nacional de la Patagonia, en Comodoro Rivadavia y en Trelew).

4. El Decenio Internacional de los Afrodescendientes: el caso de inmigrantes Subsaharianos en la provincia de Tucumán.

Liliana Mabel Palacios de Cosiansi (Centro de Estudios de Asia y África. Departamento de Geografía. Facultad de Filosofía y Letras, UNT).

5. ¿Agronegocios o soberanía alimentaria? La incorporación de África en la dinámica del mercado global de las tierras.

COLECCIÓN ALADAA

Stella Maris Shmite (Departamento e Instituto de Geografía. Facultad de Ciencias Humanas – UNLPam)

6. El yihadismo: ¿Amenaza mundial o construcción estratégica? Emergencia regional y expansión global.

Héctor Adolfo Dupuy; Juan Cruz Margueliche y Martín Adolfo Morgante (Centro de Investigaciones Geográficas. Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP - CONICET), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP).

7. Movilidad de población en contexto de guerra. Los refugiados sirios y la posibilidad de inserción en Argentina y en La Pampa.

María Cristina Nin (Instituto y Departamento de Geografía. Facultad de Ciencias Humanas – UNLPam).

8. ALADAA en la Universidad Nacional de Tucumán.

María Antonia Reynaud (Centro de Estudios de Asia y África. Departamento de Geografía. Facultad de Filosofía y Letras, UNT).

9. Los contenidos escolares de Asia y África en la enseñanza de la Geografía en el nivel Superior no universitario.

Clara Lucía Calvo y Sergio Francisco Naessens (Centro de Estudios de Asia y África. Departamento de Geografía. Facultad de Filosofía y Letras, UNT).

Mesa N° 16: “La traza de lo artístico: reflexiones sobre el cómo y el desde dónde se configura los saberes sobre el Arte en Asia y África”.

Coordinadores: Gonzalo Maire (Universidad de Chile, Universidad Adolfo Ibáñez, ALADAA Chile), Roberto Jesús Sayar (Universidad de Buenos Aires) y Matilde Gálvez (Pontificia Universidad Católica de Chile, ALADAA Chile).

1. La imagen del dragón como imagen del universo: lo que no está a la vista, está en la mirada de quien observa.

Carla Ileana Elizondo (Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur)

COLECCIÓN ALADAA

2. La tensión Fenollosa-Kita: consideraciones sobre el estatuto sui generis del ukiyo-e.
Gonzalo Maire (Universidad de Chile, Universidad Adolfo Ibáñez, ALADAA CHILE),

3. Algunas reflexiones acerca del origen y fundamentos de la pintura de esencial nacional en China.

Verónica Noelia Flores (USAL, UBA-CONICET).

4. Hermanados en la sangre: Representaciones artísticas e interpretaciones del hecho martirial en Saint Seiya.

Roberto Jesús Sayar (UBA, UM).

5. Hong Sang-soo, el autor escurridizo. Hong Sang-soo y las representaciones del tiempo.

Sofía Ferrero (UNC).

6. Atrapados en (el imaginario de) Japón: Análisis a partir de la obra audio visual de Vivienne Barry.

Matilde Gálvez (Universidad de Chile)

7. Un sitio para la contemplación: contextualización del origen y evolución del teatro clásico en China.

Jennifer Angélica Pérez (Universidad Nacional del Sur-Bahía Blanca)

Mesa 17: “Historia y Arqueología en Asia y África antiguas: análisis e interpretación de fuentes epigráficas y evidencia arqueológica desde un enfoque interdisciplinario”

Coordinadores: Lic. Rodrigo Cabrera Pertusatti ((IMHICIHU, CONICET-IHAO, FFyL, UBA) y Lic. Eva Amanda Calomino (CONICET-Instituto de Arqueología, FFyL, UBA)

COLECCIÓN ALADAA

1. Comer, beber y almacenar en el antiguo Egipto. La evidencia iconográfica y arqueológica aplicadas a las vasijas cerámicas de Tell el-Ghaba, norte de Sinaí (mediados siglo X a.C. a fines del siglo VII a.C.)

Dra. Silvia LUPO (FFyL, UBA) y Lic. Eva Amanda Calomino (CONICET, Instituto de Arqueología, FFyL, UBA)

2. Sintaxis y Semántica del rito: Una aproximación a la ritualidad de los Libros de Más Allá del Reino Nuevo Egipcio

Dr. Mariano BONANNO (IHAO, FFyL, UBA)

3. Número y acceso en el juicio egipcio de los muertos.

Lic. Rodrigo NÚÑEZ BASCUÑÁN (IHAO, FFyL, UBA)

4. Ladrillos mágicos: una interpretación del ritual de (re)nacimiento.

Dra. Leila SALEM (FaHCE, UNLP-CESP, IdIHCS, CONICET)

5. Sobre la representación de las personas muertas. Forma y decoración de los osarios del período Calcolítico Ghassuliense en el Levante meridional

Prof. Pablo F. JARUF (IMHICIHU, CONICET-UBA-ISP “Dr. Joaquín V. González”)

6. Dejar vivir, dejar morir: la contextualización del ki-a-naġ a partir del estudio de la evidencia epigráfica y arqueológica mesopotámica (c. 2540-2003 a.C.).

Lic. Rodrigo CABRERA PERTUSATTI (IMHICIHU, CONICET-IHAO, FFyL, UBA)

7. Acción-reacción: las prácticas discursivas en la construcción de paisajes en Tebas y Amarna hacia fines de la dinastía XVIII.

Lic. María Laura IAMARINO (IHAO, FFyL, UBA) & Dra. Liliana M. MANZI (IMHICIHU, CONICET-UBA)

8. Alteridad política y relaciones de género en el palacio hitita durante los gobiernos de Suppiluliuma I, Mursilis II y Hattusilis III

Mgtr. Silvana Beatriz DOS SANTOS (GEEFPSAyMC, FHCS, UNPSJB)

COLECCIÓN ALADAA

9. La legitimación del poder real en las representaciones iconográficas: la simbolización de la figura real femenina en los relieves neo-asirios.

Fiorella Carolina CORONEL (FFyL, UBA)

10. Beber para no morir de sed: el uso de tubos en las tumbas mesopotámicas del tercer milenio a.C.

Lic. Eva Amanda CALOMINO (CONICET, IdA, FFyL, UBA) & Lic. Rodrigo CABRERA PERTUSATTI (IMHICIHU, CONICET-IHAO, FFyL, UBA)

11. Variaciones iconográficas en la tumba de Neferhotep (Reino Nuevo, Egipto): una evaluación del sesgo de los copistas mediante técnicas estadísticas multivariadas.

Dra. Liliana M. Manzi (IMHICIHU, CONICET-UBA) & Dra. Judith Charlin (IMHICIHU, CONICET-UBA)

12. La problemática del abordaje histórico del sitio de Tell el-Ghaba, en el antiguo Delta oriental egipcio: fuentes arqueológicas vs fuentes epigráficas.

Dra. Silvia LUPO (FFyL, UBA)

Mesa N° 18: “Medio Oriente y África del Norte: ecos, fracasos, éxitos y rupturas a 6 años de la mal llamada “primavera árabe.”

Coordinadores: Dr. Moisés Garduño García, Candidato a Doctor, Francisco Daniel Abundis Mejía y Maestro Rubén Alfonso Peña Carmona (Universidad Nacional Autónoma de México/UNAM)

1. Los kurdos en el Medio Oriente. (actualidad y perspectivas).

Maestro. Juan Carlos Castillo Quiñones (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Nacional Autónoma de México).

2. Nuevas territorialidades y cambio geopolítico en el Medio Oriente.

Doctor Moisés Garduño García (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Nacional Autónoma de México).

COLECCIÓN ALADAA

3. Situación actual de la cuestión palestina. ¿Es todavía viable la solución de dos Estados?

Francisco Daniel Abundis Mejía (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Nacional Autónoma de México).

4. El escenario actual de la República Islámica de Irán ¿cambios o continuidades?

Dda. Mabel Moreno (Universidad Siglo 21 (Departamento de Estudios Internacionales, CIECS).

5. Procesos de estatalidad y conflicto en Sudán del sur.

Rubén Alfonso Peña Carmona (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Nacional Autónoma de México).

Mesa 19: “Inestabilidad política, explotación económica y auge del componente étnico-religioso en la historia reciente de Asia y África”.

Coordinadores: Prof. Sebastián Martín Juncal (Universidad del Salvador – USAL, CEDES) y Prof. Ramiro Sebastián De Altube (Universidad Nacional de Rosario- UNR, Observatorio de Conflictos)

1. El control de los recursos naturales como garante de la estabilidad política social nigeriana.

Sofía Roizarena (UNR)

2. Níger y el uranio. Continuidades y rupturas del vínculo colonial

Abigail Viva (UNR)

3. Mali y la complejidad de la conflictividad

Florencia Laudonia. (USAL)

4. Mali: Comprender un conflicto sin voluntad de resolución.

Hugo César García. (UNR)

5. Necropolítica, un estudio de caso: la República Democrática del Congo

COLECCIÓN ALADAA

David Mouzo Williams (UNLP – FaHCE)

6. Influencia de la matriz económica en los procesos de transición a la democracia en países africanos: los casos de Angola y Mozambique.

Julián Alvarez Sansone (UNSAM)

7. La actualidad de Etiopía. Economía, conflictividad étnico-religiosa y formación político-estatal

Joaquín Nahuel Paredes (UNR)

8. El terrorismo en África: un nuevo factor de desestabilización y de inseguridad en el continente

Yoslán Silverio González (CIPI/Cuba)

9. El gambito suní: La radicalización religiosa como arma geopolítica

Francesc Fouine i Oreggioni (USAL)

10. El fenómeno del Estado Islámico ¿Estado, efervescencia social o masa?

Federico Verly (USAL)

11. China, conflictos regionales de una potencia en ascenso.

Daniela Casartelli (USAL)

Mesa N° 20: “Religiones y espiritualidades afroasiáticas. Sus aportes culturales y a la calidad de vida”

Coordinadoras: Eugenia Arduino (UBA, UNLu) y Paula Seiguer

Comentarista: Florencia Cendali (UNLu, UBA)

1. Gesar de Ling

Federico Andino (USAL)

COLECCIÓN ALADAA

2. Bienestar psicofísico y espiritualidad translocalizada

Eugenia Arduino (UBA, UNLu)

3. De Cabo Verde al Dock Sud Mujeres afroargentinas..

Mónica Ángel (UNLu, IPES)

4. Mujeres kurdas. Entre la rebeldía y la conciencia nacional.

Paola Bevilacqua (ISPJVG)

5. Construcción de la memoria de migrantes japoneses de posguerra y su transmisión, en la comunidad de Colonia General Justo José de Urquiza del Partido de La Plata . El espíritu de supervivencia ante hechos traumáticos, como las bombas atómicas. Estudio de caso.

Isabel Cafiero (UNLP)

6. Estrategias de resistencia y cooperación. El caso de las sociedades secretas chinas y su relación con el confucianismo.

Encina, Gabriel (UNLu)

7. A pluralidade da prática religiosa dos imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, Brasil e a aceitação da africanidade religiosa nas comunidades nipônicas.

Tomoko Kimura Gaudioso (Universidade Federal de Santa Maria e Universidade Federal do Rio Grande do Sul) y André Luis Ramos Soares (Universidade Federal de Santa Maria)

8. Nacionalismo turco y genocidio armenio.

Prof. Guevara Natalia Alejandra (UNLu)

9. Breve historia del (Hatha)Yoga en Chile

Felipe Luarte Correa (University of Delhi, Universidad Católica de Chile)

10. La experiencia migratoria de la diáspora india en el espacio de la Commonwealth. Un abordaje desde las historias de vida.

Florencia Mello (UNLu)

11. No lejos de Karbala. Los chiitas del Valle del Cauca.

Sergio I. Moya Mena - Universidad Nacional (UNA) / Universidad de Costa Rica (UCR)

12. De Amar Chitra Katha a Priya's Shakti: los comics más allá del entretenimiento (1970-2016).

Florencia Sosa (UnLu)

13. Presencia china en la Argentina. Aproximaciones sobre aspectos culturales de una comunidad reubicada y en proceso de socialización.

Gerardo Tassistro (UNLu)

14. Reapropiaciones de elementos religiosos-culturales asiáticos en la sociedad Argentina contemporánea.

Gabriela Toloza Ferret (UNLu).

Mesa N° 21: “La constitución y redefinición de las identidades en su articulación con el territorio”

Coordinadores: Ana María Sanchez (UNRC-CEGRA), Lucía Rubiolo (UNRC-CEGRA) y Virginia Quiroga (UNSL/UNRC-CONICET).

Presentación del Nodo de Investigación “Estudios de Asia y África”, Centro de Estudios y de Gestión en Redes Académicas (CEGRA), de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto. A cargo de Celia Basconzuelo y Ana Sánchez

1. Vandana Shiva y su influencia en los pensamientos de los territorios del Sur.

Lucía Rubiolo (UNRC-CEGRA)

2. Alquiler de vientres en la INDIA.

Romina Bengolea (UNRC-CEGRA).

COLECCIÓN ALADAA

3. La constitución y redefinición de las identidades. El caso de los refugiados sirios en Argentina.

Paula Heredia (UNRC-CEGRA).

4. “Going Native”: Islã e alteridade em Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah, de Richard Francis Burton (1855-56).

Paula Carolina de Andrade Carvalho (Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo – EFLCH-UNIFESP, Brasil)

5. Espacio Identidad y territorio: Misioneras Indias en la ciudad de Rio Cuarto.

Martin Hernandez y Ana María Sanchez y (UNRC – CEGRA)

6. Hip Hop: como repertorio de protesta entre los jóvenes: origen y expansión hacia Latinoamérica.

María Fernanda Riberi. (UNRC- CEGRA)

7. Los hijos de las nubes: la construcción nacional saharauí desde la resistencia anticolonial.

Ignacio Nicolás Graciano (FFyL – UBA)

8. Comunidad Senegalesa en Río Cuarto: ¿Diáspora o Comunidad transnacional?

Sabrina Belén Altina y Constanza Morello (FCH-UNRC)

9. Religión, territorio e identidad: la comunidad senegalesa en Rio Cuarto.

Ana María Sanchez y Francisco Jimenez (UNRC – CEGRA)

10. Territórios quilombolas no Brasil: A construção da identidade territorial quilombola na comunidade de coqueiros (Mirangaba-Bahia).

Jesiâne Lopes da Silva (Mestranda do Programa de Pós Graduação em Educação e Diversidade da Universidade do Estado da Bahia) y Luzineide Dourado Carvalho (Professora Doutora da Universidade do Estado da Bahia)

COLECCIÓN ALADAA

11. Revivendo o Império Persa: nacionalismo, modernização e discurso histórico em Mohammad Reza Pahlavi (1960-1967).

Felipe Ramos de Carvalho Pinto (Universidade Federal de São Paulo)

12. “Nipo-mosaico”: Um Japão de múltiplas faces.

César Kenzo Nakashima (UNIFESP)

Mesa N° 22: “Las contradicciones de la “fortaleza europea”. Fronteras disímiles, control y cultura.”

Coordinadoras: Prof. Dra. Susana B. Murphy (Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia Antigua y Oriental, Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de Luján) y Prof. Mariela L. Ramos (Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia Antigua y Oriental, Universidad de Buenos Aires).

1. Ceuta: un estudio de caso. Entre el Estado, la Nación y la cultura.

Bruno Gold (Estudiante de Historia, FFyL, UBA)

2. El Renacimiento europeo y la construcción de una “cultura civilizada”

Agustina Elena Marazzato (FFyL, UBA)

3. Fronteras y seguridad.

Rodolfo Molina (Centro de Estudios Avanzados, UNC)

4. Las calles rectas o laberínticas de Occidente y Oriente son los corredores del alma y de las oscuras trayectorias de la memoria.

Susana Murphy (IHAO, CLEARAB, FFyL, UBA)

5. El imperialismo europeo y los orígenes de los estudios del antiguo Cercano Oriente: la colonización del espacio, la memoria y los saberes.

Horacio Miguel Hernán Zapata (UNNE, UNCAus, ISFDPAG)

COLECCIÓN ALADAA

6. Identidades negras en espacios latinoamericanos. Los casos de Brasil y Cuba.

Victoria Gimena Ferrero (UNLu)

7. Género, Historia e Interdisciplina: (de)construcción y análisis de los procesos identitarios LGTBQI en Oriente Próximo

Mariela L. Ramos (FFyL, IHAO-UBA) y Mayra Soledad Valcarcel (CONICET, UBA).

8. La bendición de Ishtar: sincretismo, especulación y el Festival del Año Nuevo en la producción asiriológica”

Matías Alderete (FFyL,IHAO-UBA)

9. Feminismo, delimitaciones socioespaciales. Articulaciones y contrastes

Mónica Scordamaglia (FFyL, IHAO-UBA)

10. De héroes y villanos: entre las fronteras de algunos relatos (A múltiples voces y silencios) Ellos son los malos y nosotros somos los buenos Ellos son los buenos y nosotros los malos.

Laura Alejandra Rocha Roldán (Estudiante, Antropología. FFyL-UBA)

Mesa N° 23: “Las asociaciones migrantes en Argentina”.

Coordinadoras: Dra. Celeste Castiglione (CONICET-UNPAZ) y Dra. Paula Iadevito (CONICET-IIGG-UBA)

1. Los Boers en Chubut: Estrategia conservadora en los rituales mortuorios como refuerzo identitario cultural de la comunidad de origen.

Cristina Barile (FHCS-UNPSJB)

2. Entre republicanos, monárquicos, masones y salesianos: el panorama asociacionista italiano en Buenos Aires como espejo de la fragmentación socio-política italiana post unitaria.

Paolo Galassi (CONICET – UNS Bahía Blanca)

COLECCIÓN ALADAA

3. El Estado chino y las asociaciones overseas: el anclaje de las políticas diaspóricas en las asociaciones de los migrantes chinos en Buenos Aires.

Luciana Denardi (IDAES/ UNSAM- CONICET)

4. La historia de kowin en argentina

Teresa Ran Kim (Presidente de la Asociación de mujeres coreanas en Argentina)

5. La presencia de la inmigración china en la ciudad de Mar del Plata.

Mercedes Giuffre (UNMP-FD)

6. Espacios coreanos en la diáspora. Comer en las iglesias cristianas de la comunidad coreana en Buenos Aires.

Romina Delmonte (IIGG – UBA)

7. El rol de las Asociaciones migrantes con la muerte de sus connacionales: pasado y presente

Celeste Castiglione (CONICET,UNPAZ)

8. Asociación Japonesa de Tucumán: su evolución, nuevas voces.

Ing. Luis Eduardo Muraki y Prof. Liliana Mabel Palacios de Cosiansi (Centro de Estudios de Asia y África. Facultad de Filosofía y Letras. UNT).

Mesa N° 24: “Minorías migratorias históricas y recientes del Lejano y Medio Oriente en Argentina: dinámicas de las políticas de recepción y modos de integración (desde fines del siglo XIX hasta la actualidad)”.

Coordinadoras: Dra. Nélide Boulgourdjian (CONICET-UNTREF) y Dra. Susana Brauner (UADE-UNTREF)

1. Aproximaciones y debates conceptuales para abordar las diferentes experiencias históricas de los chinos y taiwaneses en Argentina.

Brauner Susana (UADE) y Torres Rayen (UADE)

COLECCIÓN ALADAA

2. Política argentina de recepción de nacionales de la República Popular de China entre 2003 y 2015. A propósito de las inversiones de China en Argentina

Luis F. Castillo Argañarás (CONICET-UADE)

3. Inmigración china en Argentina: Orígenes y tendencias actuales

Néstor Restivo (Dang Dai) y Gustavo Ng (Dang Dai)

4. Los medios de comunicación y la construcción de las imágenes predominantes sobre chinos y taiwaneses en Argentina.

María Romina Casas Silva (UADE)

5. Tensiones al interior de la diáspora china y taiwanesa en Buenos Aires.

Luciana Denardi (IDAES/ UNSAM- CONICET)

6. Espacio de la identidad en la transformación. El caso de los jóvenes argentinos-coreanos a partir de 2001-2016.

Jung Eun Lee (UBA)

7. Um Estudo Preliminar sobre a Imigração Chinesa no Rio de Janeiro, 1812-2012

Shu Changsheng (USP).

8. Red asociativa y emergencia del liderazgo de la comunidad armenia de Buenos Aires. De un liderazgo paternalista a un liderazgo militante (1920-1968).

Nélida Boulgourdjian (UNTREF-CONICET)

9. La grulla armenia.

Martín Montenegro Abazyan

10. Mundo familiar – Mundo extraño.

Gloria M. Soukoyan (UBA) y Facundo N. Sinatra (Fundación Memoria del Genocidio Armenio)

COLECCIÓN ALADAA

11. Marroquíes de origen judío y sus descendientes en Argentina (1860 – 1986). Entre Marruecos, Argentina e Israel.

Marina L. Tomasotti (UADE/UNTREF).

12. Identidad y prácticas culturales de la tercera generación de inmigrantes libaneses en Buenos Aires: El caso del colegio San Marón

Cecilia Ursula Galdabini (UNTREF)

13. Los aportes de la comunidad maronita a la vida cultural de Buenos Aires

Vanina Celada (UNTREF)

14. Refugiados del Sudeste Asiático en la dictadura militar argentina (1979-1984)

Micaela Bounchanavong (UADE)

Mesa N° 25: Mesa presentación de ALADAA, Sección Chile

Coordinador: Gonzalo Maire (Universidad de Chile, ALADAA CHILE).

1. Estancias de aislamiento de monjas budistas: experiencia del abandono en las montañas chinas.

María Elvira Ríos (Colaboradora Centro de estudios judaicos, Universidad de Chile).

2. ¿Ukiyo-e o estampa japonesa? El diferendo por el concepto de Imagen desde una colección chilena.

Gonzalo Maire (Universidad de Chile, Universidad Adolfo Ibáñez).

3. El Hallyu: Transformador de comunicación intercultural en América Latina.

Jinok Choi (Universidad Central de Chile)-

4. El problema de la sensación en la pintura de paisaje: del japonismo a Cézanne.

Matilde Gálvez Sepúlveda (Universidad de Chile).

COLECCIÓN ALADAA

5. Representaciones sobre islam y Medio Oriente en la prensa chilena, entre islamofobia y orientalismo.

Pablo Álvarez Cabello (Escuela de Historia, Facultad de Ciencias Sociales e Historia. Universidad Diego Portales).

6. Soft Power y cultura popular japonesa en Chile.

Isabel Cabaña Rojas (Universidad de Santiago de Chile, ALADAA-Chile).

7. La Filosofía del acto: el cuerpo como persona en el pensamiento sino-japonés tradicional.

Claudia Lira (Instituto de Estética. Pontificia Universidad Católica de Chile).

Mesa N° 26: “Perspectivas de Asia y África: Cultura, movimiento de población y poder”

Coordinadora: Maya Alvisa Barroso

1. La dinámica de la ciudad puerto de Shanghai y su impacto en el desarrollo económico y cultural chino.

Maya Alvisa Barroso (USAL, UBA)

2. Higiene pública, Eugenesia y Normas sexuales en el racismo antichino de México

Jorge Gómez Izquierdo (Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México)

3. Análisis comparado: el Congreso de la Nación Argentina y la Asamblea Popular Nacional de China.

Valeria Rodríguez, Alejandro Aramburu y Ayelén Arias Iraola (Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Ciencia Política.- Centro de Estudios Ciudadanía Estado y Asuntos Políticos. CEAP).

4. La cultura japonesa del té y la emergencia del individuo

COLECCIÓN ALADAA

Laura Badalá.

5. Paraíso, Ilusión, vacío: la construcción y percepción del espacio en el jardín japonés

Roberto Toscano (Instituto Universitario del Gran Rosario)

6. La migración de la India en Argentina: valores, proceso de adaptación y visión de la relación del gobierno de la India con ellos. Presentación del proyecto y algunos avances.

Lía Rodríguez de la Vega (UNLZ, UP, FIEB) y María Laura Capiello (UNLZ)

7. Estudios sobre India en la Argentina.

Lía Rodríguez de la Vega (UNLZ, UP, FIEB) y Lucía Zanabria (UP).

8. Antecedentes históricos de la relación entre Asia Oriental con el mundo de Occidente.

Mikael Eli (ayudante-alumno Cátedra de Historia Contemporánea de Asia y África – Escuela de Historia – Facultad de Filosofía y Humanidades – UNC)

9. HANGEUL UN ALFABETO , MÚLTIPLES LECTURAS. La sistemática del sistema de escritura en la investigación proyectual.

Andrea Arosa (Ciclo Básico Común - Facultad de Arquitectura, Diseño y urbanismo, UBA)

10. Los medios de comunicación ante los conflictos internacionales. Estudio de caso: La comunicación de la guerra civil en Siria de 2011 a 2015.

Ileana Rocío Duchén y Fabiola María de las Gracias Bazán (USPT)

11. La construcción de la ideología del Estado Islámico en comparación con el islamismo shiíta duodecimano.

Silvana Lorena Barrios (UBA).

Presentación de la Revista Al Zeytun. Revista Iberoamericana de pensamiento, análisis y cultura palestina. Proyecto conjunto de CLACSO y la Embajada de Palestina.

COLECCIÓN ALADAA

Husni Abdel Wahed - Embajador de Palestina / Director de la Revista Al Zeytun

Dra. Carolina Bracco - Encargada del Departamento de Cultura, Embajada de Palestina
- Secretaria de Redacción de la Revista Al Zeytun-.

Gisela Cardozo, Presidenta de APDH.

Conferencia de cierre del evento:

"De la seguridad estratégica a la seguridad humana: el Medio Oriente en el ojo de la tormenta"

Dr. Zidane Zeraoui, Tecnológico de Monterrey, México.

Mesa N° 20: “Religiones y espiritualidades afroasiáticas. Sus aportes culturales y a la calidad de vida”

Coordinadoras: Eugenia Arduino (UBA, UNLu) y Paula Seiguer

Comentarista: Florencia Cendali (UNLu, UBA)

“Gesar de Ling”

Federico Andino (USAL, UNTREF)

Correo de contacto: federico.andino@usal.edu.ar

Resumen

Existen, en la historia de la humanidad, algunas gestas y mitos cuyo patrimonio trasciende las fronteras. La épica de Gilgamesh, el ciclo de la Iliada y la Odisea, El Cantar del mío Cid, el Romance de los Tres Reinos, Heike Monogatari, el Viaje al Oeste o el Ramayana son conocidos mundialmente: podemos encontrar desde películas hasta obras de títeres basadas en estos mitos, atestiguando su impacto dentro de la cultura moderna.

Sin embargo, un mito que pocas veces ha aparecido en la cultura moderna es el de Gesar de Ling. Pese a ser uno de los mitos vivos más extensos de la humanidad en cantidad de versos (algunas versiones compiladas en China superan los ciento veinte volúmenes) o en la simple extensión geográfica (se han registrado historias de Gesar desde Japón hasta en los Balcanes) es quizás uno de los mitos menos representados en la cultura y la academia. Una breve búsqueda mediante herramientas de indexación de artículos muestra más de treinta mil artículos sobre Gilgamesh, ciento setenta y ocho mil para el Rey Mono (un personaje de Viaje al Oeste) y tres mil para Gesar. Si bien esto no es una prueba concluyente, muestra lo poco estudiado y presentado que el mito fundacional de una gran parte de Asia se encuentra en el mundo académico.

Seguimos en este breve trabajo la definición de Eliade sobre los mitos encontrada en su *Lo Sagrado y Lo Profano* (Eliade, 1959) que considera que todo mito muestra principalmente como una realidad devino; sea el mito una historia del cosmos o de una parte menor (como una institución) una irrupción de lo sagrado en lo profano. Eliade sostiene que el cómo es también el por qué. Intentaremos elaborar este cómo y por qué utilizando haciendo una breve comparación de cinco fuentes textuales del mito, concentrándonos en el nacimiento de Gesar y utilizaremos como herramienta elaborativa el concepto de falso reconocimiento descrito por Zizek en su *Sublime Objeto de la Ideología* (Zizek, 1989) a fin de elaborar nuestras conclusiones.

“Bienestar psicofísico y espiritualidad translocalizada”

Eugenia Arduino (UBA, UNLu)

Correo de contacto: arduinoeugenia@gmail.com

Resumen

A pesar de los debates contemporáneos sobre secularización y neorreligiosidad, la espiritualidad constituye hoy una de las fuerzas relevantes para la movilización personal y colectiva. Representa a la vez una herramienta simbólica y material que se halla vigente a través de múltiples expresiones y seguidores.

El incremento acelerado de intercambios, por su parte, colaboró con la expansión de experiencias filosófico - religiosas que devinieron en redes internacionales vinculantes de grupos humanos heterogéneos, a menudo sin referencia específica a estados, y que generaron conexiones eficaces entre poblaciones locales y translocales.

Así, el fenómeno místico ha transcurrido en la contemporaneidad sujeto a cambios y reelaboraciones que configuran los espacios de la fe posmoderna. Estos constituyen un núcleo central a ser investigado, a partir de una de sus variadas manifestaciones.

El presente escrito propone realizar una aproximación a un tema escasamente tratado en el ámbito académico y representativo de una de las expresiones de espiritualidad contemporánea: el movimiento Falun Dafa, cuya práctica posee presencia en los espacios públicos de diferentes sitios de la Argentina desde la última década.

Surgido en China a partir de la fusión de técnicas de meditación, lentos ejercicios y respiración regulada, el grupo se diferenció en el momento de su auge por no requerir membresía formal ni pago de servicios, como tampoco rituales específicos, aunque sí manifestó una base teológica en sus enseñanzas, dirigida a enfatizar la moralidad.

En la Argentina, cientos de practicantes incursionan en la experiencia Falun Dafa, y a la vez que ejercitan mente y cuerpo, comienzan a formar parte de un movimiento global. Conducidos por un líder exiliado que creó esa particular forma de espiritualidad, anteponen los beneficios que dicen obtener a toda cuestión de política internacional.

Espiritualidad en movimiento

Falun Dafa, también conocido como Falun Gong, se autodefine tanto por afirmación como por negación. Por un lado, es una práctica conocida desde el pasado en China, por medio de la cual pueden ser obtenidas mejoras en el estado físico aliviando la tensión y aumentando la vitalidad a través de la realización de ejercicios y de meditación. Por otro, en las instancias de difusión se afirma que no es una religión ni una organización, que no tiene jerarquía ni rituales ni componente económico (Estruch: 2007). Su fundador, Li Hongzhi difundió desde 1992 un conocimiento que, según él, se había

mantenido oculto por centurias. En realidad, se trató más bien de técnicas de qigong y prácticas de religiosidad popular simplificadas y adaptadas a la actualidad¹.

Desde la primera mitad del siglo XX, proliferaron en China movimientos secretos herederos de aquellos que, siglos antes, habían constituido agrupaciones populares de ayuda mutua entre comunidades ante fenómenos climáticos, situaciones bélicas, epidemias, etc. Algunos de ellos derivaron en intervenciones políticas, como la del Loto Blanco², por lo cual fueron perseguidos por algunas autoridades imperiales. Entre las ideas sostenidas, especie de reformulación de principios religiosos, éticos y culturales, tales sociedades proponían al comportamiento moral como guía para la salvación espiritual; el valor de la ayuda comunitaria y de la educación de la mujer; opciones de sanación física; la acción campesina ante la opresión; etc. Además, aspectos budistas y taoístas fueron resignificados y permanecieron subyacentes.

Los eventos políticos que se sucedieron desde 1949 contribuyeron a profundizar la persecución, en un momento histórico en el que los practicantes se habían multiplicado³. Durante la etapa histórica denominada Revolución Cultural, continuaron actuando agrupaciones que resguardaron lo que consideraban un valioso corpus de principios tendientes a actuar como formas de resistencia, redes de solidaridad y preservación

1 Dichas técnicas se hallan generalmente relacionadas con la medicina china tradicional, y se practican con objetivos orientados al mantenimiento de la salud o hacia fines terapéuticos específicos. En los ámbitos budista y taoísta, constituye también una vía para alcanzar la iluminación o budeidad. Qigong es un término moderno que hace referencia a una variedad de prácticas que entrañan el movimiento lento, la meditación y la respiración regulada, históricamente practicados por budistas, taoístas, artistas marciales y estudiosos confucianos como un medio de perfeccionamiento espiritual, moral y físico.
<http://es.falundafa.org/introduction.html> Consultado el 13 de enero de 2014.

2 Fundada por un monje budista en el siglo IV, sus miembros llevaban una vida ascética y aislada. Con el tiempo intervinieron en instancias de carácter político, tanto en relación con el sistema imperial como con situaciones de invasión externa. Por las persecuciones padecidas, optaron por la modalidad de reunión secreta. En lo religioso, sostenían la idea de salvación universal, de llegada de un buda para una nueva era, y la práctica de ejercicios de respiración acompañados con meditación. De esta forma, la influencia que ejercían estas sociedades sobre las personas se sustentaba tanto en lo personal, como técnica de desarrollo espiritual o religioso, como en lo social, participando, en cierto sentido, en la vida política, resistiendo a situaciones de opresión.

3 Con la conquista del poder popular desde 1949 liderada por Mao se produjo una gran transformación revolucionaria en China. En 1950 comenzó la reforma agraria, y desde 1958, el 'Gran Salto Adelante', que movilizó a las masas trabajadoras hacia la colectivización del campo.

cultural. Desde 1976, el cese de las persecuciones propició la multiplicación de manifestaciones filosófico – religiosas⁴.

Entre aquéllas, el Qigong volvió a ser difundido como un conjunto de técnicas de respiración y meditación tendientes a mejorar tanto el cuerpo como el espíritu de una persona. Quienes alcanzaran alto nivel en el conocimiento de esas prácticas, podrían ‘hasta sanar personas, levitar y poseer otras capacidades sobrenaturales’. El gobierno chino, por su parte, aceptó tales actividades, considerándolas inofensivas. Creciente en adeptos, se expandió fuera de China. Los escritos que acompañaban las técnicas y ejercicios solamente los describían y no contenían cuestiones teóricas. No obstante, un practicante, Li Hongzhi, lideró a un grupo de discípulos al que denominó Falun Dafa, y redactó contenidos morales y religiosos que retomaban principios de la sociedad del Loto Blanco, fusionados con elementos mesiánicos⁵.

Con el tiempo, nuevas producciones escritas profundizaron principios de filosofía moral basados en la Verdad, el Bienestar y la Paciencia, aspectos útiles para afrontar debilidades y flaquezas. El incremento de adherentes preocupó al gobierno chino desde 1990, sobre todo por la importancia cuantitativa y la capacidad de de rápida movilización y reunión que habían desarrollando⁶.

En 1992 Falun Gong se organizó como grupo bajo el liderazgo de Hongzhi. Entre los practicantes contaba con profesionales, políticos y militares, quienes pasaron a ser percibidos como una potencial amenaza al sistema de gobierno⁷. Luego de seis años, sus textos de apoyo de los ejercicios fueron censurados y sus integrantes perseguidos (Ownby: 2008), situación que condujo al líder a emigrar hacia Estados Unidos en 1998⁸.

Desde entonces participó presencialmente en conferencias, hasta que su popularidad aumentó cuando el 25 de abril de 1999 su grupo encabezó una manifestación en Beijing⁹. También llamada ‘Incidente de Zhongnanhai’, fue organizada para que practicantes de Falun Dafa fueran a realizar una apelación legal pidiendo a las

4 La Revolución Cultural fue el conjunto de acciones e ideas que tuvieron como objetivo principal el reforzamiento de poder de Mao Zedong a través de una campaña de masas por él liderada entre 1966 y 1976, dirigida contra intelectuales y funcionarios que se habían alejado de los ideales de la ortodoxia comunista. Con la muerte de Mao en 1976, el rumbo político fue redireccionado.

autoridades que liberaran a compañeros que habían sido arrestados en la ciudad de Tianjin unos días antes¹⁰.

Así, unas diez mil personas concurren a la Oficina de Apelaciones del Consejo de Estado en la calle Fuyou, en Beijing. El Primer Ministro, Zhu Rongji se reunió con representantes del grupo para escuchar los reclamos, no obstante lo cual, el presidente Jiang Zemin emitió orden de persecución argumentando un conjunto de causas. El

5 Li Hongzhi nació el 7 de julio de 1952 en la que actualmente es la ciudad de Gongzhuling, en el noreste de China. Desde 1970 trabajó en el ejército cuidando caballos, integró una banda y también fue camarero. Posteriormente, entre 1982 y 1991 se desempeñó como guardia de seguridad en la Corporación de Cereales y Aceites de Changchun. Desde 1992 inició las actividades de Falun Gong a partir de sus conocimientos sobre danzas tailandesas, a los que sumó el ejercicio de cierto poder paranormal para sanar enfermedades, y un cambio de identidad: su fecha de nacimiento fue modificada para que coincidiese con el 13 de mayo, día y mes en que había nacido Sakyamuni, fundador del Budismo, de quien se consideró reencarnación. Además, construyó antecedentes personales explicando que desde pequeño había recibido una amplia formación budista con el maestro Quan Jue, y taoísta con los maestros Baji Zhenren, y Zhendaozi. En los libros escritos por la agrupación, el Sr. Li Hongzhi es descrito así: "...consiguió el Gran Dharma de Nivel Supremo a los ocho años. Tiene habilidades prodigiosas como teletransportación, fijación de objetos, control de pensamiento, ocultación corporal, etc. Li afirma tener una capacidad que llega al nivel supremo, comprendiendo la verdad universal y poseyendo una visión clara de la vida. También pronostica el pasado y el futuro del ser humano"... En 1992 presentó públicamente a Falun Gong en la ciudad de Changchun desde donde se expandió la práctica, que fue aprobado oficialmente por el Instituto chino de Investigación Científica sobre el Qigong, El primer libro fue Zhongguo Falungong (中国法轮功, publicado por la Editorial Militar Yiwen en 1993. Aunque aquella disfrutó inicialmente del apoyo de la burocracia china, hacia 1993, se comenzó a temer a sus enseñanzas espirituales por constituir potenciales peligros de rebelión, hasta que el 29 de julio de 1999, la cúpula del Partido Comunista de China decidió que Falun Gong era 'una secta nociva para el Estado y la sociedad' En 1999 fue declarada como 'organización herética' y comenzó la censura y persecución del grupo. Hongzhi cambió su perfil y desde el año 2000 rara vez aparece en público, limitándose su presencia a través de sus libros o artículos electrónicos. Vive desde 1996 en los Estados Unidos y en 2013 fue declarado uno de los 500 hombres más poderosos del planeta. Véase <http://www.embajadachina.es/esp/ztsj/xjflg/lhz/t104243.htm> Consultado el 13 de enero de 2014.

6 No obstante la preocupación, fue tolerado como un medio eficaz de reducir los costos de atención de salud, la promoción de la cultura china, y la mejora de la moral pública al difundir las virtudes tradicionales de lucha contra la delincuencia, de salvaguarda del orden social y la seguridad, y en la promoción de la rectitud en la sociedad.

7 Históricamente, las asociaciones secretas habían derivado en movimientos de desestabilización política y resistencia al orden vigente, motivo por el cual el poder central asoció al grupo a un enemigo en ascenso.

8 Según el gobierno chino, se habría fugado ante la orden de captura que habría sido librada contra él, pero según el movimiento, su partida se debió a cuestiones familiares. Desde entonces, su paradero en

hecho finalizó con detenciones masivas y la ilegalización de la organización¹¹. A partir de ese momento el perfil de la actividad se vio modificado, resultando descentralizado, a la vez que Hongzhi limitó sus presentaciones en público¹². Los adherentes, por su parte, optaron por lugares de ejercitación privados o semipúblicos. Con el tiempo, el uso de Internet para la comunicación con el líder y la difusión de las ideas y técnicas resultaron decisivas para la continuidad del grupo (Zhao: 2003).

Como resultado de los sucesos de 1999 el gobierno chino consideró de fuerte impacto la capacidad de reunión y de movilización que el grupo había puesto en práctica, sobre

New York es desconocido públicamente, y sus apariciones se limitan al ámbito virtual. <http://www.lagranepoca.com/29828-fundador-falun-dafa-habla-estudiantes-estados-unidos> Consulta realizada el 26 de mayo de 2014.

9 Como la manifestación se produjo en abril, el impacto tanto para el gobierno como popular fue mayor, puesto que rápidamente retornó el recuerdo de las recientes protestas de la Plaza de Tian'anmen producidas entre el 15 de abril y el 4 de junio de 1989. En ellas, un conjunto de manifestaciones lideradas por estudiantes acusaban al gobierno del Partido Comunista de represivo y corrupto ante las fuertes reformas económicas que, con inflación y desempleo resultaban amenazantes para los trabajadores. El gobierno reprimió y el mundo estuvo pendiente de los sucesos.

10 Desde 1997 habían sido manifestadas en medios televisivos y escritos acusaciones contra los Falun Dafa, por lo cual fueron realizadas investigaciones sin resultados decisivos. El 11 de abril de 1999, He Zuoxiu, físico miembro de la Academia de Ciencias y del Partido Comunista defensor del pensamiento científico y detractor de la pseudociencia, publicó en Tianjin un artículo afirmando su desacuerdo con la práctica de Falun Dafa. Sus adeptos concurrieron a sitios gubernamentales de la ciudad para expresar su descontento por la divulgación pero el 23 y 24 de abril fueron reprimidos y 45 de ellos arrestados. Como no podían ser liberados sin autorización emanada desde Beijing, la policía les sugirió 'vayan a Beijing... sólo yendo allí pueden resolver el problema'. Por este 'incidente de Tianjin', unos 10000 practicantes se dirigieron a la Oficina de Apelaciones del Consejo de Estado de esa ciudad buscando la liberación de los detenidos y la garantía de poder continuar con la actividad. Lo primero fue obtenido pero que tantas personas se hayan reunido para petitionar fue interpretado por el gobierno como un tema amenazante para la seguridad interior y con trasfondo político, por lo cual, desde el 19 de julio se anunció oficialmente la prohibición de Falun.

11 A la acusación de conspiración con fuerzas extranjeras y con antiguos informantes del Partido Comunista contra el estado se le sumaron las de constituir una 'secta desestabilizadora del orden social', difusión de supersticiones y deseo de defraudar la propiedad. Se proclamó oficialmente la necesidad de suprimir cultos nocivos y el uso de la religión para comprometerse en actividades ilegales. Además, fueron promulgadas leyes tendientes a la prevención, desactivación, criminalización y reeducación sistemática del grupo. http://es.minghui.org/emh/hechos_5.htm Consulta realizada el 9 de febrero de 2014. Debe ser destacado que, a pesar de lo sucedido con Falun Dafa, muchos grupos de prácticas Qi gong variadas continuaron actuando sin mayores inconvenientes en el país.

todo por el modo organizado en que se había autoconvocado y desplazado sin que los controles públicos lo registraran. Cuando se observó la presencia de miles de personas en Zhongnanhai, el temor de que se suscitaran acciones violentas logró poner en tensión al conjunto de las autoridades. Por otro lado, si bien China había realizado avances en términos de prácticas democráticas, en particular después del incidente de Tienanmen, el manejo de la situación suscitada con Falun hizo retroceder esos progresos (Goh – Hui: 2008)

El partido gobernante se enfrentó así a la fuerte persistencia en la continuidad de la práctica desde su creación, a la vez que desde 1999 el incremento de adherentes, y la capacidad de movilización y protesta ante la persecución provocaron una tensión tal que los Falun Dafa fueron prohibidos. Ante esa situación, la resistencia comenzó con la difusión propagandística de la prohibición de la que eran objeto, y se profundizó con la multiplicación de adeptos, el pedido de ayuda a otros países y una mayor vehemencia en la oposición al gobierno chino. El grupo trascendió como un fenómeno cultural conocido mundialmente tanto por los beneficios de su práctica como por su tenso vínculo con el país de origen.

Acción y reacción

Falun Gong o Falun Dafa es un término que en chino que encierra un doble concepto: ley y rueda: la ley que regula el movimiento del cosmos en perpetua rotación, y alude a una práctica de autocultivo¹³ que mejora el estado físico y mental por medio de una serie de ejercicios, la meditación y el desarrollo del enlace entre corazón y mente según la evolución del universo. Organizativamente, está presente en más de cincuenta países

12 Se acusó al líder por haber falsificado su historia personal construyéndose un pasado extraordinario; propagar ideas heréticas y falacias; buscar controlar las mentes de los practicantes; infringir los derechos de otras personas perturbando el orden social, y utilizar Falun Gong para el enriquecimiento personal, unido delitos de evasión fiscal y lavado de dinero.

13 Los sistemas de cultivo han sido una característica de la vida en China desde el pasado, y aluden al conjunto de pautas mentales y físicas que pueden involucrar técnicas especiales de respiración, ejercicios, visualizaciones, meditaciones, dietas o comportamientos que tienen como objetivo el perfeccionamiento del cuerpo para alcanzar una existencia más elevada.

por medio de su sitio web traducido a cuarenta y un idiomas. En él se presentan los principios rectores, guías para las prácticas, libros y artículos del líder, su imagen para descargar, videos / audio, y los contactos por continente / país / ciudad para iniciar la actividad bajo los paradigmas de verdad, benevolencia y tolerancia.

Como contrapartida, no expresa esquema jerárquico alguno, ni de manejo de financiamiento o recepción de donaciones, así como tampoco de pago de salarios, de funcionamiento de oficinas, templos o sedes. Un sitio web diferencial, funciona especialmente para difundir información sobre abusos a los derechos humanos contra los seguidores por parte del gobierno chino¹⁴. Aquellos, por su parte, se refieren al líder como Maestro Único y Árbitro de la Ley Cósmica, y a ellos mismos como especies de héroes destinados a salvar a la humanidad. En una adaptación al contexto occidental, esa lucha tendría perfiles moralizantes dado que se debería combatir la degradación actual para lograr la purificación, hecho que constituye la misión fundamental de Hongzhi.

La percepción de los seguidores tiende a ser la de un movimiento en el que su fundador posee casi una existencia virtual. Los ejercicios pueden ser aprendidos leyendo los textos obtenidos gratuitamente de los sitios web, mirando los videos, o escuchando las

14 Falun Dafa Information Center. News and analysis on Falun Gong and the Human Rights Crisis in China is both the official press office for Falun Gong as well as a primary resource for information about the human rights abuses Falun Gong practitioners face at the hands of the Chinese Communist regime. The aim of our work and the impact we strive for is as follows:

- To document human rights abuses specific to Falun Gong in China, as well as coercive tactics and intimidation by the PRC state directed at Falun Gong elsewhere around the world.
- To disseminate such information to all relevant entities, including media, government, NGOs, research institutes, and educational institutions.
- To serve as a resource to journalists, investigators, scholars, and educators who seek to learn more about Falun Gong and its plight in China.
- To monitor and analyze news coverage and representations of Falun Gong in the press, as well as catalogue and organize key reporting.
- To ensure the voice of Falun Gong practitioners is represented in an official and clear capacity to journalists and media organizations.
- To advocate for the rights of Falun Gong adherents inside China, particularly under the continued circumstance in which they are denied legal representation or fair trials.
- To support grassroots advocacy work related to Falun Gong, such as by producing informational leaflets and video documentaries.

The Falun Dafa Information Center does not seek to promote the teachings or practice of Falun Gong. Any representations of them on this site are for informational purposes, and largely to correct misconceptions created by the false propaganda circulated by China's communist authorities.

Véase <http://www.faluninfo.net/category/10/#sthash.uAwWOKUR.dpuf> Consultado el 14 de enero de 2014.

videoconferencias¹⁵, y sólo si se desea practicar en grupo, se puede buscar un instructor. En los sitios web de Falun Dafa son presentadas cuestiones vinculadas con la práctica física, la meditación y con el modo de incursionar, de manera rápida, libre y sin costos en la actividad. En caso de querer hacerlo presencialmente, son recomendados sitios y horarios de reunión, y generalmente se adjunta contacto telefónico o email de un referente.

En otros sitios también sostenidos por el grupo se agregan testimonios, tanto de los beneficios de la práctica como de persecuciones padecidas en China, reportajes, noticias, imágenes, videos y directivas emanadas de una Junta Editorial, de la cual no se citan nombres. Así, a la vez que la divulgación promueve la adhesión de nuevos adeptos, denuncia casos de detenciones, torturas, asesinatos y hasta robo de órganos¹⁶. La producción de contenidos desde finales del siglo XX incluyó libros digitales, archivos de audio y videos como portadores del mensaje de Falun Dafa, modalidad que definió al grupo como una comunidad global transnacional (Zhao: 2003). Sus ideas en Internet constituyeron así 'un matrimonio en el cielo web' que garantizó la difusión y la presencia en todo el mundo hasta el presente.

15 El taoísmo tradicional no admitiría un aprendizaje como el descrito, sobre todo por la ausencia de un maestro guía.

16 Ante la continuidad de la práctica prohibida, el gobierno habría instaurado situaciones de persecución, detención y conversión, que irían desde la persuasión psicológica y una variedad de técnicas de convencimiento hasta castigos corporales, incomunicación, tratamiento térmico, descargas eléctricas corporales, alimentación forzada, privación de alimentos y del sueño, violación, asfixia, amenaza, extorsión y sustracción de órganos.
<http://es.minghui.org/articles/2014/1/7/14120.html> Consultado el 14 de enero de 2014.

Además de los principios¹⁷, allí están descriptos testimonios de los beneficios que se pueden obtener, estrategias para la práctica, noticias sobre la represión en China, foros de intercambio y anuncios sobre actividades en curso o futuras. Esta modalidad virtual demanda del capital cultural y técnico para la conexión, hecho que es indicador del perfil sociocultural de los adeptos. También han sido divulgados varios periódicos para el público en general, en los cuales sostuvieron su campaña de 'clarificación de la verdad'. La Gran Época, una publicación que autoproclamándose independiente fue presentada tanto en versión digital como impresa desde agosto de 2012, se muestra comprometida con los principios Falun y su difusión.

La modalidad de comunicación utilizada, real y virtual a la vez, combinatoria de mando centralizado con iniciativas de base, transnacional y local, con horarios y lugares de grupo de ejercicio fijo, hace que el grupo sea, como organización, extremadamente flexibles y eficaces, tanto para sostener su existencia misma en el tiempo como para su

17 Según Li Hongzhi, 'El universo no se compone únicamente del mundo que podemos percibir sino de miles de millones de mundos imbricados entre sí. «Un grano de arena contiene 3 000 mundos [...] con budas, taos y dioses, así como seres humanos, animales, sustancias, montañas, agua, cielo, tierra, aire [...]. Los seres humanos que se encuentran en los granos de arena son exactamente como nosotros. El color de su piel varía del negro al blanco y al amarillo. Si fuera posible verlo, ustedes encontrarían sobre los pelos de su propio cuerpo numerosas ciudades por donde circulan trenes y autos». Visto desde los mundos superiores, nuestro propio mundo parece microscópico y sin embargo contiene en sí mismo otros mundos más pequeños aún. Todos los seres, animados o inanimados, e incluso los objetos de fabricación industrial, están dotados de un alma. El día de su nacimiento o de su fabricación, cada ser aparece simultáneamente en diferentes mundos. Existe por lo tanto una multiplicidad de cuerpos vinculados entre sí por un alma individual. Cuando muere o es destruido, un ser pierde sus cuerpos en los diferentes mundos pero su alma no tarda en reencarnarse en nuevos cuerpos. Según su comportamiento, las almas pueden encarnar en mundos superiores o hundirse en mundo inferiores. La humanidad, por su parte, viene cayendo desde hace miles de millones de años. Al contrario de lo que afirman los científicos, numerosas civilizaciones humanas han existido antes del periodo conocido por la historia. La humanidad ya ha sido destruida casi por entero 81 veces antes de levantarse de nuevo. Algunos humanos eliminados durante ese proceso se han refugiado bajo la superficie terrestre y en los abismos de los océanos, donde viven desde entonces. Otros han tenido la suerte de alcanzar mundos superiores en los que han creado civilizaciones avanzadas. Estos últimos pueden atravesar el espacio-tiempo y a veces nos visitan en platillos voladores. Son ellos quienes nos han proporcionado las tecnologías de avanzadas que nuestros científicos eran incapaces de alcanzar por sí mismos. Los adeptos del Falun Gong pueden recuperar la conciencia de sus pasadas migraciones y de sus vidas paralelas. Gracias a ellas pueden adquirir poderes mágicos, curar enfermedades y liberarse de su karma. El Maestro Li y sus más cercanos discípulos pueden también moverse por esos mundos paralelos para cambiar nuestras vidas. Él puede actuar sobre los centros de energía del cuerpo sutil, específicamente haciendo girar la Rueda de la Ley, una esvástica dorada escondida en nuestro abdomen, o abriendo nuestro tercer ojo, el que permite la percepción de nuevos mundos'.
<http://es.minghui.org/docs/libros.htm>

expansión (Bell – Boas: 2003). La visión del mundo transmitida como una verdad absoluta busca destacar la dicotomía bondad de la práctica / brutalidad del gobierno chino por la prohibición y persecución, en la búsqueda de apoyo internacional. A su vez, la particular interpretación de la realidad que realizan se conjuga con la enseñada: dado que el final se avecina, todo lo adverso que sucede es un signo de castigo por la maldad humana.

Paralelamente, la simpatía global obtenida está condicionada por una serie de factores relacionados con cuestiones generales de los conglomerados de medios, resultando poco probable que los gobiernos mundiales adhieran a presionar al gobierno chino para que legitime al grupo. Por ello, la difusión masiva de Falun puede ser considerada un sostenido activismo mediático global, desafiante de la monolítica estructura política china desde su interior y desde el exterior, que no necesariamente constituye un movimiento de subjetivación en dirección de la emancipación sino que se nutre de la propia resistencia al control para su persistencia y expansión (Couldry – Curran: 2003).

En el contenido ideológico / doctrinal se hacen presentes principios budistas clásicos, junto con elementos taoístas y relatos apocalípticos y exóticos, como la afirmación sobre la existencia de espacios y dimensiones alternativos, fuerzas malignas, culturas desaparecidas, y energías cósmicas sobrehumanas (Cheng: 2002). Los aspectos básicos sobre los que se apoya son tres: las ideas, los ejercicios y un código moral acorde al mundo actual. Falun parte del concepto de un ser humano virtuoso originalmente, pero que por la acumulación de karma o negatividad desciende al sufrimiento. Para recuperarse y ascender debe dejar los apegos y deseos y, al lograrlo, podrá alcanzar la perfección espiritual, liberándose del ciclo de reencarnaciones¹⁸. La participación en cuestiones políticas y / o sociales también es desalentada por considerarlas preocupaciones mundanas.

En síntesis, Li Hongzhi asegura en el libro Zhuan Falun¹⁹ que los contenidos de Falun Dafa se distinguen de otros tipos de enseñanzas en que superan el nivel de elevación más allá de la mera preocupación por la sanación física. Así, fashen o la ley eleva al

¹⁸ Así, con un fuerte énfasis en el comportamiento ético, la moralidad es cuidada estrictamente por medio de la abstención de tabaco, drogas, juegos de azar, vínculos extramaritales e interraciales, la homosexualidad y la promiscuidad. Tampoco se admite la matanza de animales, aunque no se solicita la adopción de una dieta vegetariana. Esas acciones podrían generar karma negativo, y por lo tanto son vistos como contraproducentes para la práctica.

individuo en todo momento mientras que la energía Falun de la zona del abdomen inferior rota junto con el universo²⁰. La práctica en sí consiste en dos funciones: la realización de ejercicios y el refinamiento de los xinxing²¹ a través de la rectitud moral que conduzca al ascenso espiritual. Los valores de verdad, compasión y tolerancia constituyen virtudes cósmicas que deben ser cultivadas para discernir lo bueno de lo malo y para abandonar los pensamientos y conductas negativas como codicia, envidia, etc.

Los ejercicios pueden ser practicados de modo individual o grupal, de pie y / o sentados, en espacios públicos y durante distintos períodos o irregularmente, según las necesidades individuales. No obstante, la recomendación del líder es leer los libros de Falun Gong y practicar los ejercicios con regularidad, preferiblemente todos los días. Los primeros, llamados 'Buda estiramiento mil brazos', tienen por finalidad facilitar el libre flujo de la energía a través del cuerpo y abrir los meridianos. El segundo consiste en la celebración de cuatro poses estáticas, a modo de una rueda para aumentar la sabiduría, la fuerza y reforzar los poderes divinos. El tercero, son tres series de movimientos que tienen por objeto expulsar la mala energía y absorber la buena en el cuerpo. Un cuarto ejercicio, 'Falun Orbit cósmico', pretende hacer circular la energía

19 Hongzhi, Li (1999) Zhuan Falun. Revolving The Law Wheel. New York: Universe Publishing Company / 1994/. El primer libro publicado por Hongzhi fue China Falungong, con Junshi Yiwen Press, una editorial asociada con el Ejército Popular de Liberación en abril de 1993. Se trata de un texto introductorio que habla de qigong, la relación con el budismo, los principios de la práctica de cultivación y el mejoramiento de carácter moral. El libro también contiene ilustraciones y explicaciones de los ejercicios y la meditación.

20 La caracterización de Falun Dafa como actividad única es explicada en ocho sentidos: Falun es un elixir de energía: refina a la persona incluso cuando no está haciendo los ejercicios: cultiva la conciencia principal de uno, de forma que es la misma persona la que obtiene el gong; actúa sobre la mente y el cuerpo; los cinco ejercicios son simples y sencillos de aprender; no se requieren pensamientos, no hay riesgos de desviaciones, y el gong crece rápidamente; el lugar, el momento y la dirección no importan al hacer los ejercicios, ni tampoco se habla de cómo se concluye la sesión de ejercicios; el Fashen del Maestro proporciona protección, así que uno no tiene que temer daño de entidades malévolas. Por todo lo antedicho, el principio de Falun Dafa es completamente distinto de otros métodos tradicionales de la cultivación y refinamiento, y es diferente de cualquier escuela o vía de enseñanza que desarrolla un elixir interno.

21 Xinxing incluye la virtud, que incluye la tolerancia, que incluye un despertar a las cosas, que incluye renunciar a las cosas, renunciar a todos los deseos y todos los archivos que se encuentran en un proceso ordinario de persona y también tienen que soportar las dificultades... http://www.falundafa.org/book/eng/flg_3.htm Consultado el 7 de febrero de 2014.

libremente por todo el cuerpo, y el quinto, llamado 'refuerzo de los poderes sobrenaturales', se realiza en la posición de loto sentado y es una meditación a ser sostenida el mayor tiempo posible. Algunas de sus posturas se corresponden con los gestos meditativos tradicionales del budismo, y es descrita por Li como más avanzado que los cuatro anteriores²².

Al obtener un alto nivel de cultivo, el cuerpo rejuvenecerá y capacidades sobrenaturales podrán ser adquiridas: precognición, clarividencia, capacidad de transformar objetos, visión a distancia, entre otras, y, en último lugar, se logrará el cuerpo de un buda, convirtiéndose en un iluminado. Finalmente, el mundo actual es considerado por Hongzhi como el resultado de ochenta y una civilizaciones sucesivas que habrían existido desde el pasado y que, por medio de un pequeño número de personas sobrevivientes constituyeron la población actual. Afirma que hoy estaríamos asistiendo a la última de tres fases de la evolución del universo, motivo por el cual decidió dar a conocer Falun Gong²³. Los tres aspectos descriptos: ideas, prácticas e imagen del mundo actual, confluyen en un conjunto de principios orientados hacia la promoción de individuos elevados en su poder psicofísico, la búsqueda de una purificación moral ante un contexto apocalíptico, y la importancia de un maestro que, perseguido en su patria, proclama un mensaje de la salvación de la humanidad.

Una experiencia translocalizada

La actividad Falun fuera de su lugar de origen comenzó junto con la radicación de estudiantes chinos en otros países a mediados del decenio de 1990, y fue realizada inicialmente en los campus universitarios (Xie: 2007). Se organizaron grupos con instructores voluntarios, desde donde luego de crear sitios web comenzaron la

²² Además de los cinco ejercicios, en 2001 otra de las actividades de meditación se introdujo llama 'el envío de pensamientos rectos', que tiene por objeto reducir la persecución en el plano espiritual. <http://es.falundafa.org/falun-dafa-video-audio.html> Consultado el 9 de febrero de 2014.

²³ El sentido apocalíptico subyacente en estas afirmaciones, la 'rectificación del Fa', representa un paradigma en el que el líder asume un papel mesiánico de ofrecer la salvación a través de sus enseñanzas morales.

expansión que hoy llega a unos 70 países. En 1995 se difundió en el consulado chino en Nueva York, en el Massachusetts Institute of Technology y en la Universidad de Columbia. Hongzhi, por su parte, continuó viajando para exponer sus ideas hasta 1996, año en que se radicó en Estados Unidos. Allí, casado y padre de una niña, obtuvo premios internacionales y menciones por su actividad. Fue invitado a dictar conferencias en Ginebra, Australia, Suiza, Alemania, Singapur, Canadá, entre otros países. En el sitio oficial se afirma que desde entonces ha rechazado toda compensación por su trabajo o donaciones, y que se sustenta con los recursos percibidos por los derechos de autor de sus libros. Receptor de múltiples premios, fue dos veces candidato al Nobel de la Paz.

Mientras tanto, en China comenzaron a ser confiscados y quemados los libros y los materiales informativos impresos sobre Falun Dafa, y toda publicación que destacara positivamente su imagen. Los sitios de Internet propios y relacionados fueron bloqueados, y se implementó el uso de vigilancia en dicha red. Finalmente, la práctica fue prohibida y órdenes de captura fueron libradas contra Hongzhi (He: 1999). Los delitos adjudicados fueron la organización y uso de una sociedad difusora de supersticiones y falacias para engañar a la gente, lo que habría resultado en la muerte de seguidores; la realización de demostraciones y manifestaciones que alteraron el orden público, para las cuales no había solicitado autorización, de acuerdo a la ley, y su huida del país²⁴.

Oficialmente, las principales causas de la campaña antifalun estuvieron relacionadas con el manejo político de Zemin²⁵, temeroso de que la presencia del grupo en espacios públicos reclamando por situaciones relacionadas con presos políticos y denuncias de corrupción oficial se extendiera. Incluso se sospechó que Hongzhi era un agente secreto de la CIA - Agencia Central de Inteligencia de Estados Unidos que propugnaba por la disolución del sistema político chino (Meysan: 2009). Además, dado que las actividades de Falun Dafa no habían sido cuestionadas en el pasado, y hasta habían recibido elogios, fue contradictorio basar solamente en la visibilidad adquirida y en el

24 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/world/monitoring/406958.stm> Consulta realizada el 24 de mayo de 2014.

25 Secretario General del Partido Comunista Chino desde marzo de 1989 hasta marzo de 2002, además de Presidente de la República Popular China entre marzo de 1993 a marzo de 2003.

incremento exponencial de adeptos la represión. Se sumó a ello el temor por la potenciación del valor de lo individual / colectivo evidenciado en las acciones de petición ciudadana y de reunión / sedición que los había movilizado.

Aquellas, entre otras cuestiones contextuales contribuyeron a que miembros de la cúpula política china, además de sentir amenazado su poder, manejaran desmedidamente la situación, pues la orden de erradicación del grupo pudo haber sido precedida por situaciones de negociación (Edelman – Richardson: 2003). Paralelamente, se lanzó una campaña de difamación informativa con la finalidad de construir una imagen de agrupación ´sectaria de gran peligrosidad, desviada, corrupta y anormal´. Como contrapartida, la resistencia iniciada se basó en la continuidad de la práctica y en contrarrestar las desinformaciones oficiales en lo que algunos autores han denominado una resistencia pacífica (He: 1999).

Si bien en lo ideológico las distancias entre Falun Dafa y el partido comunista chino fueron históricamente amplias, la constitución actual²⁶ garantiza a los ciudadanos la libertad de palabra, de edición, de reunión, de asociación y de manifestaciones, la libertad religiosa, personal, de comunicación y los derechos a la crítica de la administración, al trabajo, al bienestar, a la educación, a la igualdad entre hombres y mujeres, al pago de impuestos y de la prestación de servicio militar²⁷. A partir de ese contexto, la reunión de los adherentes fuera de China no solamente tuvo como eje la realización de los ejercicios sino las instancias de difusión de los beneficios obtenidos, la captación de nuevos seguidores y la defensa de los principios sustentados como forma de resistir tanto a la persecución por parte del gobierno en China como en otros países.

La relación con los diferentes ámbitos en los cuales se radicaron tuvo características diferenciales: en Europa, las técnicas de relajación, meditación y ejercitación fueron

26 La Constitución fue promulgada el 4 de diciembre de 1982, y establece que el poder del Estado pertenece en su totalidad al pueblo, a través de la Asamblea Popular Nacional y de las asambleas populares locales, las cuales se constituyen mediante elecciones
http://english.gov.cn/2005-08/05/content_20813.htm Consultado el 08 de febrero de 2014.

27 No obstante estos principios, en la realidad existe el control sobre todos ellos, y especialmente sobre los contenidos editados en libros, prensa e Internet
<http://www.lanacion.com.ar/1619616-como-funciona-la-censura-on-line-en-china> Consultado el 15 de febrero de 2014.

bien recibidas, y todo comentario contrario al partido comunista chino mucho más aún, sobre todo en lo que a transgresión de derechos humanos se refería. Estados Unidos fue el sitio elegido por Hongzhi para su exilio / radicación, y a partir de ello, de máxima difusión y propaganda (Cheng – Wu: 2012). La causa anticomunista china, junto con la espiritualidad Falun hallaría en dicho país, al igual que en algunos de Latinoamérica, entornos propicios para aunar la práctica con la militancia²⁸.

En Argentina, concretamente, los practicantes que se hallaban entre los inmigrantes de la colectividad china (Bogado Bordázar: 2002) realizaron reuniones de ejercitación y meditación desde marzo de 2001, en el Centro de Gestión y Participación N° 2 de Palermo, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En julio del mismo año, se hizo lo propio en el Parque Sarmiento, de la Ciudad de Córdoba, y el 16 de abril de 2002 fue creada la Asociación Civil Estudio de Falun Dafa. Poco después se publicó el texto 'Zhuan Falun' traducido al castellano para que todos pudiesen acceder a las enseñanzas del maestro (Hongzhi, Li: 2008).

En mayo de 2003 fue dictada la primera conferencia en Buenos Aires²⁹, seguida de otra en Tucumán, mientras que desde 2004, en el barrio de Belgrano, Falun Dafa se destacó por la reunión de un grupo de ejercitación en plazas públicas (Sassone – Mera: 2002). Poco tiempo después fue llevada a cabo la Primera Conferencia de Intercambio de

28 Estados Unidos concedió visas a Li y a sus adeptos para protegerlos de la persecución de los comunistas de su país, incluso por medio de la Comisión por la Libertad Religiosa en el Mundo, órgano de consulta del Departamento de Estado. En abril de 2006, miembros del Congreso presentaron una petición al presidente Bush para la adopción de medidas coercitivas contra China con el fin de proteger a los seguidores de Hongzhi, y de condenar esa presunta persecución religiosa. En las ciudades donde existe una diáspora china, el Falun Gong abrió «Centros de dimisión del Partido Comunista», afirmando que 'los Cielos le han retirado su apoyo al PCCh y que van a destruirlo de un momento a otro. ¡Salve usted su vida renunciando al Partido y sus organizaciones afiliadas!' Esta retórica corresponde a la cultura popular china: antiguamente la legitimidad de los emperadores provenía de un mandato concedido por el Cielo. El emperador perdía su legitimidad cuando aquél, al provocar catástrofes naturales, indicaba que le había retirado su mandato. Sociedades secretas existentes en los palacios sublevaban entonces al campesinado para derrocar a la dinastía que se encontraba en el poder e instaurar una nueva.

29 El compartir experiencias juega un importante papel para fomentar el crecimiento de los practicantes, ayudándoles a mejorarse como un solo cuerpo, ya que Argentina es muy amplia y los practicantes en diferentes provincias apenas tienen la oportunidad de hacer intercambios. Representantes de Tucumán, Córdoba, Santiago Estero, Catamarca y Formosa llegaron a Buenos Aires y hubo también algunos chilenos. Ya reunidos, estudiaron el Fa y luego fueron a la Embajada China para enviar pensamientos de rectitud, vieron las películas "Un viaje de paz" y "Nosotros les mostraremos el futuro".

COLECCIÓN ALADAA

Experiencia de Falun Dafa en Latinoamérica, en la Ciudad de Buenos Aires, a la vez que algunos integrantes comenzaron a denunciar presiones por parte de la embajada China, molesta por interferencias en cuestiones de política partidaria³⁰.

Aquel año también participaron en la Feria Internacional del Libro, en la cual distribuidores de México, Colombia y Uruguay promocionaron el libro Zhuan Falun en sus respectivos países. Desde entonces, cada año mantienen su presencia en dicho evento cultural, donde promueven sus actividades e ideas en un espacio físico identificado con el nombre y los tres principios básicos. Luego de expandirse por varias provincias, la Feria del Libro de 2005³¹ contribuyó a una nueva búsqueda de apoyo por medio de firmas para petitorios que concientizaran a los asistentes acerca de los males producidos por el Partido Comunista Chino en relación con Falun Dafa y con el resto de la población china por su 'corrupción, mal gobierno y falta de respeto a derechos civiles y políticos'.

Una circunstancia particular sucedió en el año 2009, cuando el juez argentino Octavio Aráoz de Lamadrid solicitó la captura para su indagación de Jiang Zemin, ex presidente de la República Popular China, y Luo Gan, coordinador de la Oficina de Control de Falun Dafa, en una causa³² iniciada por la denuncia presentada en 2005 por la presidenta de la Asociación Falun Dafa, Sra. Liwei Fu ante delitos de Lesa Humanidad cometidos contra integrantes de dicha agrupación religiosa³³.

Basada en el relato de testimonios orales de 17 víctimas de persecución y torturas en China, las actuaciones fueron agregadas a informes elaborados por Human Rights Watch, Amnistía Internacional y la Organización de las Naciones Unidas, en el marco

30 El 31 de mayo de 2004, el Ministro de Comercio Chino Bo Xilai llegó a la Argentina para participar de un simposio sostenido en el Ministerio de Asuntos Exteriores. Los practicantes de Falun Gong de Argentina prepararon escritos contra aquél, quien los habría perseguido durante su gestión como alcalde de la ciudad de Dalian y como Gobernador de la provincia de Liaoning. Incluso concurrieron a la puerta principal del Ministerio de Asuntos Exteriores con banderas escritas con "Bo Xilai genocida". <http://www.minghui-es.org/articles/2004/6/6/2253.html> Consulta realizada el 27 de mayo de 2014.

31 <http://es.minghui.org/articles/2005/5/18/3535.html> Consultado el 28 de mayo de 2014 a las 22:37 hs.

32 Caso N° 17.885/2005, caratulado "LUO GAN s/ imposición de torturas, art. 144 ter inciso 1° del Código Penal, y genocidio", del registro de la Secretaría N° 17.

de los principios de la Jurisdicción Universal. Practicantes argentinos también declararon ante dicho juez haber recibido presiones menores³⁴. La orden de captura fue cancelada por el juez interino Canicoba Corral en enero de 2010, y la causa cerrada por el juez interino Julián Ercolini, por considerar que Argentina no tenía jurisdicción para intervenir, hasta que, el 17 de abril de 2013, la Cámara de Casación ordenó su reapertura.

La embajada China en Argentina, por su parte, solicitó el cierre de toda causa relacionada con Falun Dafa bajo amenaza de perjuicio de las relaciones bilaterales, hasta que los jueces Jorge Ballesteros y Eduardo Freiler ratificaron correspondencia de aplicación de la jurisdicción universal. Hoy el caso continúa en el Juzgado Federal N° 9. Ya en 2013, obtuvieron un permiso oficial para participar en la celebración anual del año nuevo chino en Buenos Aires (Pappier: 2006). Allí expusieron su simbólica bandera amarilla y, a partir de un puesto informativo instalado en la vía pública, repartieron folletos explicativos sobre sus prácticas: *‘la rectitud moral y la práctica de la meditación llevan a la salud y, en última instancia, la iluminación espiritual’*.

La recepción en el país fue buena, y grupos heterogéneos de personas han visto a la actividad como una opción para situaciones de estrés, necesidad de actividad física y búsqueda espiritual. Al acercarse a los referentes, es obtenida información sobre el modo de ejercitar, los principios propuestos por el líder y la explicación del sentido moral / ético de la práctica: *‘ser mejor persona’*. Cuando ya han participado en algunas clases, el discurso suele incursionar en la descripción de situaciones de sufrimiento de la población que en China practica Falun. Junto a aquél, el relato de privación de libertad, secuestro, traslado a campos de reeducación, torturas físicas y psiquiátricas, ablación

33

http://www.noticiasjudiciales.info/Ediciones_Anteriores/Noticias_del_Dia/El_Juez_Federal_Octavio_Araoz_de_Lamadrid_libro_ordenes_de_captura_internacional_por_delitos_de_Lesa_Humanidad_cometidos_en_la_Republica_Popular_China Consultado el 10 de febrero de 2014 a las 12:31 hs.

34 Un caso es el de Chen Daming, ciudadano chino investigado en primera instancia por el juez federal Luis Rodríguez a raíz de *‘las presuntas amenazas que habría dirigido a una compatriota opositora al gobierno comunista el 4 de abril de 2008, cuando aquélla concurrió a la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires para presenciar la conferencia de prensa en la que la Embajada de China anunciaría la llegada de la Antorcha Olímpica’*. Daming finalmente resultó sobreseído. <http://cuartointermedio.com.ar/2013/10/absuelven-a-ciudadano-chino-acusado-por-amenazas/> Consultado el 11 de febrero de 2014 a las 18:10 hs.

forzada de órganos, entre otras acciones, es esgrimido como una causa paralela a la del logro de la superación individual: denunciar esas acciones y que el gobierno chino deje de transgredir los derechos humanos.

Muchos adeptos, al no poseer conocimientos sobre un país como China, descrito por los medios masivos de comunicación a partir de variables que no siempre logran superar lo meramente descriptivo, optan por asistir a las clases sin involucrarse demasiado con un ideal que sienten lejano y ajeno. Acceden a firmar listas de apoyo o a escuchar sobre el tema, pero casi en su totalidad, no expresan intenciones de producir acciones concretas. De lo antedicho llama la atención que, tanto en el ámbito local como en la experiencia vivida por la diáspora china Falun, los sitios web de Hongzhi constituyen la única fuente utilizada por sus miembros para conocer sus ideas y su mirada de la cultura china en general.

También resulta sorprendente la retórica ofensiva sostenida por aquéllos ante denuncias que no han podido ser demostradas a pesar de la gravedad de los hechos referidos³⁵. Como contrapartida, las intenciones políticas del maestro de constituirse en un opositor político más que en un referente religioso, y la presunción de su enriquecimiento ilícito, permanecen sin cuestionamientos y solamente son enunciadas por las embajadas chinas³⁶.

En cuanto a la afirmación de las bondades prodigadas por la ejercitación, se le contraponen informaciones emanadas de sitios científicos que dan cuenta de cuadros consistentes con alteraciones en el pensamiento, en la percepción y en el comportamiento similares a las que ocurren en la esquizofrenia (Shan et al: 1989), fenómenos regresivos análogos a la histeria, y otros desórdenes disociativos englobados en el denominado Qi-Gong deviation syndrome, trastorno mental relacionado con la práctica. La estructuración cognitiva de esas experiencias depende del contenido simbólico que se les asigne y del marco conceptual en que se desarrollen. De ese modo, una persona imbuida de una doctrina mística de tipo oriental podría considerar las

35 Las acusaciones sobre ablación de órganos son muy complejas de ser probadas, y no ha habido pruebas concluyentes al respecto a pesar de lo expuesto en sitios como <http://organharvestinvestigation.net/> Consultado el 22 de mayo de 2014.

36 <http://www.embajadachina.es/esp/ztsj/xjflg/lhz/t104245.htm> Consultado el 12 de mayo de 2014.

vivencias meditativas como un aspecto de la superación individual deseable, pero también como algo disruptivo y crítico, según su estructura psíquica preexistente (González Vives et al: 2012).

Así, aunque la finalidad de la meditación es distinta según cada cultura, Falun Dafa conjugó técnicas para desarrollar el carácter moral de los practicantes y purificar el cuerpo con ejercicios físicos. También indujo a cambios psicológicos que consisten en sensaciones placenteras, relajación, adormecimiento, estado de flotación, alteraciones heautoscópicas e ilusiones oníricas que se desvanecen cuando termina el ejercicio. En el aspecto político, podrían ser hechos cuestionamientos diversos hacia el gobierno chino, pero también hacia el propio maestro Hongzhi y sus discípulos, quienes sostienen un conjunto de principios que resultan cuestionables desde una apreciación científica, dado que promueven una práctica que tendería a apartar a los adeptos de la medicina y la ciencia en general para sumirla en un pseudo - conocimiento.

Consideraciones finales

Como reflexión inicial en relación con el grupo en su país de origen, debe ser mencionada la tradición histórica de surgimiento y persistencia de sociedades con objetivos filosófico - espirituales que derivaron más tarde en grupos de presión / resistencia / sublevación ante el poder político del momento. En tal sentido, los gobiernos chinos de las últimas tres décadas han tenido clara dimensión de los fines tanto aparentes como subyacentes de Falun Dafa. Su líder se constituyó como tal a partir de la divulgación de un esquema de ideas basadas en críticas a la conducción del Partido Comunista, preanunciando 'grandes cambios' en marcha.

La sola presencia de sus seguidores en la reunión pública de 1996 llevó a tomar dimensión de lo significativos que resultaban, tanto cuantitativamente como por incluir a sectores educados e integrantes de la estructura burocrática en funciones. Por ello, la cuestión de las denuncias constituye un difícil terreno de prueba para el gobierno, ya cuestionado en temas de derechos. Las noticias sobre las persecuciones, por su parte, que podrían actuar negativamente para la captación de adeptos, son profusas en los sitios web Falun Dafa. Con ellas se busca difundir supuestas transgresiones oficiales

sobre los ciudadanos, aunque subyacentemente, el perfil denunciatorio tiende a la búsqueda de un cambio ideológico en aquel país: 'el final del comunismo como sistema político'. Los testimonios de los practicantes en la Argentina³⁷ tienden a considerar que el problema existe y es grave en China, a la vez que lo ven distante de su realidad local. En tal sentido, argumentan no tener temor por integrar grupos de ejercitación y nunca haber protagonizado situaciones hostiles. En el caso de colaboradores que lideran lugares de práctica, si bien tampoco han sufrido instancias de represión, aluden a 'conocidos' que supuestamente sí las han vivido. Cuando se profundiza en quiénes y en qué circunstancia fueron hostigados, expresan situaciones difusas: que adeptos del partido comunista chino les dijeron que engañaban a la gente, que se les pidió que sacaran letreros con leyendas recriminatorias, que no les quisieron alquilar un espacio para un evento cultural, o que el gobierno chino les mandó amenazas a través de funcionarios consulares.

Paralelamente, si se les consulta acerca de conocimientos sobre China: forma de gobierno, ideología, acciones gubernamentales y situación de prohibición de la práctica en dicho país, solamente reproducen lo que el sitio web enumera o bien, lo que el instructor les comentó. Ninguno duda de la veracidad de las argumentaciones ni buscó elementos adicionales para contrastarlas con otras fuentes. Es destacable que la

37 Luego de realizadas entrevistas semidirigidas para la obtención de información susceptible de ser interpretada cualitativamente a modo de narrativa conversacional (Grele: 1998), con la finalidad de conocer el discurso empleado por los protagonistas, indicador del modo en que autoperciben su experiencia, fueron obtenidos elementos para reflexionar sobre el grupo Falun y su práctica. La observación participante, por su parte, permitió la interacción dinámica con los protagonistas y la percepción de otras dimensiones, como las gestuales, conductuales, emocionales, entre otras, es decir, aspectos de la subjetividad misma de los entrevistados (Portelli: 1991), al igual que el activo proceso de recreación de significados relevantes. Derivado de aquéllos, se establecieron contactos en ámbitos como la Feria del Libro 2014, la celebración del Vesak en el Barrio Chino y la práctica del domingo en el Parque Las Heras. Ante la consulta de la finalidad de la actividad Falun, no todos los practicantes respondieron lo mismo, y mientras para unos 'sirve para ser mejor persona' para otros es el modo de 'tener una mejor calidad de vida'. El rango etario de los practicantes entrevistados osciló entre los 20 y los 35 años, y la pertenencia social fue media, con niveles de estudio terciario o universitario. Predominó el género femenino, y en un 40 % de los casos manifestaron utilizar la actividad como reemplazo de especialidades médicas: traumatología, kinesiología, fonoaudiología y psiquiatría. Toda referencia al grupo, en el caso de entrevistas a instructores, contuvo críticas al gobierno chino por su persecución y las presuntas irregularidades políticas en dicho país. El conocimiento que poseen sobre Falun admiten haberlo adquirido por medio del grupo, considerando a partir de ello que 'el comunismo es una forma de dominación que atenta contra las tradiciones ancestrales chinas, y que impide la libertad de expresión'. La gratuidad de la actividad y la apertura a nuevos adeptos fue acentuada como uno de los valores principales, junto con los beneficios que los ejercicios provocarían y la formación contenida en los libros de Li, pero sorprende el grado de aceptación de los argumentos transmitidos, a los cuales no cuestionan a pesar de niveles culturales que se supone podrían hacerlo fácilmente.

información que circula emana de los dos actores principales: los Falun Dafa y el gobierno chino, hecho que conduce a reflexionar acerca de cuántas cuestiones quedan omitidas por esa dicotomía y qué cuidadoso se debe ser con las afirmaciones a realizar. La mayoría de los practicantes no poseen militancia política y sólo buscan un método que los conduzca al equilibrio y bienestar psicofísico.

En relación con los efectos positivos de la ejercitación, existen descripciones que destacan los efectos positivos y deseables obtenidos, sobre todo a partir de la práctica de meditación. La bibliografía psiquiátrica por su parte, tiende a relativizarlos ya que no todos los individuos serían aptos para ella, dadas posibles derivaciones secundarias en sujetos con estructuras mentales patológicas preexistentes. Así, si bien la realización habitual de los ejercicios y de la meditación dirigida por el grupo o autoinducida tiende a la regularización del estilo de vida, a la obtención de disciplina y al mayor compromiso con el cuidado del yo, también podría conducir a trastornos del nivel de conciencia cursados como cuadros psicóticos o exacerbación de rasgos obsesivos y esquizoides.

No obstante, en Argentina hay dos grupos de practicantes en espacios públicos en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, dos en la Provincia de Buenos Aires, uno en Córdoba, uno en Tucumán, tres en Santiago del Estero, uno en Chaco, uno en Corrientes y uno en Santa Fe. Sus instructores y los horarios de las clases, realizadas en plazas y espacios públicos son difundidos a través del sitio web. A su vez, en eventos culturales como el festejo del año nuevo chino, la feria internacional del libro, la feria de las naciones, el Vesak, el festival de la luna, la feria de las colectividades, entre otros, se suelen hacer presentes colaboradores que difunden tanto la actividad como su lucha por la finalización del 'genocidio' que argumentan que el gobierno chino lleva a cabo desde 1999 contra cien millones de adeptos.

Así, más allá de toda cuestión política, pueden ser observados cotidianamente, en varios lugares del país, grupos de personas que, guiados por el móvil de búsqueda de bienestar y paz interior practican esta forma de espiritualidad. Casi en su totalidad, sólo se hallan comprometidos con un estilo de vida relajado y armónico con el entorno, alejados de una militancia que consideran lejana de su realidad cotidiana.

Referencias

COLECCIÓN ALADAA

Bell, Mark R. – Boas, Taylor C. (2003) 'Falun Gong and the Internet: evangelism, community and struggle for survival'. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, University of California Press Volume 6, Issue 2, pages 277–93.

Bogado Bordázar, Laura (2002) *Migraciones internacionales. Influencia de la migración china en el Río de la Plata*. La Plata: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata. Tesis de Maestría.

Cardenal, Juan Pablo - Araujo, Heriberto (2011). *La silenciosa conquista china*. Barcelona: Crítica.

Cheng, Anne (2002) *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Bellaterra.

Cheng – Wu, Lao (2012) *The Refutation and Analysis of Falun Gong*. United States of America: iUniverse.

Chinese Society of Psychiatry (2001) *The Chinese Classification and Diagnostic Criteria on Mental Disorders version 3 (CCMC-3)*. Chinese Society of Psychiatry: Jinan.

Couldry, Nick – Curran, James (eds.) (2003) *Contesting Media Power: Alternative Media in a Networked World*. Maryland: Rowman & Littlefield,

Edelman, Bryan – Richardson, James (2003) "Falun Gong and the Law: development of legal social control in china" en *Nova Religio*, Vol. 6, n°2.

Estruch, Joan et al. (2007) *Las otras religiones: minorías religiosas en Cataluña*. Barcelona: Icaria Editorial.

Gray, Jack - Cavendish, Patrick (1970). *La Revolución Cultural y la crisis china*. Barcelona: Ariel.

Goh, Lynn – Hui, Gillian (2008) 'La democratización de las leyes y las políticas en China: dos pasos adelante, un paso atrás. Desde la Reforma y Tienanmen hasta el Falun Gong'. En: *Innovación democrática en el sur: participación y representación en Asia*,

COLECCIÓN ALADAA

África y América Latina. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

González Vives et al. (2012) 'Psicosis inducidas por estados Excepcionales de conciencia'. En: Actas Españolas de Psiquiatría. Madrid: Instituto de Psiquiatría y Salud Mental, Hospital Clínico San Carlos, Universidad Complutense. Vol 40, suplemento 2, pág. 80-95. <http://actaspsiquiatria.es/suplementos.php>

He, Q. L. (1999) 'Identity Crisis in Contemporary Chinese Society: Revelations of the Falun Gong Incident' Contemporary China Research 3:16–25.

Hongzhi, Li (2004) Zhuan Falun: Girando la rueda del Fa. Buenos Aires: Libris.

Hsü, Immanuel C. (1999) The Rise of Modern China. Oxford: Oxford University Press.

Lu, Sunny Y. – Galli, Viviana B. (2002) 'Psychiatric Abuse of Falun Gong Practitioners in China'. The Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law Acad Psychiatry Law. Vol. 30, pág. 126–130.

Meysan, Thierry (2009) El Falun Gong, arma de la CIA contra el Gran Dragón Rojo. Red Voltaire. Septiembre.

Ownby, David (2008) Falun Gong and the Future of China. Oxford: Oxford University Press.

Pappier, Andrea, El color en el diseño oriental: usos y significados en el Barrio Chino de Buenos Aires. En: I Encuentro Latinoamericano de Diseño 'Diseño en Palermo' Comunicaciones Académicas, Actas de Diseño N°2, Buenos Aires, Agosto 2006.

Penny, Benjamin (2001) The Past, Present and Future of Falun Gong. Canberra: National Library of Australia. www.nla.gov.au/grants/haroldwhite/papers/bpenny.html

Rodríguez, Isabel (2010) Continuidad política y cambio económico en la China del siglo XXI. Santiago de Chile: Ril Editores.

COLECCIÓN ALADAA

Sassone, Susana - Mera, Carolina. Barrios de migrantes en Buenos Aires: Identidad, cultura y cohesión socioterritorial. Disponible en: http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles/MS-MIG/MS-MIG-1-Sassone_Mera.pdf.

Schechte, Danny (2001) Falun Gong's Challenge to China: Spiritual Practice Or 'evil cult'? A Report and Reader. Canadá: Akashic Books.

Shan HH, Yan HQ, Xu SH, Zhang MD, Yu YP, Zhao JC, et al. (1989) Clinical phenomenology of mental disorders caused by Qigong exercise. China Medical Journal. 1989.102 (6):445-8.

Yang, Jwing Ming (1997). The Root of Chinese Qigong, Secrets for health, longevity & enlightenment. Massachussets: YMMA Publication Center.

Xie, Frank Tian (2007) Falun Gong and the World: How Many Eight-Years Do We Need? Drexel University.

Xu SH (1994) Psychophysiological reactions associated with qigong therapy. Chinese Medical Jouney. 107(3): 230-3.

Zhao, Yuezhi (2003) Falun Gong, Identity, and the struggle over meaning inside and outside China Falun Gong and its global media activism. Burnaby: Simon Fraser University.

“De Cabo Verde al Dock Sud Mujeres afroargentinas”

Liliana Mónica Ángel (UNLu, IPES)

Correo de contacto: monicaliliangel@gmail.com

Resumen

Desde una aproximación antropológico - etnográfica a mujeres pertenecientes a la Sociedad Caboverdiana del Dock Sud se indagará sobre las percepciones y representaciones que ellas tienen en relación con su identidad como afrodescendientes en la Argentina. Se problematizarán sus posibilidades de inserción social y la preservación de su acervo cultural, así como las limitaciones / condicionamientos al integrar un grupo cuyo fenotipo ha sido a lo largo de la historia marginalizado y sometido a manifestaciones de racismo.

Por lo tanto, esta investigación se propone contribuir a poner en evidencia, a partir de la sistematización de las voces y la visión de su entorno familiar y social de dicho grupo, las posibilidades y obstáculos para la construcción de identidad de género, en sus contextos, a la vez que el modo en que sostuvieron conexiones interpersonales, directamente relacionadas con situaciones de alteridad, etnicidad y clase.

Palabras clave: mujeres – afroargentinas – resistencia – visibilidad – Dock Sud

Introducción

COLECCIÓN ALADAA

El presente trabajo se ha realizado a partir de la búsqueda de material bibliográfico sobre las particularidades del archipiélago de Cabo Verde, su evolución histórica y sus procesos migratorios hacia distintos continentes, poniendo especial énfasis en los focos migratorios dirigidos hacia el territorio argentino.

Por otro lado, la observación participante activa como trabajo de campo ha constituido una herramienta complementaria de gran valor. Junto con aquélla, se ha seleccionado a cuatro mujeres descendientes de caboverdianos para realizar entrevistas, elegidas por pertenecer a la Sociedad Caboverdiana de la localidad de Dock Sud, donde han participado activamente desde hace años, y por pertenecer a diferentes grupos etarios³⁸.

Los datos obtenidos han sido procesados cualitativamente para dichas entrevistas, que fueron delineadas para ser semiestructuradas, flexibles, abiertas y con repregunta. La observación activa, por su parte, buscó detectar formas de sociabilidad, vínculos que establecen entre los distintos miembros de la Sociedad, en reuniones o asambleas plenarias que realizan una vez al año.

Uno de los eventos convocantes más importantes es la conmemoración al prócer de la independencia portuguesa, Amílcar Cabral, el 20 de enero de cada año. Los miembros de la comunidad son invitados, y se realizan alocuciones recordatorias junto con la proyección de documentales.

Otro motivo de encuentro es la comida tradicional llamada *cachupa*, que se realiza mensualmente, con tono festivo y para aglutinar a las distintas familias de descendientes caboverdianos y a otros grupos de africanos, o bien, como agasajo a algún caboverdiano que viene a visitar a un pariente que resida en el país.

La organización es activa en participaciones para la defensa de derechos en general y de la mujer afroargentina en particular, reuniéndose en la calle Defensa al 500³⁹ o en Jornadas en universidades, coloquios en I.S.F.D., donde se busca visibilizar su

³⁸ Las edades están comprendidas entre los 30 los 70 años.

³⁹ Miriam relata que es "*Defensa 535, la organización se llama Movimiento Afrocultural. La líder es Sandra Chagas, afrouroguaya y activista de los derechos gay afro*". Testimonio 9/2/16; hora 6,45 pm.

presencia y su cultura por medio de construcciones discursivas de pertenencia a la identidad caboverdiana.

Contexto socio histórico espacial

El archipiélago de Cabo Verde se sitúa entre los paralelos 13 y 18 de latitud norte y a 455 km de la costa africana, es de origen volcánico como casi todas las islas atlánticas, y está constituido por diez islas y ocho islotes, con un área total aproximada de 4.043 km², distribuidos en el grupo de Barlovento, compuesto por Santo Antão, Sao Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal y Boavista, y Sotavento, integrado por Maio, Santiago (con la capital, Praia), Fogo y Brava (Maffia, 1993).

Aquél, que se encontraba sin habitantes, fue descubierto por los portugueses entre 1456 y 1460, y se mantuvo bajo su dominio hasta 1975, en que logró su independencia, junto con Guinea – Bissau. Cabo Verde fue un lugar geoestratégico para las rutas que conectaban Portugal con África y América Central y del Sur, como un entrepuerto comercial de esclavos y mercancías, y punto de escala y abastecimiento del tráfico marítimo.

Diversos estudios etnográficos afirman que su etnicidad es de origen africano. Se detectaron 27 grupos étnicos entre los cuales se hallan los *tucuror*, fula y mandinga. Otros pueblos presentes son los *bambara*, presuntamente provenientes de Senegal, y los mandinga, de Guinea portuguesa. En las islas de Sotavento hubo grupos que han dejado su registro cultural, como los *jalofo*, *bambara*, *lebú* y *fula*, *mandinga*, *fula-forro* y *fula-preto*.

La población blanca también hizo lo propio, sobre todo la procedente de los portugueses, junto con canarios y franceses, ingleses, holandeses e italianos. En relación con la expresión oral, la combinación de lenguas africanas y portuguesas, en una larga evolución y fusión, se fue constituyendo en el denominado *creol* o criollo.

Estas culturas en contacto, en diversas formas de relación tanto pacíficas como en conflicto, nos resulta importante pensar la identidad caboverdiana desde donde puede sentir lazos de identificación, cuáles han sido los elementos de este constructo socio-histórico. Para ello tomando un análisis de Benedicto (2005)⁴⁰ expresa que: *En Cabo Verde, el 'negro' no se utiliza, ya que viene a cerrar, pero cuando se trata de un distante, se lo aplica en situaciones contextuales.* A la vez toma de Souza (1990) que la posibilidad de '*llegar a ser negro*', a priori, uno es negro, porque las personas nacen negro, blanco o marrón. Se convierte en medios negros o sea construir identidad a través del origen africano, que es inviable dentro de las culturas criollas o mestizas. Entonces más adelante concluye '*Independientemente de la libertad en la elección de los términos "color" y "raza" hay una tercera fuerza que actúa entre los colores de la gente, "cultura"*'. Por lo tanto podemos inferir que la comprensión de la identidad de Cabo Verde es por medio de la cultura, que establece límites a color y raza. El caboverdiano más allá de los límites físicos espaciales, mantienen sus características culturales como un componente aglutinante de identidad.

Debido al contexto ambiental desfavorable que impactó sobre la economía estructural, la población caboverdeana, según datos del Banco Mundial, ha optado por la emigración fuera el archipiélago para obtener el sustento. Los principales destinos fueron hacia América del Norte, África y Europa, por ejemplo Holanda, Francia, Luxemburgo, Italia, Alemania y Suiza⁴¹.

La llegada de los caboverdianos a la Argentina

40 Benedicto, Artur Monteiro (2005) *Memoria híbrido, identidad y diferencia: una visión múltiple de la comunidad caboverdiana*. Libro Taller.

41 Según este informe, en el archipiélago viven estimativamente 380.000 habitantes (según censo de 1995), y en Estados Unidos hay 400.000 caboverdianos, en Portugal 50.000, en Senegal 25.000, en Brasil 4.000, en Argentina 2000 nacidos en Cabo Verde. Estos datos dan cuenta de que una tercera parte de caboverdianos viven en su lugar de origen, y las dos terceras partes en situación de diáspora distribuidos en tres continentes.
<http://datos.bancomundial.org/pais/cabo-verde> Consultado el 9 de febrero de 2016.

COLECCIÓN ALADAA

Desde finales del siglo XIX y principios del XX hasta aproximadamente los años setenta, llegaron a nuestro país inmigrantes provenientes del archipiélago atlántico de Cabo Verde. La migración se ubicó en el contexto de la constante y amplia tradición migratoria de las islas y forma parte de un vasto y complejo sistema de movilidad transatlántica global.

La de los caboverdianos, se produjo en tres períodos consecutivos de mayor afluencia, que se ubican en la década del '20; un segundo momento entre 1927 a 1933, y un tercero hacia 1946, para luego asistir a un decrecimiento alrededor de los años 60' (Maffia: 2009)

La mayoría de los que llegaron a estas tierras del sur, provenían de Santo Antao, Sao Vicente y Sao Nicolau. A los grupos diferenciados se los categoriza por sus particularidades económicas, sociales y educativo-culturales. Por un lado, los más *abaistado o brancos* y los más *pobres o pretos*, hecho que llama la atención por la ubicación en el espacio social.

A la vez, esa distinción coincidía casi siempre con el modo en que salían del archipiélago, siendo aquellos que emigraban de forma clandestina los más vulnerables, dado que llegaban luego de las peripecias sufridas como polizones.

Los primeros lugares de asentamiento pueden ser identificados en las zonas ribereñas del Río de la Plata, en Dock Sud, La Boca y Ensenada. En la actualidad en las dos últimas localidades se encuentran las principales Sociedades Caboverdianas más antiguas de estos migrantes y sus descendientes.

A través de testimonios orales de las entrevistadas en distintas charlas informales han manifestado que reconocen que hay parientes en distintas localidades del Gran Buenos Aires, como en el partido de Avellaneda, Florencia Varela, Lomas de Zamora, La Matanza, Merlo, Moreno, Quilmes, Tigre y Vicente López (Maffia: 2009, p-56)

En la provincia de Buenos Aires se hallan familias de caboverdianos en Bahía Blanca, Dolores, Bragado, Necochea, y en el interior podemos encontrar de manera dispersa familias descendientes de caboverdianos en Santa Fe, Córdoba, Río Negro y Chubut.

Las asociaciones de los caboverdianos

A través de las dos asociaciones más antiguas, según testimonio de uno de los presidentes decanos, se han nucleado a las familias descendientes de caboverdianos. Sus miembros se han abierto a representantes de otras comunidades como a miembros de la Sociedad Italiana, a que los liga una amistad y relaciones fraternas de ayuda recíproca.

Debido a que en momentos que la Sociedad Caboverdiana no contaba con una sede fija para el encuentro de sus miembros, la Sociedad Italiana de Avellaneda prestó su edificio para que puedan tener sus reuniones comunitarias.

La primera en fundarse fue en 1927, en la localidad de Ensenada, y la segunda se instaló en 1932 como Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana de Dock Sud, Avellaneda. Estas fueron creadas para hacer frente a nuevos problemas en el contexto migratorio. Según los miembros más antiguos de la Sociedad, su reunión en ella fue vital para ellos en contextos de vulnerabilidad como en los que se hallaban.

Lejos de sus familiares, de su tierra, el único medio viable para sobrevivir en una situación de desafío económico y cultural, era generar lazos de solidaridad y reciprocidad para paliar situaciones límite. Así, la Sociedad actuó como lugar de pertenencia y ligazón de los recién llegados y sus descendientes, en un espacio de identidad y ligazón interfamiliar.

Nuevos contextos de los migrantes y modos de recrear su cultura

La humanidad desde etapas muy remotas ha sido migrante, en sus comienzos para la búsqueda de alimentos y supervivencia. Hoy por diversas razones encontramos más que en ningún otro momento histórico este fenómeno de procesos migratorios, tales como las ambientales, climáticas y económicas.

Por lo tanto, vamos a interpretar en este informe a la migración como un proceso que, en la medida en que obliga a un grupo humano a abandonar su universo cultural de origen y a tomar contacto con otros grupos, espacios y situaciones, abre una oportunidad enriquecedora para el estudio de las funciones adaptativas de la identidad (Comas y Pujadas: 1991, 36).

Ese proceso de movilidad hacia un nuevo contexto establece un nuevo modo de la vida social, desde la relocalización espacial, las relaciones de las que se toma parte y los valores que se reproduce. Así *‘la cultura de origen es un punto de apoyo: un prisma que en función del contexto, pasa a ser reinterpretada y combinada con nuevos valores de referencia*⁴².

Como una *trama jaspeada*⁴³ donde no se define ningún color en especial, cuando acercamos el foco de atención, se comienza a distinguir en ese fino entramado la diversidad de particularidades. Ese proceso de recreación de la cultura de origen a través del tiempo tuvo sus distintas interpretaciones.

Existen estudios de principios del siglo XX, sobre el fenómeno migratorio desde una valoración negativa con respecto a la reproducción de la cultura de origen por parte de los migrantes, debido a que interpretaban como una cultura disfuncional y un retraso para la sociedad receptora a la recepción de los migrantes.

Algunos autores afirmaron que la incorporación a la nueva sociedad esta disfunción social se manifestaba como una desestructuración en las normas, aquellas estructuras culturales de los inmigrantes. Por eso lo ideal era una ruptura con la propia cultura de origen (Thomas y Znaniecki: 2004).

Otros buscaron explicar, como en el caso de Nueva York, que los grupos étnicos minoritarios planteaban formas coherentes de resistencia cultural a la presión asimilacionista de los WASP (Hutchinson y Smith: 1996, 133). Desde esa perspectiva,

42 Cuberos Gallardo, Francisco José (2014) *Djunta-mon: migración caboverdiana y prácticas de ayuda mutua en la periferia de Lisboa*. En *Revistes.uab.cat/periferia*. Número 19 (2), Diciembre 2014. Extraído de: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/periferia.436>. Captura: 28 Noviembre de 2015.

43 Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

la cultura de origen de estas personas ya no aparece como un *survival* disfuncional, sino como un recurso que permite a los inmigrantes articular respuestas eficientes a sus nuevos problemas (Glazer y Moynihan; 1979).

La migración, por su parte, no es interpretada como un trauma que necesariamente desestructura la cultura de origen de estos inmigrantes, sino más bien como un proceso que les obliga a re-articular esa cultura y adaptarla al nuevo contexto.

Lejos de haber sido resuelto, el debate sobre el aporte de las culturas migrantes continúa desde perspectivas antagónicas, hasta su sentido negativo de xenofobia o racismo ante la otredad. Sin embargo, otros autores estiman de gran importancia el compartir estas culturas como un factor de cohesión que articula las estrategias de integración de los migrantes (Martín: 1990), (Veredas: 1999), (Morell: 2005).

Las culturas propias pasan a ser consideradas como recursos que vertebran formas eficaces de accionar sobre los problemas. Desde esa perspectiva es que se propone el presente trabajo, considerando que la de origen provee a los inmigrantes de unos recursos que, a través de su rearticulación en la sociedad receptora, pueden contribuir a mejorar las condiciones de integración de los grupos.

La Sociedad Caboverdiana fue un recurso valioso por cuanto conectó las estrategias de aquellos primeros migrantes con saberes y relaciones adquiridos previo a su llegada a la Argentina, reflejando una experiencia histórica común y unos códigos compartidos, y proveyendo a sus miembros de un marco de significados desde el que interpretar su realidad actual (Hall: 1995).

Es la familiaridad de esos códigos lo que posibilitó formas de interacción ajustadas a las necesidades e intereses de estas personas, que se basó en una concepción dinámica y no esencialista de la identidad cultural de los pueblos. El espacio de socialibilidad que generó la Sociedad, como el resto de rasgos y marcadores culturales de un grupo, experimentó transformaciones como resultado de su adaptación a los cambios del entorno, sin que ello implicara una pérdida de la identidad cultural (Barth: 1976).

Estudios realizados en la periferia de Lisboa, relacionados con el sistema de práctica de ayuda mutua denominado *Djunta-mon*, refieren al modo en que la población va desarrollando un fuerte sentimiento de comunidad, apoyándose por un lado en un

sustrato étnico compartido y por otro en la necesidad de unir fuerzas para afrontar problemas comunes (Cuberos Gallardo: 2014).

Entre esos problemas, pronto ocupa un lugar destacado la carencia de abastecimiento básico de agua, luz y alcantarillado. Para poder acceder a esos servicios los vecinos se ven en la necesidad de organizarse conjuntamente y desarrollar acciones sistemáticas de reivindicación ante las autoridades de su municipio⁴⁴.

Más adelante se describe que “*comienzan a reunirse entre ellos y a debatir soluciones posibles. Es así como una parte importante del barrio, en su mayoría caboverdiana*”... la necesidad de constituir una asociación. Esa organización, integrada mayoritariamente por inmigrantes, asume desde su origen un fuerte discurso de reivindicación de la identidad cultural.

Además, aquella retórica incluye una promoción activa de la práctica del *djunta-mon*, que es presentada ya como un marcador de la identidad caboverdiana y como una herramienta valiosa para los vecinos del barrio. Así, la propia asociación va organizando periódicamente jornadas de movilización que reciben el nombre de *djunta-mon*.

En aquéllas, los vecinos participan de concentraciones, colaboran en recogidas de firmas o secundan otro tipo de iniciativas, generalmente orientadas a reforzar sus reivindicaciones de servicios básicos para el barrio. Si se utiliza ese para designar estas movilizaciones es porque la participación en ellas es concebida como una prestación colectiva de trabajo voluntario en favor de la comunidad.

Según testimonios de dos de las entrevistadas con respecto a esta práctica, y a si se llevaba a cabo entre los miembros socios de la Comunidad Caboverdiana, respondieron:

Miriam G.: "Conozco el djunta-mon. De alguna manera, aquí lo adaptamos a una nueva realidad. Nuestra institución se llama Sociedad de Socorros Mutuos "Unión Caboverdeana y todos ponemos (a través de la cuota). En algún momento eso vuelve a

⁴⁴ Cuberos Gallardo, Francisco José Djunta-mon: migración caboverdiana y prácticas de ayuda mutua en la periferia de Lisboa. *En revistas.uab.cat/periferia*. Número 19 (2), Diciembre 2014. Extraído de: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/periferia.436>. Captura: 28 Noviembre 2015.

los socios a través de subsidios: por nacimiento, fallecimiento, casamiento y en casos de necesidad extrema. Como ‘Perico’ recibe subsidio, además de la medicación y colaboramos con el alquiler”

En el caso de Patricia G., actual vicepresidente de la Sociedad describe sobre el *djunta-mon*:

“Te cuento que sí conocemos esa práctica de solidaridad y trabajo conjunto. Podemos decir que el trabajo que solemos hacer en la sociedad es una especie de djunta-mon. Todos unidos en busca de un mismo objetivo, trabajando juntos a la par...”

Observamos ya una variación formal en la estructura de esta práctica de entreayuda: en estos casos la prestación del trabajo ya no tiene lugar entre particulares, sino que es centralizado por una entidad –la asociación- que representa a la comunidad en su conjunto. A través de estos dos ejemplos se puede pensar que hay cierta aproximación a una persistencia del *djunta-mon* en el Dock Sud.

A lo largo de 84 años, tal estrategia ha sido periódicamente actualizada para dar respuesta a los problemas de los recién llegados y sus descendientes. Transcurrido este tiempo, y teniendo en cuenta la importancia que hoy sigue teniendo el *djunta-mon* en la vida social de la Sociedad Caboverdeana, podemos afirmar que es una muestra del potencial adaptativo de la cultura de origen en el contexto migratorio.

Debe notarse que su continuidad en el tiempo no significa que se haya mantenido estable en sus formas, funciones y significados. La evolución de la vida en el barrio ha ido planteando una serie muy diversa de retos, ante los cuales el *djunta-mon* ha sido reconstruido en formas cambiantes.

Así, y a nivel formal, se observa una mayor institucionalización, que aumenta en paralelo a la consolidación de la Sociedad y a su nuevo protagonismo. Si en la preocupación de asistir por enfermedad a los primeros caboverdianos hasta en la actualidad, así como socorrer a los inundados del norte argentino, organizando en su edificio un centro de recepción para recolectar alimentos de primera necesidad y ropas, para donar a la población del litoral argentino.

Por otro lado, también comparten alimentos con un comedor de ancianos del barrio que no pertenecen a los miembros de la comunidad caboverdiana. Vemos que en todas estas acciones aparece un sujeto colectivo, que encarna a la comunidad en su conjunto y que centraliza el trabajo voluntario.

De manera simultánea se puede señalar cambios acontecidos en las funciones cubiertas por esta práctica. En este sentido, más que a una sustitución de funciones asistimos a una superposición de nuevas funciones que se suman a las originarias. Pero además de ésta, el *djunta-mon* ha ido asumiendo nuevas funciones de gran importancia material y simbólica.

La vulnerabilidad de las mujeres migrantes

La migración como se ha referido previamente, es un fenómeno muy antiguo, el mismo puede ser definido desde una mirada micro como un cambio de residencia temporo-espacial, que acompaña a un ambiente socio-cultural por parte de un individuo. El mismo puede ser de forma temporaria o permanente, desde un cambio regional o continental⁴⁵.

Si se dimensiona desde un aspecto macroteórico esto es, observar la migración “*como un corrector de los desajustes socioeconómicos entre regiones rural-urbanas e inter-urbanas*”;⁴⁶ como “*un proceso social de redistribución de la población dentro del contexto de la sociedad global*”⁴⁷.

45 Gaytán Cuesta, Andrea Adhara *Mujeres Cruzando Fronteras: La feminización de las migraciones y la incorporación de la teoría del género a las teorías migratorias*. s/d, s/f.

46 Spengler, Joseph y George C. Myers en, Gaytán Cuesta, Andrea Adhara *Mujeres Cruzando Fronteras: La feminización de las migraciones y la incorporación de la teoría del género a las teorías migratorias*. s/d, s/f.; p.2.

47 Argüello, Omar. En *Ibidem*.

La migración internacional fue una de las principales características del siglo XX y se convirtió en un elemento constante de las relaciones internacionales del siglo XXI. Las causales de sus incrementos fueron, entre otros, la creación de nuevos estados, un mayor ensanchamiento de la brecha económica entre los países norte-sur, el aumento poblacional, cuestiones religiosas, conflictos étnicos, y / o problemas ambientales fueron decisivos.

Los flujos migratorios también se vieron modificados por la creación de acuerdos de integración económica y el desarrollo en las comunicaciones y del transporte, así como el aprovechamiento de las potencialidades que brinda el cambiar de lugar de residencia. Pero las nuevas tendencias muestran una orientación diferente en el desarrollo de las migraciones en los últimos años.

En tal sentido, la feminización de las migraciones es un fenómeno que se está incrementando y que, junto con los derechos de los migrantes y la importancia de las remesas para los países en desarrollo, se sitúa en la agenda de las organizaciones internacionales.⁴⁸

Los primeros estudios de migración se basaron en la concepción que los únicos contribuidores al sistema económico eran los hombres y que la participación de la mujer era insignificante. A través del recupero de estudios de biografías⁴⁹, se evidenció que las mujeres a fines de siglo XIX y principios del siglo subsiguiente, quedaban a cargo del hogar y los hombres salían a la búsqueda de mejores expectativas de vida.

Estas concepciones, raramente basadas en estudios estadísticos formales, no clasificaban por sexo a los trabajadores migrantes. Es por ello que los primeros trabajos de los estudiosos de la migración femenina consistían en elaborar estadísticas con la

48 United Nations. "Feminization of Migration, Remittances, Migrant's Rights, Brain Drain among Issues, as Population Commission Concludes Debate" New York. POP/945 6 April 2008.

49 Como práctica metodológica en la Cátedra de Historia Social del Arte, se trabaja con los estudiantes a partir de la autobiografía. Esto permite sistematizar datos sobre las migraciones como se expresa en el informe. Primero fueron los jefes de familia que se trasladaron a buscar en otras regiones o países, luego que se establecen comenzaron a enviar dinero para que su grupo familiar pueda reunirlos en su nuevo lugar de residencia.

división por sexo de la población migrante, los cuales se verían cristalizados en los estudios realizados por las Naciones Unidas a partir de 1965⁵⁰.

La feminización de las migraciones se refiere comúnmente al proceso de aumento que las migraciones de mujeres que ha tenido en las últimas décadas. Además, la feminización también se refiere a la migración independiente de mujeres en busca de empleo, un cambio cualitativo con respecto a esas mujeres que migraban con el objetivo de la reunificación familiar en el nuevo lugar de residencia del jefe de familia.

Otro cambio significativo se relaciona con el nivel de toma de conciencia por parte de los estudiosos de las migraciones y de las investigaciones de organismos internacionales, sobre el papel de las mujeres en la configuración del proceso migratorio y el envío de remesas familiares por parte de un proveedor femenino.

Una interpretación alternativa de la feminización de las migraciones concibe también el aumento del empleo específico para poblaciones migrantes en labores tradicionalmente femeninas, como el trabajo doméstico, el cuidado de la salud y la atención a niños y ancianos.⁵¹

En relación a datos del Fondo de Población de las Naciones Unidas, el crecimiento de los migrantes del sexo femenino ha sido constante a partir de las últimas cinco décadas. La cantidad de migrantes femeninas ha aumentado de manera más rápida que la población masculina migrante en países industrializados y en vías de desarrollo.

Si se analiza por región, se podrá observar ciertas particularidades en cuanto a las experiencias migratorias femeninas. De acuerdo a ello, en África del Norte y Asia del Sur es donde existe una menor migración. En ambas regiones, la inmigración femenina ha decrecido desde 1970, en parte porque estas regiones no tienen grandes atracciones hacia los migrantes internacionales (Zlotnic: 1998).

50 Hania Zlotnic (2003) "The Global Dimensions of Female Migration". Migration Information Source. Data Insight. March, Extraído de <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=109>. Captura 11 Enero 2016

51 UNITED NATIONS INSTRAW, "Feminization of Migration 2007" Gender Remittances and Development. Working Paper 1, Santo Domingo, 2007. <http://www.uninstraw.org/en/publications/gender-remittances-and-development/working-paper-1-feminization-of-migration/view.html>

La mayoría de los países de África del norte son fuentes expulsoras de migrantes, más que receptores⁵² En Asia del Sur, la *migración forzada* ha llevado a flujos considerables dentro de la región, pero hay escasa información con respecto a la composición sexual de migrantes. En América Latina y el Caribe, la información acerca de las migraciones internacionales se encuentra mejor documentada. Cabe resaltar que esa región fue la primera en registrar una paridad entre el número de migrantes femeninos y masculinos.

Los cambios contemporáneos han traído un crecimiento en la migración femenina que presenta varias aristas. A pesar de que tal desplazamiento puede llevar hacia un empoderamiento de las mujeres, éste no siempre ocurre. Sus oportunidades han sido mucho más limitadas que las de los hombres en aspectos legales y económicos.

Además, debido a que los esfuerzos para reclutar trabajadores migrantes están dirigidos hacia áreas de empleo tradicionalmente masculino, como es el caso de la agricultura y la construcción, las mujeres se ven más vulnerables al ser empleadas en trabajos menos remunerados que los hombres, en situaciones más precarias y en trabajos informales, que les restan visibilidad.

Así, comúnmente trabajan en áreas segregadas y no reguladas de la economía formal, como es el caso del servicio doméstico, el cuidado de ancianos o niños, el entretenimiento e incluso la actividad sexual. Además de percibir menores salarios y permanecer en la invisibilidad del trabajo informal, se enfrentan a los mayores riesgos al ser migrantes.

Explotación, abuso, violencia y tráfico de personas constituyen las raíces de un negocio multimillonario sin fronteras⁵³ al igual que la explotación laboral y sus deplorables condiciones, junto con la falta de vivienda, alimentación, servicios de salud, entre otros de los peligros a los cuales se enfrentan.

52 Hania Zlotnic (2003) "The Global Dimensions of Female Migration". Migration Information Source. Data Insight. March, Extraído de.
<http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=109>

COLECCIÓN ALADAA

Las condiciones de clandestinidad en las que se realizan la mayoría de las migraciones femeninas, además de la informalidad de los trabajos en los lugares destino, impiden una efectiva intervención legal para garantizar una migración segura y un adecuado cumplimiento de sus derechos humanos.

La discriminación de género y la falta de un estatus social, además de las responsabilidades domésticas, reducen el acceso de las niñas y mujeres a recursos como la educación y el acceso a mercados laborales. Además, la migración tradicional masculina por empleo, además de la incrementada inseguridad de alimentos y medios de vida sostenibles ha empujado a mujeres y niñas a que asuman el papel de proveedoras para sus familias⁵⁴.

La agenda de los organismos internacionales sobre las mujeres migrantes

En este apartado se reflexionará sobre los planteamientos que hacen los organismos internacionales ante el proceso migratorio femenino. El diagnóstico no es muy positivo, y se debe a la situación por la que deben atravesar las mujeres migrantes.

Según la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de 1994, las mujeres migrantes que son identificadas como las familiares poseen derecho a la protección, pero no sucede lo mismo con las que son las primeras en migrar de un grupo familiar, o mujeres que viven solas y toman la decisión de migrar⁵⁵.

Diez años después, las que emigraron y continúan haciéndolo representan la mitad del número de migrantes en el mundo. Segundo datos de la CEPAL de 2005, América

54 Jyoti Sanghera. "Safe Migration and Citizenship Rights for Women and Adolescent Girls" Strategy Paper, UNICEF. Country Office, India. Extraído de: <http://unifemeseasia.org/projects/migrant/Promoting%20Gender%20Equality%20to%20Combat%20Trafficking/6%20Safe%20Migration%20and%20Citizenship%20Rights.pdf> Captura: 11 dic 2015

55 https://www.unfpa.org/sites/default/files/event-pdf/icpd_spa_2.pdf

Latina fue la primera región a alcanzar la paridad entre hombres y mujeres migrantes⁵⁶. Los países receptores son Brasil, Argentina y Estados Unidos según estos estudios.

En 2005, la OIM hace referencia a las diferencias en la migración entre hombres y mujeres. Las mujeres migran con los mismos objetivos que los hombres, pero se concentran en los servicios de bienestar y están más vinculadas a las cadenas de migraciones especializadas. Eso se relaciona a políticas, en algunos países, desarrolladas para impulsar migraciones para las ocupaciones tradicionalmente femeninas.

Así, se verifica el incremento del flujo de enfermeras de países en desarrollo a países industrializados debido a la carencia del personal de salud en los países de destino, sumados al creciente envejecimiento de la población, mientras los sistemas de salud en desintegración de los países en desarrollo estimulan la pérdida de esa mano de obra calificada. La OIM también afirma que las mujeres son la mayoría de las víctimas en la trata de personas y del total de las personas desplazadas por conflictos.

En 2006, el Fondo de las Naciones Unidas para la Población destaca que son necesarias políticas públicas de migraciones con el enfoque de género, pues las mujeres son responsables por el aporte de miles de dólares en dinero y servicios a los países de origen, incluso en mayor proporción que los hombres.

Un dato importante es la afirmación y el reconocimiento de que es en el sector doméstico donde más se concentran las mujeres en la migración internacional. Ese es el sector donde hay más dificultades de protección a los derechos laborales a las trabajadoras domésticas, lo que torna las mujeres migrantes dependientes de sus empleadores para conseguir la visa, alojamiento y el sueldo.

El Foro Global sobre Migración y Desarrollo, realizado en Bruselas en 2007, sacó algunas conclusiones que ayudan en nuestra reflexión: como emisoras o receptoras de

⁵⁶ En LACes de AWID. Año 4 Nro. 170. <http://www.unfpa.org/swp/2006/spanish/introduction.html>.
Extraído de <http://www.mujiresenred.net/spip.php?article800> Fecha de captura 28 12 15 3:51pm

remesas, las mujeres son las mayores contribuyentes para la prosperidad del domicilio, y para el bien estar de las familias.

El UNFPA, Fondo de Población de las Naciones Unidas realiza desde 1978 un reporte anual, El Estado de la Población Mundial, y presentó el último: "Hacia la esperanza: Las mujeres y la migración internacional", en el cual se exhorta a los gobernantes mundiales a realizar políticas que tiendan a reflejar y proteger los derechos humanos de las mujeres migrantes⁵⁷.

Aquellas toman la decisión de trasladarse o se ven forzadas a hacerlo para poder contraer matrimonio, en muchos casos poder reunirse con sus esposos y/o las familias que han migrado antes que ellas, o solamente para poder trabajar. Las tareas que cumplen cubren un amplio abanico de profesiones y de trabajo comunitario: son trabajadoras domésticas, mucamas, cuidadoras de personas enfermas, agricultoras, camareras, trabajadoras en fábricas, donde se las explota o se las subalterniza.

Según el informe anual del UNFPA, "*las mujeres constituyen casi la mitad de todos los migrantes internacionales a escala mundial: 95 millones*", es decir el 49,6%. Con este promedio, casi a la par del hombre, podemos observar que tanto la comunidad internacional como algunos funcionarios han empezado a tener una percepción más clara cuánto aportan las mujeres migrantes "*a la economía y al bienestar social de las poblaciones que viven en los países de origen y de destino*", y cómo en algunos casos han comenzado a formular ciertas políticas que reconozcan los problemas particulares y los riesgos que corren estas mujeres cuando cruzan las fronteras hacia tierras desconocidas.

Por otro lado, UNFPA consigna que sólo en el año 2005 las remesas, es decir los fondos enviados por los y las migrantes a sus países de origen, ascendieron a un total estimado en 232.000 millones de dólares:

"Dado que, de ese total, 167 millones llegan a los países en desarrollo, las remesas son considerablemente más cuantiosas que la asistencia oficial para el desarrollo (AOD) y

⁵⁷ <http://www.unfpa.org/es/sitemap> Fondo de Población de las Naciones Unidas.

*son la segunda fuente de recursos externos, por orden de importancia, de que disponen los países en desarrollo, después de las inversiones extranjeras directas (IED)*⁵⁸.

Es muy importante señalar que si bien las sumas totales que son enviadas por las mujeres son inferiores a aquellas enviadas por los hombres, los estudios remarcan que *"las mujeres envían una mayor proporción de sus menores ingresos a las familias que quedaron en el país de origen"*, y para poder hacer esto esta mujeres se boicotean a sí misma la posibilidad de poder cubrir sus necesidades básicas cotidianas, como la atención de su salud, y al posibilidad de acceso a la educación.

Efecto del éxodo

Uno de los problemas que presenta la migración de las y los profesionales de la salud, en particular, es el deterioro de los sistemas de salud de los países más pobres, que son los países de origen de esos hombres y mujeres. Estudios recientes dan cuenta de que la mayor intencionalidad de migrar se da entre las y los trabajadores de la salud que residen en las regiones donde son más altas las tasas de VIH/SIDA: un 68% de los encuestados en Zimbabwe y un 26% en Rwanda expresaron su deseo de marcharse de su país hacia el extranjero.

Según el informe de UNFPA *"en muchos países pobres, los sistemas de salud se están desintegrando, carecen de recursos y padecen escasez crónica de suministros básicos, equipo y personal. Esta situación se exagera debido a la abrumadora presión resultante de las enormes necesidades de atención de la salud. Mientras los países de África al sur del Sahara se están tambaleando bajo la más alta carga de la enfermedad del mundo (25%), sólo permanece en esos países una cantidad de profesionales de la salud equivalente a 1,3% del total mundial"*.

En el mismo sentido, el gran riesgo de las mujeres migrantes, ante las expectativas de mejorar su calidad de vida, lleva a revisar este fenómeno con un alto costo, por ejemplo

⁵⁸ <http://www.unfpa.org/es/sitemap> Fondo de Población de las Naciones Unidas.

mujeres engañadas con publicidades en el país de origen de posibilidades de un mejor estándar de vida. Sin embargo, muchas de ellas terminan siendo víctimas de trata o sufrir de explotación servil al ser contratadas como empleadas domésticas.

Según la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en todo el mundo *"hay 2,45 millones de víctimas de la trata que trabajan en condiciones de explotación. Estas se ven forzadas al trabajo sexual, a las tareas domésticas no legisladas, o a trabajar en fábricas en donde se las explota"*⁵⁹.

Más adelante el informe refiere que *"la trata de personas constituye hoy el comercio ilícito que ocupa el tercer lugar entre los más lucrativos, después del contrabando de drogas y el de armas; sus utilidades se estiman entre 7.000 millones y 12.000 millones de dólares estadounidenses por año"*.

Si bien el trabajo doméstico aparenta ser un trabajo tal vez más seguro, pero el realizar el trabajo a "puertas cerradas" o de "puertas hacia adentro" puede acarrear ciertos riesgos como la violencia por medio de ataques físicos, violaciones y un índice de trabajo que puede resultar abrumador.

El tema de las edades es también un elemento de vulnerabilidad: *"actualmente, los jóvenes de entre 10 y 24 años de edad constituyen casi una tercera parte de todos los migrantes internacionales"*. La necesidad de migrar se despierta en las y los jóvenes por la falta de trabajo, por querer seguir estudiando, por ejemplo. Las mujeres jóvenes son las más vulnerables ya que corren mayor riesgo de violaciones y a otras formas de violencia por motivos de género.

Las organizaciones mundiales, en general, hacen recomendaciones con varias líneas de acción sobre reformas de las políticas de migración pero en especial desde una perspectiva de género y derechos humanos. Consideran que de este modo puede contribuir a reducir la explotación de todo tipo al cual han padecido las mujeres migrantes.

Reconocen, además, la enorme escasez de análisis de datos y de investigaciones en relación con las mujeres migrantes refleja hasta qué punto se ha hecho caso omiso de

⁵⁹ <http://www.ilo.org/global/lang--es/index.htm> Organización Internacional de Trabajo.

ellas. Se necesitan mayores investigaciones y análisis para mejorar las políticas y la conducción de la migración.

Autonomía de la mujer y violencia por motivos de género

Con frecuencia, las mujeres migrantes tienen condición de familiar a cargo. Sus visados y su permanencia en un país dependen de sus esposos, de otros parientes masculinos, o de sus empleadores. En algunos países, esta situación de las mujeres casadas también significa que no se les permite trabajar, con lo cual se agrava su dependencia y su vulnerabilidad.

Aquello, a veces las obliga a buscar trabajo en sectores de explotación y no reglamentados de la economía o empleos muy por debajo de sus calificaciones, en una modalidad de desperdicio de cerebros o, en muchos casos, a padecer reiterados abusos.

La violencia doméstica contra las mujeres migrantes es un grave problema. Los países de destino deberían adoptar políticas que respondan a las necesidades y los intereses de las víctimas de violencia por motivos de género y de sus hijos, y también deberían considerar la posibilidad de otorgarles condición independiente, permisos de trabajo, acceso a servicios sociales y de salud, y apoyo para recibir educación y enseñanza de oficios.

Todas las mujeres y las niñas - sea cual fuere su condición de documentadas o indocumentadas - merecen tener acceso a los servicios y la protección. Ninguna mujer debería tener que soportar abusos debido simplemente a que su visado depende de un esposo que la maltrata o de un empleador, o porque teme ser detenida o deportada.

La pobreza y las limitadas oportunidades impulsan a muchas mujeres a buscar en el extranjero esposos con dinero, como se pone de manifiesto en el comercio mundial de novias. Otras son vendidas u obligadas a contraer matrimonio con extranjeros. Las políticas y las reglamentaciones deberían protegerlas contra ese atrapamiento en relaciones abusivas o en matrimonios forzados.

COLECCIÓN ALADAA

Con respecto a las remesas y acceso a servicios financieros para las mujeres migrantes recomiendan que al promover la igualdad entre hombres y mujeres en el ámbito económico -en países tanto de origen como de destino- se puede maximizar el potencial de las remesas de las mujeres en cuanto a promover el desarrollo y reducir la pobreza. Para ello se estima que se debe proporcionar a las mujeres acceso a conocimientos financieros y a servicios bancarios y de inversiones, y otorgarles derechos de propiedad.

Por lo descrito en la situación de explotación laboral que padecen las mujeres migrantes, urge la necesidad de contar con políticas y programas que protejan los derechos humanos y laborales de las trabajadoras domésticas migrantes. A modo de ejemplo se puede citar:

La importancia de revisar las leyes laborales nacionales para asegurar que se ampare el servicio doméstico; crear conciencia sobre los derechos de las trabajadoras domésticas y las obligaciones de los empleadores, inclusive mediante servicios anteriores a la partida y cursos de capacitación; celebrar acuerdos bilaterales entre los países de origen y los de destino que establezcan modelos de contratos y aseguren estándares laborales mínimos; fortalecer el papel de las embajadas en el trámite de denuncias y la provisión de albergue en casos de abuso en los países de destino; establecer líneas telefónicas de emergencia y organizaciones de apoyo que protejan los derechos de las trabajadoras; reglamentar las agencias de contratación y colocación, inclusive mediante el establecimiento de sistemas oficiales de acreditación; y enjuiciar a los empleadores y las agencias que cometen abusos.

A nivel regional, debería entablarse una colaboración intergubernamental a fin de establecer normas mínimas para la protección de los derechos de las trabajadoras domésticas.

Entre los actores sociales que deberían involucrarse en la protección de las mujeres migrantes, es esencial el papel de la sociedad civil y de los grupos de defensa de los derechos de las mujeres. Al involucrar a representantes de las mujeres migrantes en los debates sobre políticas y la reforma es posible mejorar las respuestas a la feminización de la migración. Las mujeres migrantes pueden aportar elementos de juicio a eficaces procesos de formulación de políticas. Las asociaciones de mujeres migrantes han

*tenido un papel prominente en la defensa de los derechos humanos y merecen que se las apoye*⁶⁰.

Historias de vida⁶¹

Para poder dar contexto a situaciones teóricas expresadas, se expondrán a continuación entrevistas realizadas a integrantes de una comunidad que, como la caboverdiana, ha tenido larga tradición en situaciones vinculadas con la migración y la inserción en contextos culturales de destino, como la Argentina.

Entrevista a Ana Fernanda. Fecha: 11/enero/16.

1- ¿Qué recuerdos importantes quedaron de la migración a través de la cual tus antepasados llegaron a la Argentina?

Recuerdo de mi abuela materna que se llamaba Fermina, vino a la Argentina con una buena situación económica... hay una foto que no sé quien la puede tener de mis hermanos, se la puede ver con baúles... en esa época la mayoría de los inmigrantes llegaban con sus troyas que eran simplemente ataditos de ropa... no tenían para baúles, en tanto que ella sí. Mi abuela paterna quedó allá, la abuela Fermina tuvo cuatro hijos y quedó viuda con cuatro hijos pequeños... mi mamá tenía 10 años, o sea allá por 1940, se le hizo difícil a ella encontrarse sola y llevar adelante la crianza de sus cuatro hijos. Vino mi tío de Cabo Verde y la casa que vivía en Dock Sud se la compra para que viva con sus pequeños. Está en lo que se llama la segunda sección de Dock Sud. Fue muy luchadora para aquel entonces educar y criar como pudo con la ayuda de su hermano a su familia.

60 <http://www.ilo.org/global/lang--es/index.htm> Organización Internacional de Trabajo.

61 Para la preservación de la privacidad de las unidades informantes, fueron utilizados nombres alternativos.

2- ¿Hay en dichos recuerdos presencias femeninas? ¿Cuáles, con qué roles sociales y familiares?

Con respecto a mi mamá se casó muy joven, tenía 16 años, el esposo era un caboverdeano muy machista, del primer matrimonio tuvo tres hijos, la menor nació en el mismo año de la muerte de Evita... Tuvo una mala vida, con maltratos y mi abuela se entera y la busca en la ciudad de La Plata con su troya⁶², la trajo al Docke. Pero uno de los hermanos mayores quiso quedarse con los abuelos paternos porque estaban en una situación económica mejor.

Mi mamá estudió enfermería, y llevó adelante la casa... se juntó con otro hombre y tuvo una hija que de chica y adolescente vivía en Bernal, después se muda a Corrientes cuando se casa por razones laborales del marido. Tiene dos años mayor que yo. Porque en esa época la patria potestad solo la tenía el padre. Era una mala persona, porque no la había reconocido como hija no le había dado el apellido, mi hermana lleva el apellido de mi mamá.

Después conoce a mi papá –Antonio Lorenzo C- que tuvo cuatro hijos más. Yo soy la mayor de los C, después Juan Alberto (Pocho), Ema Elinda (que falleció en el 2005) y Mariano C.

Recuerdo a mi madrina de pequeña, ella tenía una buena pensión y jubilación, y cocía mi ropa, la pasaba muy bien.

En mi caso me casé con alguien que no es de la comunidad, cuando estaba soltera participaba de las fiestas, era lindo, ahí nos encontrábamos todos, luego cuando me casé se me hizo más difícil estar en todas las reuniones, trabajaba atendía a la familia tuve cuatro hijos, Mica que ya no está con nosotros.

De soltera trabajé en Palermo en la fábrica de lentes de Lutz Ferrando, luego en un taller de costura de Avellaneda, cuando me casé no trabajé mas afuera. Con cuatro pibes, me separé y tuve que volver a trabajar en Los Dos Chinos de mucama y ahí empecé a estudiar el secundario de noche lo terminé, me recibí de adulta.

62 “Troya” explicó la entrevistada que no sabe cómo se escribe en criol, pero que es la muda mínima empaquetada como un bolso ante la falta de recursos.

COLECCIÓN ALADAA

Aunque quise estudiar Psicología Social no sé por mi edad, pero el deseo está, por ahora no puedo porque trabajo en casa de lunes a viernes cuido a mis nietas 4 a 5 horas, y los sábados a otra nieta y domingo por medio también. Pero estoy pensando que los fines de semana los necesito para mi, para hacer mis cosas, atender en las tareas de la casa.

Tengo un proyecto de enseñar a tejer en la Sociedad, me gusta tejer tengo una de mis nietas de cuatro años que me pidió que le enseñara, increíble ya aprendió en unas poquitas explicaciones, me asombra, me parece increíble tan chiquita.

Cuando lo conversé en la Sociedad de la posibilidad de enseñar tejido, me gusta y se tejer bien, se interesaron un par de mujeres que iban a venir los sábados, ahora el problema es que no tengo tiempo. Por eso quiero tener los fines de semana para mí, hacer otras cosas.

3- En la comunidad actual: ¿las mujeres son militantes y empoderadas o integrantes por la tradición?

Creo que 50 y 50% en los de mi generación, hoy los jóvenes son menos pero creo que puede ser porque nuestros jóvenes se han ido casando con personas que ya no pertenecen a los caboverdeanos, no sé, puede ser por poco interés de nuestras tradiciones, vos lo podés ver quiénes son los que están más en los almuerzos, gente de mi generación y de los más grandes.

Tenemos mujeres que militan y mucho fijate Beatriz, M. Teresa Delfina, Miriam la más. Hace más o menos 25 años Mercedes C. convocó y organizó junto a otros miembros de la Sociedad a una reunión hermosa, se difunde nuestra cultura, es descendiente de caboverdeanos. Hacía radio junto a otros miembros de la Comunidad, donde difundían temas y la música de la comunidad. Conversando con nosotros nos dijo si hacíamos una reunión para recordar y evocar los carnavales de otras épocas y así fue, de boca en boca, para hijos y nietos de caboverdeanos. Sabés a cuántos llegamos a 75 de la comunidad, fue sorprendente lo bien que la pasamos, hasta logramos comunicarnos con dos que están afuera.

Eso es algo lindo que tienen los caboverdeanos reunir a la familia, cuando era chica podía ir a bailar, no nos prohibían, al contrario las madres acompañaban a todos los

COLECCIÓN ALADAA

chicos y chicas a bailar, no solo a las hijas más grandes, las fiestas se hacían de forma que participaba toda la familia.

Cuando estábamos en la otra sede, que se alquilaba a pocas cuadras del actual, se organizaba y convocaba a 10 personas y luego terminaban reunidas de 50 a 60 personas, todo pasaba de invitar de boca en boca.

Entrevista a Miriam Z. Fecha 9 de enero de 2016

1-¿Qué recuerdos importantes quedaron de la migración a través de la cual tus antepasados llegaron a la Argentina?

Los recuerdos que conservo son muchísimos y honestamente no sabría decir cuál es el más importante. Sin embargo, traigo aquí tres que siempre me acompañan y que están relacionados entre sí por el tema, aunque distantes geográficamente unos de otros.

En el año 1927, naufragó frente a las costas de Brasil el transatlántico "Principessa Mafalda". En él, viajaban numerosos pasajeros provenientes de Europa y de las islas de Cabo Verde.

La mayor parte de las víctimas fueron inmigrantes que viajaban en tercera clase. Uno de estos inmigrantes era Antonio Pires, caboverdeano, que se destacó al salvar a numerosos pasajeros. Esta historia quedó en la memoria de la comunidad y al héroe se lo apodó Antonino Mafalda, así como a sus descendientes que todavía frecuentan la Institución.

Entre las décadas del '30 y '40, hubo en las playas de Mar del Plata una mujer que se destacó por ser la primera guardavidas de género femenino. Era caboverdeana y le decíamos Tía Neta. Yo la conocí en los años de su vejez y era popular además por sus tareas solidarias de rescate de jóvenes caboverdeanos detenidos por la prefectura en calidad de polizontes. Los proveía de casa y comida hasta que consiguieran ubicarse.

Y finalmente, otro recuerdo: el de una niña de no más de 10 ó 12 años que desempeñaba en Santo Antao -como otros niños y niñas pobres- el "oficio" de mergulladora (la traducción podría ser "sumergidora", aunque no estoy segura):

COLECCIÓN ALADAA

consistía en arrojarse al mar, una y otra vez, desde alturas considerables, para capturar peces con sus propias manos. Lo conseguido se destinaba a la venta y a la alimentación de la familia. Esta niña era mi abuela María da Cruz.

2. -¿Hay en dichos recuerdos presencias femeninas? ¿Cuáles, con qué roles sociales y familiares?

Como se ve, la presencia femenina es muy destacada, y en ámbitos y situaciones que podríamos definir como no tradicionalmente femeninos.

3. -En la comunidad actual: ¿las mujeres son militantes y empoderadas o integrantes por la tradición?

Yo diría que por ambas cosas: por el impulso de libertad propio de nuestro pueblo desde sus inicios... también por el peso de nuestra historia: el trabajo de los varones caboverdeanos casi siempre se realizaba lejos del hogar, durante meses y meses. Las mujeres eran las encargadas casi exclusivas de la educación de los hijos, de la trasmisión de las tradiciones y del sostenimiento de la Institución. Si uno visita regularmente la Comunidad, va a encontrar muchas mujeres, desempeñando muchas y muy diversas tareas: desde la toma de decisiones en términos institucionales, hasta la recreación de la lengua, las danzas y comidas, propias del grupo.

Entrevista a Patricia A. Diciembre de 2015.

1. -¿Qué recuerdos importantes quedaron de la migración a través de la cual tus antepasados llegaron a la Argentina?

COLECCIÓN ALADAA

Mis antepasados caboverdeanos llegaron a nuestro país en dos momentos históricos, que coinciden con esos dos momentos en los cuales Argentina recibió la mayor cantidad de migrantes de las Islas de Cabo Verde.

El primero de ellos es a principios del siglo XX, donde llegaron mis bisabuelos paternos, es decir, el padre y la madre de mi abuela, nacida ya en la Argentina unas décadas después. El recuerdo que tengo de haber oído alguna vez en alguna reunión familiar es que mi bisabuelo Pedro Lima, el padre de mi abuela, llegó a la Argentina con tan sólo 18 años de edad. Lo que siempre me quedó grabado en la memoria de esta historia es que la familia de Pedro decidió usar todos sus ahorros para salvar al menor de la familia. Resulta que sus hermanos habían fallecido a causa de una epidemia que en aquellas épocas azotaba a Cabo Verde, entonces los miembros de su familia que aún quedaban vivos decidieron enviarlo a la Argentina para asegurarle una vida más próspera. En realidad, para asegurarle la vida.

Ya aquí conoció a mi bisabuela María da Cruz y de ese amor nacieron tres hijos: Orlando, Zunilda y Alberto. Zunilda es mi querida abuela. Por esas cosas de la vida, Pedro fallece siendo muy joven a causa de una neumonía, al igual que su hijo menor Alberto, con sólo un mes de diferencia. Evidentemente su destino estaba marcado, iba a morir muy joven a causa de una enfermedad. Sin embargo, si su familia no le hubiera salvado la vida hoy yo no existiría, o por lo menos no sería quien soy.

Unas décadas después, en el año 1948, llega a la Argentina mi abuelo paterno José Pedro G. Un joven entusiasta y lleno de ganas de construir en suelo argentino una próspera familia. José se casa con una joven Zunilda, 14 años menor que él (algo muy común entre los caboverdeanos que llegaron a mediados del siglo XX, casarse con las hijas de quienes habían llegado a principios de ese mismo siglo), y tienen 5 hijos.

Algo que siempre me resultó muy tremendo (no encuentro otra palabra) es que los caboverdeanos y las caboverdeanas que llegaban antes de la independencia de Cabo Verde, ingresaban como portugueses/as. Este es uno de los motivos por los que no se puede saber con exactitud cuántos/as caboverdeanos/as arribaron a estas costas. Pero algo bastante peor, es que en el documento que le entregaron a mi abuelo decía que él era de tez blanca. Si, blanca. Quién conoce a mi abuelo sabe que es más negro que la noche. Una muestra del racismo institucional que ya en esos tiempos reinaba en

COLECCIÓN ALADAA

nuestro país. Este hecho, junto con muchos otros mecanismos de enblanqueamiento de la población argentina que fueron puestos en marcha desde la generación del '80, tampoco nos permite saber la cantidad de africanos y afrodescendientes que había en aquel entonces (ni tampoco los que hay hoy, pero ese ya es tema para otra ocasión).

Mi abuelo siempre me habla que él llegó a la Argentina sin nada y "mirá todo lo que tengo" me dice. A los dos días de llegado, su tío le consiguió trabajo de colectivo y así empezó. Luego estudió y comenzó a trabajar en la marina mercante de la Argentina hasta su jubilación. Mi abuelo, modestia aparte, siempre hace alardes de su inteligencia que lo llevó a ocupar uno de los puesto más altos dentro de un navío, el de jefe de máquinas. Esto le permitió sostener una familia de 5 hijos y una esposa, la que dejó todo para dedicarse a su crianza. Esto sin contar los hijos dejados en Cabo Verde no reconocidos, pero que nuestra familia sabe de su existencia. Una anécdota en este sentido y que habla de la generosidad de mi abuela, es que cuando ella se enteró que mi abuelo tenía una hija de la misma edad que su hijo menor (se llevan un mes de diferencia), luego de digerir el dolor que tal noticia le habrá causado, le dijo que la traiga que ella estaba dispuesta a criarla como una hija más. Algo a lo que mi abuelo no accedió. Muchos años después yo viajo a Cabo Verde por primera vez y me encuentro con esta hija de abuelo, mi tía Nidia. Nunca me voy a olvidar cuando, conversando, ella me dice que lo que nunca le va a perdonar a su padre (al que vio dos o tres veces en su vida) es que no le haya dado la oportunidad de estudiar y progresar. Nidia siempre fue muy humilde, no pudo estudiar y debió salir a trabajar muy joven para mantener a sus hijos. A veces pienso si mi abuelo hubiera tenido ese gesto de grandeza que si tuvo mi abuela, y la hubiera traído. La historia de su vida otra hubiera sido... Pero si al menos la hubiera reconocido como su hija y la hubiera ayudado? En fin, hay heridas que nunca cierran...

Para terminar, no quería dejar de nombrar a mi bisabuela María da Cruz, quien siendo muy joven quedó viuda y con dos hijos. La vida se le hizo muy dura y cuesta arriba. Tuvo que trabajar casi toda su vida aquí en casas de familia como "criada" resignando así la crianza de Orlando y Zunilda, quienes debieron pasar muchos años en un internado. Esto es algo que a mi abuela le quedó marcado a fuego, la tristeza se le ve en los ojos cuando alguna que otra vez se toca el tema, tal vez imaginando cómo hubiera sido tener una vida "normal", creciendo al lado de su mamá. No tengo dudas

COLECCIÓN ALADAA

que este hecho signó lo que sería luego la crianza de sus hijos/as y sus nietos/as. No sé si exista una mujer más generosa y dedicada a su familia como ella.

2. *-¿Hay en dichos recuerdos presencias femeninas? ¿Cuáles, con qué roles sociales y familiares?*

La historia mi familia no sería la misma sin sus mujeres; yo no sería quién soy si no fuera por ellas. Desde mi bisabuela María da Cruz, quien tuvo una vida llena de dolor y sacrificio, pasando por mi abuela quien se dedico completamente a la crianza de sus hijos, y luego de sus nietos, hasta mi tía Miriam quien ha sido para mí una referente importantísima en mi vida.

El rol de la mujer caboverdeana es fundamental, no sólo dentro del núcleo familiar, en donde en muchas ocasiones fueron y son el sostén de su familia (como mi bisabuela), o tuvieron que criar en soledad a sus hijos ya que sus esposos pasaban meses fuera de casa, navegando. También lo son en lo cultural, ellas son las trasmisoras de las tradiciones y la cultura caboverdeana a través de las generaciones.

Nada más caboverdeano que la "Cachupa", y no hay quien la haga mejor que mi abuela Zunilda. Yo aún no aprendí a hacerla más por mi desapego a la cocina que por otra razón. Pero mi hermana Flor ya ha mostrado que tiene buena mano para hacerla... Y si, aprendió de la mejor.

Pero también las mujeres afrodescendientes son grandes activistas, son las que fundan y llevan adelante organizaciones. Dentro de mi familia está mi tía Miriam, que es una tía no muy convencional. Nacida en Argentina, no conozco persona que se sienta más africana que ella. Una intelectual admirable, que veces ni yo puedo creer todas las cosas que sabe esta mujer. Pero también una activista, luchadora y defensora de los derechos de las personas africanas y afrodescendientes reconocida nacional e internacionalmente.

Miriam fue la primera presidenta mujer de la Sociedad de Socorros Mutuos "Unión Caboverdeana", institución africana fundada el 13 de agosto de 1932. Sólo ella sabe lo difícil que fue poder llegar a ocupar ese lugar, en una comunidad con altos niveles de

machismo. Hasta ese momento a ninguna mujer se le había permitido ocupar tal puesto. Miriam debió luchar muchos años contra ese machismo injertado en nuestra comunidad y demostrar que era capaz que manejar la institución igual o mejor que cualquier hombre. Fue ella quien, a mis 20 años, me llevó a trabajar en la Sociedad como su secretaria, en su segunda presidencia. Hoy, 10 años después, sigo formando parte de la comisión directiva como vicepresidenta.

3. -En la comunidad actual: ¿las mujeres son militantes y empoderadas o integrantes por la tradición?

Parte de la respuesta a esta pregunta fue respondida en el punto anterior. En mi familia tenemos el orgullo de decir que la tía Miriam fue declarada Personalidad Destacada de la Ciudad de Buenos Aires en el ámbito de los Derechos Humanos.

Desde que era muy chiquita recuerdo que mi tía nos decía a mi hermana y a mí que éramos negras y que debíamos sentirnos orgullosas de eso. Así crecimos... Recuerdo patente una anécdota que refleja muy bien ese trabajo de hormiga que mi tía siempre hizo con cada uno/a de sus sobrinos/as. Cuando yo tenía 4 años mi tía me dio un pin que decía "Liberen a Nelson Mandela", en el marco de la Campaña de Liberación del líder sudafricano en el año 1989. Con eso fui varios meses al jardín con la misión de contarle a mi maestra de qué se trataba dicha campaña. Hace poco tiempo mi tía encontró ese pin y me lo entregó. Hoy lo guardo como una reliquia y como el comienzo de mi vida militante.

Miriam, además de presidenta de la Sociedad Caboverdeana como mencioné en el punto anterior, formó parte de otras organizaciones africanas y de afrodescendientes, e incluso colaboró a fundar otras tantas. De hecho, la Sociedad Caboverdeana comenzó un proceso de apertura a otras comunidades africanas y hacia el Estado desde la llegada de Miriam a la presidencia. Hasta ese momento, la comunidad caboverdeana era bastante cerrada, en parte por el prejuicio y la discriminación que existía hacia otros africanos.

La mayoría de las organizaciones africanas y afrodescendientes de nuestro país están conducidas por mujeres. En las últimas décadas asistimos a un fuerte empoderamiento

COLECCIÓN ALADAA

de las mujeres negras en todo el continente, y Argentina no fue la excepción. El racismo, el machismo y el sexismo obligaron a las mujeres negras a organizarse y ponerse al hombro la lucha anti-racista. Miriam comenzó su militancia política muy joven y continúa trabajando por la construcción de una sociedad menos racista.

Podemos decir que he seguido sus pasos y hoy me encuentro militando junto a ella en varios espacios. Además de la Sociedad Caboverdeana, Miriam y yo formamos de la organización "Todos con Mandela" y de la Mesa Nacional por la Igualdad, fundada por la Diputada María R., con la cual hemos trabajado varios proyectos de ley que tienen como objetivo la reivindicación de la comunidad afro de la Argentina, dentro de los que destaco la Ley que declara el 25 de julio como el "Día de las Mujeres Afro" en el ámbito de la CABA, la Ley que declara el 10 de enero como el "Día de las Mujeres Migrantes" también en la CABA, y un proyecto a nivel nacional (aún no aprobado) para que María Remedios del Valle sea declarada como "Madre de la Patria" y se le realice un monumento y se escriba su biografía.

Miriam es la primera mujer de la familia que pudo ir a la Universidad, yo soy la segunda y mis hermanas y mis primas nos siguen. Estoy convencida que esto no hubiera sido posible si mi bisabuela y mi abuela no hubieran trabajado como lo hicieron para que esto suceda.

Entrevista a Beatriz D. Fecha: 13/enero/16.

1. -¿Qué recuerdos importantes quedaron de la migración a través de la cual tus antepasados llegaron a la Argentina?

Mi primer recuerdo es el de mi abuelo al que conocí a través de las narraciones de mi madre, su nombre Joaquín José F., quién emigró de Cabo Verde en 1908 desde la isla de Santo Antao, embarcándose en la isla de Sao Vicente junto a su cuñado hermano de su esposa Carolina del Rosario, hijo de caboverdeana y filipino, entre sus cosas traía sus herramientas de carpintería tarea que desempeñaba en su tierra, buscaba un lugar promisorio donde poder escapar de las sequías seguida de las grandes hambrunas que

COLECCIÓN ALADAA

devastaba a las islas reduciéndola a veces a la mitad de su población, que en intervalos de años asolaba el archipiélago, tras la indiferencia del gobierno colonialista portugués quién los libraba a su suerte, después de haber devastado el suelo, volviéndolo infértil. Atrás quedó su mujer, sus tres hijos uno en gestación que sería mi madre, a su mujer no la volvería a ver pues murió durante la primera guerra mundial, ya en Argentina se estableció en Bahía Blanca, en ingeniero White, en la cercanía del puerto, trabajando en el Ministerio del Interior como carpintero. En 1915 llega su hijo mayor, Juan Ferreira quién después de un desengaño amoroso decide venir de polizón, se cobija con su padre y un año después contrae enlace con Ángela M., paisana, quien había emigrado unos años antes, tienen tres hijos, Eugenia Cleia en 1917, María Ana en 1919 y Juan en 1922, cuyo descendientes van por la quinta generación. Destaco a mi abuelo y a todos los pioneros por lo duro de tomar la determinación de buscar otro lugar en el mundo, separándose de sus seres queridos y a veces no poder concretar su sueño.

2. -¿Hay en dichos recuerdos presencias femeninas? ¿Cuáles, con qué roles sociales y familiares?

Me impactó en primer lugar mi madre, Juana Bautista del Rosario F. quién nació pocos días después de embarcar su padre para Argentina, y a quién pudo conocer, cuando el mismo ayudado por sus dos hijos (el segundo, de nombre Nuno, llegó en 1919 a pedido de su esposa quién no podía ya controlarlo llega con 17 años), en 1923, minado ya mi abuelo con una enfermedad terminal y trasladado a Buenos Aires. Donde fue internado en el hospital de enfermedades infecciosas Muñiz, trae a sus dos hijas que habían quedado a cargo de una tía tras la muerte de su esposa, viajan en el vapor Avón, mi tía Libania Carina de 22 años hermana de mi madre, en el mismo barco viaja Marcelo J. Díaz, quien después de varios años se casa con mi madre quién llega con 14 años, ya en Buenos Aires para ingresar al hospital y conocer a su padre tuvo que ser camuflada con vestimenta de una mujer mayor de edad(,por ser menor no podía ingresar a un hospital de infecciosos), pocos meses después su padre muere, todos estos avatares forjaron en ella una fuerte personalidad, ejerciendo el rol de hermana mayor pese a que la misma le llevaba 7 años. Sus ideas fueron de tinte feminista, consideraba que las mujeres debían tener los mismos derechos que los

hombres, y que deberían ser indemnizadas por el atropello, cuando un hombre rompía una promesa de matrimonio por infidelidad u otro motivo no valedero, en su caso ella había roto el noviazgo con mi padre por infidelidad, y cuando mi padre le reclamaba que ella no le había devuelto las cosas de valor, replicaba que debería haber una ley que las protegiera por esos [atropellos](#). Se casó con mi padre después de cuatro años de perseguirla. Siguió ejerciendo sus derechos tanto para sí como para las mujeres que sus maridos o padres las sometían vulnerando su integridad tanto física como verbal, al punto de enfrentar a hombres violentos. Se atrevió junto con su hermana vendiendo sus alhajas y tomando los ahorros de sus maridos (casadas con dos hermanos) mientras estos estaban de viaje a comprar una casa, para no seguir alquilando. Considerando que esta es una sociedad machista, y más lo fue en esa (época de obscuridad) diría mi madre. Nunca pudo aprender a leer a pesar de ser escolarizada tanto en Cabo Verde como en Argentina. Los hijos ejercíamos de lectores nos hacía leer libros, revistas de interés, repitiendo lo que consideraba de interés, atesoraba en su memoria relatos bíblicos e historias de transmisión oral de sus ancestros. Nos elevaba la autoestima, decía: ustedes como yo somos dignos de ser recibidos tanto por un barrendero como por el presidente de la república no somos menos que nadie ni más que nadie simplemente somos iguales. Todo su ejemplo me sirvió para ejercer mis derechos y los de los demás.

3. -En la comunidad actual: ¿las mujeres son militantes y empoderadas o integrantes por la tradición?

No hay muchas militantes y empoderadas, entre las migrantes y en primera generación, sí integradas por la tradición, parte de la primera generación, segunda y tercera, ejercen liderazgo, militancia, están empoderadas y son integrantes por la tradición, entre algunas podemos citar a Miriam, Patricia, otrora María F. Silva que otrora militara y fue fundadora de la Casa de África ahora en poder de Irene Ortiz, recientemente incorporada en la visibilización y difusión de nuestra cultura, no militante, es María Teresa D. Quien transmite y aboga por el sector más vulnerable en algunos casos. Compartí con ella e Hilaria Silva durante dos años la mesa de afrodescendientes del Senado, lugar desde donde se impulsó el derecho de los afroargentinos de ser incorporados a los libros de historia el aporte por la creación de

la patria. Desde mi lugar aportó mi granito de arena, desde los doce años, colaboré en la S.S.M. Unión Caboverdeana, más tarde integré la comisión de fiesta, en el 2001 hasta el 2005 desempeñé el cargo de secretaria, desde ese año a la actualidad pasé a ser vocal de la institución y la presidencia de Miriam nos dio gracias a Adecid, la oportunidad de realizar distintos seminarios dictados por antropólogos, historiadores y líderes afroamericanos, abogar por la visibilización del negro en Argentina, trabajando a través del Inadi en la difusión y concienciación de la variable en la cual se censaría la población negra después de más de un siglo, en el censo de 2010. Me siento orgullosa de que mis ancestros, me transmitieran el amor por mis raíces y de que no pasarán sin pena ni gloria en la historia de este bendito país que me vio nacer.

Consideraciones finales

Se pudo evidenciar las dificultades y también vulnerabilidad al cual han estado sujetas estas mujeres caboverdianas al decidir dejar su tierra de origen, luchadoras con una fuerza para superar todas esas dificultades y condicionamientos socio-económicos.

Así como el poner en presente la memoria de estas cuatro mujeres pertenecientes al grupo de descendientes de esas mujeres que admiran y toman esa línea de mantener viva la identidad a través de revivir y resignificar la cultura caboverdiana. Una identidad que ante todo sostienen con la pertenencia al mundo africano, que les representa la emancipación y libertad de ideas y testimonio de largas luchas por una sociedad más igualitaria y respetuosa de los derechos fundamentales de todo ser humano.

Del estudio de caso de la Sociedad Caboverdeana, resulta sumamente interesante destacar la actividad derivada del sostenimiento de las redes de sociabilidad en las que se basa el *djunta-mon*. Ésta ha contribuido de forma crucial a la dignificación del vecindario en el cual viven los descendientes caboverdeanos.

Su cultura ha podido superar todos los inconvenientes derivados de la migración, la inserción en otra sociedad, y la adaptación que, con el tiempo, permitió que formen

parte de un nuevo núcleo de sociabilidad que conserva sus ideales y la esencia de sus orígenes. En este sentido, el *djunta-mon*, al igual que la propia identidad caboverdiana, no debe ser pensado como una reiteración incesante, sino más bien como “lo mismo que cambia” (Gilroy: 1994).

Su importancia para los vecinos no radica en su fidelidad a la tradición, sino en su versatilidad y su eficacia en el presente. Su pervivencia en Lisboa nos habla, más que de un retorno a las raíces de la comunidad caboverdiana, de una aceptación de sus derroteros comunes (Hall 2003: 18).

Cabe esperar por tanto que, en la medida en que las y los socios de la Sociedad Caboverdiana de Socorros Mutuos de Dock Sud sigan sintiéndose como una comunidad, el *djunta-mon* caboverdiano siga jugando un importante papel en la localidad donde se encuentra asentada esta Sociedad de Socorros Mutuos de los caboverdianos.

Referencias

-Cuberos Gallardo, Francisco José (2014) *Djunta-mon: migración caboverdiana y prácticas de ayuda mutua en la periferia de Lisboa*. *Revistes UAB*. Número 19 (2), Diciembre 2014.

- Benedicto, Artur Monteiro (2005) *Memoria híbrido, identidad y diferencia: una visión múltiple de la comunidad caboverdiana*. Libro Taller.

-Gaytán Cuesta, Andrea Adhara *Mujeres Cruzando Fronteras: La feminización de las migraciones y la incorporación de la teoría del género a las teorías migratorias*. s/d, s/f.

-Hania Zlotnic (2003) “The Global Dimensions of Female Migration”. Migration Information Source. Data Insight. March.

COLECCIÓN ALADAA

-<http://unifemeseasia.org/projects/migrant/Promoting%20Gender%20Equality%20to%20Combat%20Trafficking/6%20Safe%20Migration%20and%20Citizenship%20Rights.pdf> Captura: 11 dic 2015

-<http://www.ilo.org/global/lang--es/index.htm> Organización Internacional de Trabajo.

https://www.unfpa.org/sites/default/files/event-pdf/icpd_spa_2.pdf

-Jyoti Sanghera. "Safe Migration and Citizenship Rights for Women and Adolescent Girls" Strategy Paper, UNICEF. Country Office, India.

Extraído de: <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=109>.

-Rivera Cusicanqui, Silvia (2010) *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

-Spengler, Joseph y George C. Myers en, Gaytán Cuesta, Andrea Adhara Mujeres Cruzando Fronteras: La feminización de las migraciones y la incorporación de la teoría del género a las teorías migratorias. s/d, s/f.; p.2.

-United Nations Instraw, "*Feminization of Migration 2007*". Gender Remittances and Development. Working Paper 1, Santo Domingo, 2007.

<http://www.un-instraw.org/en/publications/gender-remittances-anddevelopment/working-paper-1-feminization-of-migration/view.html>

-United Nations. "*Feminization of Migration, Remittances, Migrant's Rights, Brain Drain among Issues, as Population Commission Concludes Debate*". New York. POP/945 6 April 2008.

-Mujeres en Red. Extraído de <http://www.mujeresenre.net/spip.php?article800> 28 12 15, 3:51.

-World Bank en <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/cv.html>

“Mujeres kurdas. Entre la rebeldía y la conciencia nacional”

Paola Bevilacqua (ISPJVG)

Correo de contacto: paola.bevilaqua@gmail.com

Resumen

A diferencia del Kurdistán milenario, el contemporáneo se encuentra inmerso en una compleja escisión espacial, étnica y cultural, atravesada por fuertes instancias de recuperación de principios y valores que, en el contexto de luchas por la imposición de unos sobre otros, resulta difícil de interpretar. En tal sentido, será relevante comprender la modalidad de la variable étnico – identitaria en un ámbito como el descrito, dado que las mujeres conforman un colectivo vulnerable.

En el presente trabajo se propone realizar una aproximación a los móviles que conducen a un sector de las mujeres kurdas a posicionarse al frente de la línea de fuego en acciones de defensa de lo que consideran su territorio. Para ello, el objetivo general planteado es enunciar reflexiones en torno de la problemática regional que las conduce a formar parte de una lucha de resistencia contra actores bélicos como el Estado Islámico entre otros.

Es por ello que, a partir de la interpelación de autores que abordaron la problemática, se describirá cómo las mujeres kurdas llegaron a esa lucha, inclusive militarizada, para

comprender si representan un colectivo de liberación ante el sometimiento cultural que las condicionó por su género, o simplemente buscan una nostálgica reconstrucción de un pasado histórico con el que aún se identifican.

Presentación

El pueblo kurdo ha padecido a lo largo de su historia diferentes cambios regionales, en aspectos sociales, económicos, políticos y religiosos. El análisis de este trabajo de investigación se centra en el aspecto social, específicamente en el *rol* que ocupa la mayoría de las mujeres en una sociedad que fue transformándose dentro de un abanico trascendental de circunstancias, tanto internas como externas. El territorio de Kurdistán que hoy en día se proclama como legítimo por sus orígenes, sostiene una profunda lucha política, social y particularmente militar, en la cual el pueblo kurdo reclama la formación de un estado independiente y el reconocimiento mundial de su espacio geográfico. Luego de haber sufrido una separación a lo largo de la historia para integrar otros estados, dicho pueblo emprendió acciones tendientes a subsanarla, tanto a través de una diáspora hacia Oriente próximo y por diferentes regiones del planeta, como por medio de una resistencia formal.

En el marco de esa búsqueda de reivindicación y legitimación de derechos como pueblo, nación y estado, es importante destacar la participación activa de la mujer tanto en lo social / político como en lo militar. En tal sentido se sustenta la hipótesis de que dicha intervención tuvo como motivación tanto la lucha por el reconocimiento nacional como la que buscaba cumplir con el deseo del colectivo del género femenino, que ansiaba también su liberación en el orden social interno, y respecto de usos / costumbres impuestas por el patriarcado dominante.

En la presente investigación se realizará un recorrido histórico para comprender, inicialmente, la problemática regional: el modo en que Kurdistán pasó de ser una comunidad homogénea a un escenario fragmentado incluido por la fuerza dentro de diferentes estados tal como hoy se lo conoce. Ese fenómeno impactó severamente en la población kurda ubicada en cada porción territorial, haciéndola objeto de diversos

avatares en su inserción al interior de cada una de las sociedades donde fueron y/o siguen siendo absorbidos y discriminados. A partir de esa realidad, se abordará el tema específico de la mujer hacia el interior de la sociedad kurda y los móviles que la motivaron a liderar luchas sociales por medio del enfrentamiento armado.

Dado que se trata de una situación relativamente nueva y sugestiva, el material de consulta y las fuentes que serán utilizadas, serán en su mayoría trabajos de investigación recientes, y producciones periodísticas, a la vez que relatos orales sobre vivencias personales. Las anteriores aproximaciones serán contextualizadas con bibliografía pertinente, a partir de la cual se describirán los móviles de la participación de las mujeres kurdas en la lucha que pareciera darles el lugar anhelado, posiblemente en defensa de sus propios intereses y/o derechos, o también en pos de beneficios para el conjunto del pueblo kurdo, tales como la reivindicación y el reconocimiento del Estado de Kurdistán consolidado.

Kurdistán: Historia y mujeres

Históricamente el pueblo kurdo estuvo ubicado en la región de Anatolia, zona de dominio de pueblos indoeuropeos y descendientes de medos, entre los montes Taurus, Zagros y Elburz (Daverio, 2003). Su ubicación y su constitución como población la definen como una de las comunidades más antiguas. Como grupo, se caracterizaron por su alta homogeneidad en cultura, lengua y religión. Öcalan (2008) refiere que las mujeres ocupaban un lugar de importancia en una comunidad agrícola y en la religión zoroastriana, hasta que con la dominación del imperio Otomano se repartió territorialmente al pueblo kurdo entre Turquía, Irán, Irak y Siria. Esos cuatro países, devenidos como diseño de las potencias dominantes en Oriente Medio: Gran Bretaña y Francia, utilizaron los recursos de la región en beneficio propio: petróleo, agua, gas, etc. fueron la clave del colonialismo informal.

Dicha fragmentación dio marcha al comienzo de una represión y opresión sistemática en contra del pueblo kurdo, al extremo de negar sus orígenes para evitar amparos institucionales y, de esa forma es cómo se fueron fusionando y asimilando costumbres

con los estados gobernantes a los cuales fueron perteneciendo. No obstante, ese pueblo dividido y aplastado fue resistiendo en el tiempo, reclamando y defendiendo sus derechos como nación, hecho que no es difícil de entender, dado que mientras exista un solo punto de interés de quienes usurparon su territorio, su lucha seguirá siendo reclamo de justicia internacional y de amparo para sus propias instituciones y su propia cultura.

En tal división existen diversas problemáticas, siempre relacionadas con el plano social, donde los herederos del pueblo kurdo tuvieron o fueron obligados a migrar y / o someterse a los estados creados con el fin de poseer el dominio absoluto de la región, en especial se puede analizar el caso del Estado turco, en el cual se fue integrando una gran parte de la población kurda, y quien ejerce un mayor control y presión sobre ésta, por medio de violencia y opresión.

Fue en el marco de esa diversidad de dificultades en que el pueblo kurdo fue recobrando, a mediados del siglo XX, la fortaleza de un reclamo justo e incesante por sus propios derechos para conservar y hacer respetar toda el bagaje propio de su herencia cultural, de su propia identidad: sus costumbres, lengua, tradiciones, y en lo más relevante, la resistencia al dominio y exterminio de su marcada identificación con los rasgos que los caracterizan.

La población kurda está calculada en 40 millones de habitantes aproximadamente repartidos entre las cuatro naciones dominantes en la región y en el resto del mundo, quienes viven en la diáspora (Haddad y Albani, 2014). Es por ello que tal población, aspirando a una independencia legítima, haya sido promotora de los tratados de Sevres (1920) y Lausanne (1923), que no sólo no prosperaron, sino que produjeron la profundización de divisiones internas, derivadas en kurdos en Turquía, el Kurdistan iraquí, kurdos en Siria y kurdos en Irán (Torres, 2011).

El PKK y la participación feminista

Los límites geográficos que desmiembran etnias, lenguas y hasta familias enteras, han proporcionado una división poblacional tanto de un lado como del otro lado de las

diferentes fronteras, pero a pesar del debilitamiento intencionado, se puede plantear que el pueblo kurdo comenzó una lucha defensiva de sus derechos creando diferentes partidos políticos, entre los cuales se puede destacar el PKK o Partido de los Trabajadores Kurdos, surgido en 1978 en Turquía, y liderado por Abdullah Öcalan. Dicho partido es el de mayor resonancia, planteando la independencia y la participación activa no solamente de los hombres sino también de las mujeres en pos de la liberación del pueblo kurdo.

En 1984 aquél comenzó una lucha armada contra Turquía dando por finalizado el reclamo de un Kurdistán independiente en 1993 (Ruiz G., 2013). Debido a vanas promesas que se diluyeron en el tiempo se efectuó la detención y la reclusión hasta hoy del líder partidario, Öcalan. Lo que es importante destacar de la lucha del partido es el *rol* relevante que se le da a la mujer en su participación como integrante elemental de la población kurda.

En esa participación activa es interesante analizar cuál es el verdadero interés de tal intervención, y si se trata de un acto de rebeldía o la conciencia nacional que las motiva a defender sus derechos y la de sus compatriotas kurdos. A la conocida lucha social apoyada por la fundación de ONGs, participación en medios de comunicación, arte, educación, etc.; cabe destacar también la lucha armada como recurso para acentuar la posición que ocupa la mujer con respecto a sus pares hombres, demostrando cómo se han hecho fuerte en las diversas circunstancias hostiles.

Desde las bases del PKK, se posibilitó la participación igualitaria de las mujeres, tanto en la cuestión administrativa como en el reto que conlleva armarse, facilitando de esta manera la oportunidad de poder crear en 1993 al primer ejército guerrillero de mujeres (Albani, 2013). Una manifestación de lucha armada por los kurdos tanto en Turquía como también en Siria, pudo dar lugar a la declaración de autonomía en 2012, presionando tanto al gobierno como al ejército sirio. Dicha declaración fue denominada como la Revolución de Rojava, que determinó que en 2013 se crearan tres cantones: Afrin, Kobani y Cezire, como nuevas formas de auto-gobierno (Díaz L. y Marengo, 2014).

Rojava⁶³ y una lucha de grandeza aunada

En la región de Rojava autónoma, se ve reflejada la lucha militarizada como un inicio o continuidad y una vía de fortalecimiento del pueblo kurdo. Allí las mujeres son partícipes del combate armado, posicionadas en la línea de fuego como un indiviso con los hombres kurdos, en un desafío que ha tomado relevancia en el plano internacional, no sólo por el reconocimiento a la población kurda sino también por la participación destacable de sus mujeres.

Dicha intervención de las mujeres en el frente de lucha, parece haber incentivado y/o motivado a que muchas más mujeres se incorporaran año tras año al ejército femenino. Entrevistas a diferentes líderes relatan cómo es su propia lucha y la del conjunto; Melike Yasar (como se citó en Guevara, 2015) manifiesta que “*Mi honor es mi libertad*”, es por ello que las militantes que están en contacto con las bases, no poseen familia, ni casa propia, no se casan ni tienen relaciones sexuales; todo como parte de un entrenamiento para poder enfrentar al enemigo. Todas esas medidas favorecen indirectamente a las familias, pues la participación de sus hijas en el frente de lucha armada, permite que no sea un insulto al ‘honor’ de las mismas.

¿Qué es lo que las motiva a posicionarse en la línea de fuego y a participar de un combate armado? Fue una tradición antigua que en los diferentes Estados-naciones que integran hoy el territorio del pueblo kurdo, las mujeres tenían negado el acceso a la educación, empleo e igualdad de derechos y, sufrieron a diario violencia doméstica; ante esa situación de desprotección, se potenció el surgimiento de movimientos de liberación y autodefensa, en una lucha contra un sistema patriarcal instituido, contra el mismo Estado y también contra otros grupos rebeldes del territorio, en búsqueda de su propia identidad.

Identidad, liberación y movilización por una revolución sistémica

63 Región siria fronteriza con Turquía, que tiene una extensión de 18.300 kilómetros cuadrados y está dividida en tres cantones (regiones): Kobanê, Cezîre y Afrîn. (Albani, 2015, p.10)

Identidad pareciera ser la clave de la lucha, de la resistencia, de la búsqueda de igualdad entre hombres y mujeres en todos los niveles políticos, administrativo y militares. De la lucha en la región de Rojava surgió la organización comunitaria con igualdad de género y respeto por la diversidad, igualdad que reclaman y defienden, basada en el marco de la libertad de cada mujer como del conjunto de ellas. Para fortalecer dicha identidad en la igualdad optaron por una educación basada en un entrenamiento militar y una educación liberadora de opresiones patriarcales y estatales.

Expresiones como las de Öcalan (2013), quien dice que *“Las mujeres se sumaron masivamente a la lucha, no solo para resistir al colonialismo sino también para terminar con el feudalismo interno y exigir libertad...”* (cap.8), o declaraciones como las de Alan Kanjo (como se citó en Gabón, 2015) quien manifiesta que las mujeres representan el 40% de las milicias del YPG (Unidades de Protección Popular), donde cumplen un rol importante rompiendo tabúes y, donde las mujeres expresan que: *“El planteamiento es sencillo: o me quedo en casa o sumarme a la lucha por liberar a mi pueblo del ISIS.”*

El PKK del Kurdistán turco, es el espacio político que le abrió las puertas a las mujeres en defensa de su propia identidad, su propia libertad, generando un proceso de cambio social, de igualdad, facilitando en ese sentido la organización de los movimientos de mujeres que propiciaron la liberación de muchas de ellas a mitad de los años ´90. Es por ello que *“...en la ideología del PKK: hoy en día son las mujeres como tales las que son consideradas la vanguardia de la lucha [...] protagonistas de su propia liberación.”*(Alex de Jong, 2015, p.22)

Liberación, otro concepto para destacar en la lucha feminista de las mujeres kurdas de Rojava, particularmente de Kobanî, es una lucha unificada en el YPJ (Unidades de Protección de Mujeres), movimiento kurdo en Siria. Para poder dar relevancia al concepto de ´liberación´ fue importante poder asumir funciones de dirigentes, y fue por ello que Alex de Jong en su análisis planteó que: *“Se considera que las mujeres tienen que estar en la vanguardia de la lucha de liberación pero para ser capaces de desempeñar esta función, primero tienen que liberarse a sí mismas de lo que llaman su ´mentalidad esclava´...”* (Alex de Jong, 2015, p.24)

En esta lucha de liberación, independientemente de la propia decisión de cada mujer, es destacable el *rol* de los movimientos feministas, de sus líderes activistas pertenecientes a movimientos de mujeres kurdas, como el claro ejemplo de Dilar Dirik (como se citó en Jorba y Rodó, 2014) quien en una entrevista proporcionada, destaca la clara eliminación de la discriminación de género, junto con un proyecto político entre el YPG y el YPJ, donde la educación ideológica y política genera un mayor interés por la educación y el empoderamiento de las mujeres. La activista expresa que: “*Las mujeres en Rojava no solo llevan a cabo una guerra existencial contra ISIS, sino que paralelamente también llevan a cabo una revolución social...*”, y con la lucha armada, militante y social han demostrado el verdadero significado de un lema popular kurdo: “*Berxwedan Jiyan e*” (*La resistencia es la vida*).

Los movimientos favorecieron el medio para poder visibilizar la lucha integral de todas las mujeres, las voces representadas en una sola voz, que reclama ‘derechos’ igualitarios para hombres y mujeres; dichas voces muy a menudo son calladas por medio de represiones, como los diferentes atentados, de los cuales cabe remarcar los hechos que han ocurrido en París en 2013 y la Ciudad de Suruç en Turquía, en 2015, los cuales han conmovido en el plano internacional.

En ambos incidentes como otros tantos prevaleció la injusticia, en París las activistas, una de ellas fundadora del PKK (Sakine Cansiz) como sus compañeras Fidan Dogan representante en Francia del Congreso Nacional de Kurdistán y Leyla Soylemez, una joven activista, fueron asesinadas, o más bien fueron ‘ejecutadas’ (Mora, 2013). Dos años más tarde en Turquía, fueron asesinadas 31 activistas de la sociedad civil por medio de un bombardeo, y muchas de ellas eran defensoras de los derechos humanos. (Karaman y Ghorbani, 2015)

Esta represión se encuadra en los intereses políticos que encabeza Turquía en oposición al activismo kurdo, llevado adelante por mujeres y hombres que acompañan una lucha necesaria para poder lograr la obtención de los derechos reclamados. Dicho activismo pretende llamar la atención del mundo para que sus territorios sean devueltos, y de modo conexo, para la liberación de las mujeres. Es por ello que “...*la liberación de la mujer es una revolución dentro de una revolución.*” [...] “*Cuantas más mujeres se empoderen, más recuperarán su personalidad libre y su identidad...*” expresa (Öcalan, 2013, p.39).

Tal empoderamiento expresado por los autores mencionados se caracteriza por la presencia de las guerrilleras en el Consejo de la Comandancia general (Albani, 2013) en particular en los campamentos de insurgencia en las montañas de Kandil en el norte de Irak. El autor también explica que por la represión patriarcal y la que consideran derivada de la religión musulmana local, las guerrilleras no son ni esposas, ni madres, ni hermanas sino ‘camaradas’ que luchan contra la modernidad capitalista, en oposición al sexismo que las explota como mano de obra barata. Desde esa idea, el autor plantea que las mujeres kurdas deben liberarse para liberar a la sociedad, extirpando de esta forma al machismo revolucionario.

Las mujeres, en su propia rebelión representan un papel de resistencia en lo que se denomina la ‘Revolución del siglo XXI’ y, fueron también las mujeres las que armaron un sistema confederal, dado por la lucha armada y la construcción política: “*La fuerza de las mujeres fue el cambio fundamental en Kurdistán*” (Albani, 2015, p.20). Amara, una alto mando de los YPG/YPJ en Kobanî (como se citó en Albani, 2015, p.21) explica que “*Sin igualdad y plenos derechos para las mujeres, una sociedad no puede considerarse democrática*”. Es por ello que las mujeres se sublevaron a un contexto machista, sexista, capitalista y religioso que las limita, generando así una verdadera revolución.

A modo de cierre

Concluyendo y en base al análisis realizado se desprende del presente trabajo que, si bien las mujeres kurdas debieron atravesar por diferentes instancias de enfrentamiento bélico desde el Kurdistán milenario hasta lo que hoy conocemos como la lucha en defensa de su territorio, han sabido asumir que de sus batallas también dependía el reto de toda la sociedad kurda.

Han pasado de ser una población constituida con un territorio integrado a una sociedad disgregada en una geografía fragmentada, con un culto que propiciaba el trabajo aunado a una religión que divide y somete con una subordinación extrema, instaurada por hombres sobre las mujeres. La riqueza de su suelo, dio lugar a una campaña

inescrupulosa de intereses oscuros que instauraron Estados-naciones conocidos hoy como Turquía, Irán, Irak y Siria.

El siglo XX, aparece abierto a nuevas oportunidades de defensa de derechos, de igualdades y, de identidades intencionalmente olvidadas. La numerosa población kurda aspiró desde el siglo pasado y hasta hoy a una real independencia, buscando recuperar al gran Estado del Kurdistán. Es por ello que esa aspiración dio lugar a la creación de partidos, como lo fue la fundación del PKK de la mano de Abdullah Öcalan y movimientos populares y feministas en favor de una lucha necesaria para la reconfiguración de la identidad, la obtención de la libertad y el reconocimiento de una autonomía que no deja de expresarse, tanto en la lucha militarizada como en la representación social.

El PKK fue el engranaje inspirador para poder impulsar el sentido al reclamo, no solo de los hombres sino también de las mujeres que reclamaban igualdad de derechos. La creación del ejército guerrillero de mujeres abrió un espacio de lucha armada y defensa territorial como así también un espacio para la emancipación de las mujeres, seres que asumieron el reto de incorporarse al conflicto bélico y de liderar grupos de combate.

Rojava, como región autónoma conquistada por la perseverancia en la lucha, demostró que el desafío propuesto de liberación, recuperación de identidad y defensa en la igualdad de derechos, no debe ser abandonado, sino que resta profundizar la lucha. Las mujeres han demostrado que supieron cultivar y defender su resistencia a los diferentes atropellos provenientes de instituciones y otros actores sociales.

Como expresa Albani en su obra, *“Las mujeres luchan y las mujeres protegen. Las mujeres paren y alumbrarán una nueva generación en Rojava. Berman, de 28 años y nacida en Kobanê, lo resumió de esta manera: Nuestro lema sigue siendo: ‘Mujer, vida y libertad’*”. Un lema de lucha que dio lugar a una revolución social y feminista en búsqueda de un reconocimiento legítimo y de liberación patriarcal; una lucha armada que manifiesta un llamado internacional en defensa de igualdad, en de su propia identidad; con rebeldías y conciencia social, en pos de un pueblo kurdo consolidado.

Albani, L. (2013). Mujeres del PKK: “Liberarnos como mujeres para liberar a la sociedad”. *Resumen Latinoamericano*, 1-3. Recuperado de <http://www.resumenlatinoamericano.org/2013/09/02/mujeres-del-pkk-liberarnos-como-mujeres-para-liberar-a-la-sociedad/>

Albani, L. (2015). *Revolución en Kurdistán: la otra guerra contra el Estado Islámico*. Buenos Aires: Sudestada.

Alex de Jong. (2015, junio). ¿De apisonadora estalinista a mariposa libertaria? La evolución ideológica del PKK. *Viento Sur*. N° 140. Recuperado de http://vientosur.info/IMG/pdf/VS140_A_de_Jong_La_evolucion_ideologica_del_PKK-2.pdf

Daverio, D. (20 de marzo de 2003). *Kurdistán: La tierra negada*. Argentina: Observatorio de conflictos. Recuperado de:

<http://www.rebellion.org/hemeroteca/internacional/030320daverio.htm>

Díaz L., J. y Marengo, M. (2014, 7 de noviembre). Kurdistán: La revolución silenciada: la resistencia de un pueblo con mujeres en el frente. *Contrahegemoniaweb*. Recuperado de <http://contrahegemoniaweb.com.ar/kurdistan-la-revolucion-silenciada-la-resistencia-de-un-pueblo-con-mujeres-en-el-frente/>

Gabón, E. (2015). *El pueblo kurdo y la resistencia en el Kobani*. Rebellion.org. Recuperado de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=194221>

Guevara, V. (2015). *La lucha de las mujeres kurdas. (La revolución socialista será feminista o no será)* Lahaine.org. Recuperado de <http://www.lahaine.org/blog.php?disp=impr&p=84941>

Haddad, A. y Albani, L. Kurdistán. (2015). *Crónicas insurgentes*. Recuperado de <http://www.elperroylarana.gob.ve/images/libros-pdfs/feria-ccs/Kurdistan.pdf>

COLECCIÓN ALADAA

Jorba, M. y Rodó, M. (2014, 16 de noviembre). Movimiento de Mujeres Kurdas. *Sin permiso*. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/printpdf/textos/movimiento-de-mujeres-kurdas-entrevista>

Karaman, S. y Ghorbani, M. (2015). Continúa la lucha de las mujeres kurdas defensoras de los derechos humanos en Irak, Turquía y Siria. *AWID Derechos por las mujeres*. Recuperado de <http://www.awid.org/es/noticias-y-an%C3%A1lisis/continua-la-lucha-de-las-mujeres-kurdas-defensoras-de-los-derechos-humanos-en>

Mora, M. (11 de enero de 2013). El asesinato de tres kurdas en París mina el proceso de paz en Turquía. *El País*.

Recuperado de http://internacional.elpais.com/internacional/2013/01/10/actualidad/1357804645_857204.html

Ruiz G., F. (2013). El Kurdistán turco: conflicto inacabable en una región convulsa. En *Panorama Geopolítico de los conflictos 2012*. p.133. Instituto Español de Estudios Estratégicos. Ministerio de Defensa. Recuperado de:

http://www.ieee.es/Galerias/fichero/panoramas/Panorama_geopolitico_2012.pdf

Torres A. F. (2011). Fracturas y tensiones entre Oriente próximo y el sureste europeo: El Kurdistán. *Departamento de Análisis Geográfico Regional y Geografía Física. Universidad de Alicante. Investigación geográfica n° 55*. 135-168. Recuperado de http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/22888/1/Investigaciones_Geograficas_55_07.pdf

Öcalan, A. (2013). *Liberar la vida: la revolución de las mujeres*. Recuperado de <https://comitesolidaridadrojavia.files.wordpress.com/2015/01/la-revolucic3b3n-de-las-mujeres-abdulla-c3b6calan.pdf>

----- (2008). Guerra y Paz en el Kurdistán. Perspectivas para una solución política de la cuestión kurda. Recuperado de <http://www.freedom-for-ocalan.com/linguas/hintergrund/schriften/Ocalan-Guerra-y-Paz-en-el-Kurdistan.pdf>

“Construcción de la memoria de migrantes japoneses de posguerra y su transmisión, en la comunidad de Colonia General Justo José de Urquiza del Partido de La Plata . El espíritu de supervivencia ante hechos traumáticos, como las bombas atómicas. Estudio de caso”

Isabel Cafiero (UNLP)

Correo de contacto: icafiero@hotmail.com

Resumen

La comunidad japonesa que se investiga desde hace más de 10 años, mantiene en su seno, donde se encuentra establecida desde hace más de 50 años, a 20 kilómetros de la ciudad de La Plata, una fuerte transmisión de valores culturales⁶⁴, y a través de ciertos actores la construcción de la memoria, es un proceso que se transfiere de generación en generación, y en ese traspaso surge la inquietud de cuánto se transmite al evocar los recuerdos y si nos lleva a pensar que aquello que se silencia tiene tan solo un sentido de supervivencia.

⁶⁴ Gran parte de la historia de la comunidad japonesa del sur del Partido de La Plata se puede consultar en Cafiero, Irene I, y Cerono, Estela (2013): “*Algunas voces, mucha tradición*” *Pasado y presente de la Comunidad Japonesa de Colonia Justo José de Urquiza. Primera edición. Ediciones Al Margen. La Plata. 2013. ISBN 978-987-618-163-1.*

La historia oral⁶⁵ acompañada de un estudio etnográfico⁶⁶, permitieron a través de las entrevistas⁶⁷ ahondar sobre los siguientes interrogantes *¿Cómo se manifiesta la memoria en la comunidad japonesa de Colonia Urquiza? ¿qué información es la que transmiten a las nuevas generaciones? y profundizando ¿mantienen en esa transferencia continuidades y/o transformaciones hacia las nuevas generaciones nikkei⁶⁸ de Colonia Urquiza? ¿por qué muchas familias ocultan experiencias de guerra y la instalación de los primeros momentos en la Argentina?, ¿cuál es el motivo que se conozca muy poco acerca de las vivencias de ese período?*

Examinar las razones de estos interrogantes será primordial para conocer cómo transmiten los recuerdos las familias de la comunidad.

Estos cuestionamientos han llevado a formular la siguiente hipótesis: *que la comunidad japonesa de Colonia Urquiza transmite a las nuevas generaciones aquello que fortalece lazos con el país de origen y de asentamiento, evitando profundizar lo que conlleve vivencias traumáticas.* El desafío será esclarecer con el abordaje metodológico cualitativo el eje del trabajo u objetarlo.

Como primer acercamiento para conocer lo que saben acerca de ciertos temas en la comunidad japonesa de Colonia Urquiza, se menciona lo acontecido el día 23 de julio de 2016, en una reunión de la comisión para los preparativos de un festejo en la Escuela Japonesa La Plata, donde asistieron 12 *nikkei*, a quienes al finalizar la misma se les preguntó si podían contestar algunas preguntas y lo hicieron afirmativamente. Al colectivo en primera instancia se les consultó sobre las edades, las cuales oscilaron entre 40-45 años, y luego si en alguna oportunidad en sus hogares hubo charlas informales, con sus padres y familiares cercanos, sobre la guerra o si a partir de

65 Garay, Graciela de (1994): *La Historia con micrófono. Textos introductorios a la Historia Oral*. Coordinadora. Instituto Mora. México. Portelli, Alessandro (1991): “Lo que hace diferente a la historia oral” en *La Historia Oral* de Dora Schwarzstein. CEAL. Buenos Aires.

66 Guber, Rosana (2011): *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Buenos Aires. Guber, Rosana (2014) comp.: *Prácticas Etnográficas*, Miño y Dávila. Buenos Aires.

67 Se ha consultado: **Arfuch, Leonor (1995):** *La entrevista, una invención dialógica*, Paidós, Barcelona, Adaptación de Ana María Margarit. Taylor, S.J. y Bogdan, R. (1994): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós. Barcelona; Hammer, Dean y Aaron Wildavsky (1990): “La entrevista semi-estructurada de final abierto. Aproximación a una guía operativa”, *Historia y Fuente Oral*, n° 4; Grele, Ronald (1991): “La historia y sus lenguajes en la entrevista de Historia Oral: ¿quién contesta a las preguntas de quién y por qué?”, *Historia y Fuente Oral*, n° 5.

68 Significa de sangre japonesa.

iniciativas individuales se interesaron por indagar sobre el hecho histórico y saber si sus familias estuvieron afectadas. La mayoría contestó que en el seno familiar no se hablaba de ello, que sus progenitores preferían no hacer comentarios tanto de las penurias en la guerra y de los primeros años de asentamiento en Argentina.

Estas primeras entrevistas informales llevaron a reflexionar si en toda la comunidad pasa lo mismo, si es un denominador común y para dilucidar esta inquietud se concertaron otras entrevistas ampliando la escala etaria, hacia la primera, segunda y tercera generación.

Para abordar la transmisión de recuerdos en la comunidad japonesa de Colonia Urquiza sobre hechos traumáticos; en especial sobre Japón en los años '50 (estallido de las bombas nucleares en la Segunda Guerra), se realizaron entrevistas rescatando recuerdos y la utilización de otras fuentes que se mencionan a continuación: un video documental que se conjuga con una nota periodística realizada a un oriundo de Nagasaki; a un sobreviviente del estallido que vive actualmente; a un nacido de la Prefectura de Hiroshima⁶⁹ y en digresión fuentes japonesas como lo narrado por los sobrevivientes de las bombas de Hiroshima y Nagasaki en Japón que tratan de mantener viva la memoria de lo acontecido (cumpliéndose en 2015 los 70 años de los bombardeos, información recogida del Diario El Día, con transcripciones de diarios internacionales⁷⁰) para observar que en las comunidades japonesas en el exterior, en este caso Argentina, tienen

69 En la Comunidad Japonesa de Colonia Urquiza, hay cuatro familias que pertenecen a la Prefectura de Hiroshima y Nagasaki, y solamente uno es sobreviviente de la bomba de Nagasaki, quién recibe cada dos años asistencia médica y con quién fue muy difícil entablar una entrevista directa por el idioma, fue necesario un interlocutor- En Argentina existen dos asociaciones que corresponden a esas prefecturas. Un entrevistado facilitó un censo del 2001, donde se encuentra la nómina de socios descendientes de Hiroshima en la Argentina. A través de comunicación telefónica y por mail fue posible recibir información del Presidente, en noviembre del 2016, de dicha Prefectura, quién comentó que hacía muy poco había fallecido una sobreviviente y tan solo hay cinco registrados que reciben controles médicos de profesionales venidos desde Japón y que en el 2016 se realizaron todos los estudios de radiación.

70 Otros que publicaron sobre el tema: La Plata Hochi (con un sector en español y otro en japonés) y Alternativa *nikkei* son ejemplares que se editan en Buenos Aires y son exclusivos escritos para los japoneses y sus descendientes La comunidad japonesa accede a su adquisición a través de suscripción, pero también algunas notas son publicadas en las redes sociales. Cuando tratan tema de actualidad japonesa son transcripciones de columnas periodísticas extranjeras. En la Colonia Urquiza se leen estos periódicos y revistas, y también diarios de tirada nacional como El Día, Hoy, Nación y Clarín.

COLECCIÓN ALADAA

un comportamiento similar en su mayoría, sobre la transmisión de recuerdos especialmente los de la Segunda Guerra y que nos lleva a reflexionar sobre un espíritu de supervivencia.

La familia Nishida⁷¹ de Colonia Urquiza, que accedió a ser parte de un video documental relata en varias secuencias del mismo, la vivencia traumática familiar debido a la devastación en Nagasaki producto del estallido de la bomba nuclear.

La secuencia del video es la siguiente:

(Desde el minuto 1) (habla el hijo) *La que falleció en bomba atómica es mi abuela*, (muestra una foto en blanco y negro de una mujer con kimono).

Parte de Nagasaki, donde nació mi mamá (muestra una foto en blanco y negro con un paisaje donde hay una casita y una mujer con kimono).

Vinimos nosotros después de la guerra por falta de alimento, (muestra dos fotos en color, una con un hombre y otra con una mujer con vestimenta occidental).

Tardamos 3 meses... (silencio)... *en barco* (habla una mujer).

Descartaron de la provincia, de cada provincia unos cuantos... (silencio)... (continúa hablando el hijo sentado ante una mesa llena de fotos) *por sorteo que tenía que ir ...* (silencio)... *que salir del país*.

Bomba atómica todo quema (habla la mamá, después de decirlo se emociona y a su lado está el marido viendo fotos quién no habla en toda la entrevista)

(Continúa hablando el hijo) *Se murió todos los parientes, casa con la bomba atómica* (muestran foto con mujer en kimono y enfocan al papá mirando fotos y luego al hijo quién sigue comentando los recuerdos familiares) *estuvo mi mamá en el momento*

71 Colonia Urquiza. Colonia Japonesa en Argentina. TN versión HD (7:59 minutos). <https://www.youtube.com/watch?v=ptSchbuwf4U>. Publicado el 21 mayo 2014. Familias japonesas en la Colonia Urquiza ubicado en la Plata. Pablo Casal filmó y editó el video para el programa Variedad de TN <http://tn.com.ar/programas/variete> El reportaje hecho a la familia Nishida, desde el minuto 0:58 a 1:51, un total de 52 segundos, se analizaron no solo el relato de la familia, también las fotografías que muestra el entrevistado.

(muestra foto de un militar a caballo; una foto en Colonia Urquiza delante de la casa que entregaba el gobierno provincial a través del Consejo Agrario a los colonos que llegaban y la pagaban en cuotas; foto de una mujer en kimono)

Final de la entrevista, se enfoca la mesa llena de fotos a modo de cierre como parte de recuerdos familiares.

El video documental, generó un interés en la producción de un diario de Buenos Aires y después de algunos meses publicaron una entrevista realizada a la familia Nishida y a otras de la Colonia Urquiza, por Vanina Pujol para la revista Viva del diario Clarín, lo que se transcribe a continuación solo refiere a la familia del documental.⁷²

El 6 de agosto de 1945 cayó la bomba en Hiroshima y con ella la desolación, la destrucción y el dolor. Muertes, miseria, y devastadoras consecuencias que como su onda expansiva, se extenderían en el tiempo. Así, 10 años después, Isamu Nishida y Kane Hirosawa se vieron forzados a abandonar en barco su amado país. Habían sobrevivido a la bomba pero no a sus secuelas: el hambre y la pobreza daban inicio a otra batalla, la de la subsistencia. Kane, su marido Isamu y sus tres pequeños hijos arribaron al puerto de Buenos Aires, que estaba siendo bombardeada por el derrocamiento del presidente Juan Domingo Perón. El escenario les era tristemente familiar, Kane no puede evitar el recuerdo: “volaban puertas y ventanas, todo ardía y los cuerpos se convertían en cenizas”, dice cerrando los ojos como si en esa oscuridad aún permanecieran vivas las imágenes. Las lágrimas se escapan entre las pestañas. Isamu a su lado la observa y toma su mano. Pareciera que el destino quiso que ambos sobrevivieran. En el momento de la explosión, ella estaba refugiada en un templo a 30 km del epicentro de la bomba, y él se encontraba en el ejército. Se salvaron pero había que volver a empezar. Lo intentaron todo. Trabajar la tierra, el cultivo, la carpintería, el comercio de ropa, hasta vender fotos que el papá de Isamu había sacado durante la

⁷² En la revista Viva de Clarín del domingo 19 de octubre de 2014. Número 2007. Edición 24.734. Impreso en Artes Gráficas Rioplatense S.A. Buenos Aires. Pág. 30 – 38. Entrevista realizada por Vanina Pujol, que tituló Historias. La comunidad japonesa de La Plata logró que el desarraigo generado por el dolor se convirtiera en una realidad luminosa. Alrededor de las flores ganó la esperanza. La madre y el hijo que aparecen en el reportaje fde Pujol y en el documental de Varieté fallecieron en 2016, antes de que fuera posible una entrevista directa. Vale mencionar que Pujol tiene un error en la información del origen de la familia, ellos son de Nagasaki no de Hiroshima, haciendo esta salvedad lo que interesa es que hayan podido transmitir su historia a la reportera.

COLECCIÓN ALADAA

guerra. Sin embargo, nada les permitía recomponer su vida. La única opción fueron los barcos, el océano y largas travesías con destino a Sudamérica.

Katsumi Nishida, uno de sus hijos, es productor de flores y se ocupa de la totalidad de los invernáculos que tiene la familia. Allí se cultiva crisantemo, clavel, san vicente, fresias, rosa y gerbera. “Lo hago casi de forma artesanal, como me enseñó mi papá, y prefiero no incorporar nueva tecnología”, dice convencido. Y agrega: “y mal no me va, ya que vendo a todo el país, desde Ushuaia hasta Formosa”.

Se calcula que son más de 100 productores dentro de la comunidad y que esa actividad es la base de ingreso de casi todas las familias.

No les ha ido nada mal, como dijo Katsumi. Él, al igual que el resto de la comunidad, pudo conservar el molde cultural de su Japón natal, y los primeros inmigrantes tuvieron la sabiduría para transformar el gris de las bombas de Hiroshima y de Nagasaki en muchas hectáreas de colores. El cultivo de flores fue el bálsamo al recuerdo del humo y las cenizas.

Continuar con esos valores y transmitirlos a las nuevas generaciones será el próximo desafío.

En esta nota, hay muchas apreciaciones de la reportera, lo interesante en su valoración es que nos menciona dos situaciones: la de la devastación y la de la esperanza en sentido de valorar el espíritu de supervivencia.

Retomando y analizando las imágenes del video, el relato de los protagonistas, sumando lo expresado por Vanina Pujol se pueden conjugar ciertos aspectos que implica tomar algunos lineamientos de la guía propuesta por Levín⁷³. Primero, el entrevistador no aparece en el video, las preguntas estuvieron en off, antes de encender la cámara, y según lo que han relatado los que participaron, más de una vez volvían a grabar las

73 Levín, Florencia, “Arqueología de la memoria. Algunas reflexiones a propósito de Los vecinos del honor. Los otros testigos”, *Entrepasados*, N° 28, 2005, pág. 47-64.

tomas, las cuales luego tuvieron una selección en la edición⁷⁴, y en cuanto al reportaje que aparece en Viva, sobre las mismas personas, se observa un trabajo de ensamblaje poético, solamente en breves momentos recoge las palabras de los protagonistas, es un análisis e interpretación de la reportera donde no da lugar a la reflexión, ella la realiza por nosotros. Las dos fuentes visual y escrita pasaron por filtros hasta llegar al televidente o al lector pero lo que se rescata son las palabras (e imágenes) extraídas de los protagonistas y sus silencios, aportando una noción fragmentada de lo que quieren transmitir.

En el video documental, el entorno donde se desarrollan las tomas, son en el hogar donde se encuentran varios miembros pertenecientes a una misma familia. Es de día, por lo que nos indica que intentaron los realizadores del documental mantener una puesta de la vida cotidiana, sin nada artificial, sin luces extras o montar una escenografía.

Las narraciones, en general, son aportadas por el hijo de la familia. La intervención de los otros actores sociales como transmisores de testimonios, apenas aparecen en unos segundos, al ser enfocados mostrando una fotografía o comentando un hecho, como en el caso de la madre cuando evoca el recuerdo de las consecuencias de la bomba de Nagasaki: “Bomba atómica todo quema”, y en ese momento se le llenan los ojos de lágrimas y deja de hablar. Esa madre es una *issei*, primera generación de japoneses en Argentina, ha aprendido el castellano para poder comunicarse lo necesario con otros inmigrantes de países limítrofes que conviven en Colonia Urquiza y trabajan la tierra (bolivianos y paraguayos) y con argentinos, posiblemente en el mercado, en la escuela n° 57 donde concurrió su hijo, pero en el seno familiar, el idioma japonés es muy fuerte y cuando avanzan en años, es el único idioma que se utiliza con hijos y nietos. En la evocación expresa dolor y produce en el espectador un impacto, angustia, trasmite con esa frase no solo palabras, sino un trasfondo descriptivo sensorial muy fuerte al decir “todo quema”.

74 Los comentarios fueron recibidos directamente de aquellos que participaron en el documental, pero también de los reporteros quienes comentaron de la exigencia de la productora por los minutos en el aire y de la exhaustiva selección que debieron realizar.

COLECCIÓN ALADAA

“La que falleció en bomba atómica es mi abuela”. “Se murió todos los parientes, casa con la bomba atómica” “estuvo mi mamá en el momento” Estas frases son expresadas por el hijo, y nos da a entender que su familia estuvo en el momento de la explosión, que sufrió directamente las consecuencias del estallido.

Por otro lado, en la evocación también narra las penurias de un Japón en ruinas, una vez finalizada la guerra y que tuvieron que sobrevivir como se podía: “Vinimos nosotros después de la guerra por falta de alimento”, “Descartaron de la provincia, de cada provincia unos cuantos...” “por sorteo que tenía que ir... que salir del país.” La forma de expresión del hijo de la familia, que toma la palabra como interlocutor de relatos, como transmisor de los acontecimientos, es un *nisei*, segunda generación, y nos da cuenta de dos situaciones, por un lado, la dificultad con el idioma castellano aunque intenta con pocas palabras describir los hechos, pero se entiende el mensaje y son impresiones profundas de una situación traumática de la familia, que tiene que ver con la pérdida de seres queridos y también, con pérdida económica, abandono del hogar y del país para poder sobrevivir y mejorar la calidad de vida del núcleo familiar; a su vez, al mostrar las fotografías, por ejemplo la de la abuela, da prueba de que ella existió, al comentar que todo quema, muchos cuerpos se evaporaron, quedaron cenizas, por lo que la fotografía es una evidencia de una existencia, lo mismo acontece con la fotografía de la madre delante de la casa en Nagasaki, que como las construcciones eran de madera, fueron arrasadas por el incendio luego del estallido de la bomba, y esa fotografía es testimonio de la existencia de una ciudad, de un poblado, y los que sobrevivieron debieron adaptarse o migrar en busca de otros lugares para vivir.

A pesar de que esta narración tiene una combinación de palabras e imágenes, también hay silencios que nos dicen por un lado del dolor que todavía produce recordar los acontecimientos familiares, relacionados con la devastación, no solo de la familia, sino de una localidad, de un país (esto se hace evidente cuando dice el hijo “que los descartaron tanto de la provincia como por sorteo salir del país”) pero también puede deberse a un silencio estratégico del interlocutor, de cuanto le han transmitido sus padres sobre las vivencias traumáticas de la guerra y posteriores a ella, no solo en Japón también los primeros años al instalarse en Argentina, esos silencios pueden deberse principalmente al conocimiento de fragmentos de la historia familiar, que nos indica un sentido o espíritu de supervivencia en solo contar y conocer lo necesario.

Para contrarrestar este testimonio, quisiera mencionar una entrevista a un oriundo de la Prefectura de Hiroshima, Akiyoshi Kuwada⁷⁵, que vivió varios años en Colonia Urquiza, actualmente reside en Mar del Plata y que nació en la ciudad de Matsunaga, en Fukuyama (de la Prefectura de Hiroshima) a 200 km de la ciudad de Hiroshima, en 1951:

...en plena recuperación, un recuerdo patente, era cuestión de supervivencia en los alimentos, era vida o muerte” “En una ocasión escuche decir que "el arroz blanco" era como "el oro blanco" así se cuidaba la comida y no se desperdiciaba nada, no existía golosina, el único dulce era batata.” Como Japón estaba devastado por la guerra, ni había árboles ni alimentos. Se embarcaron en un barco de carga, además mi padre era carpintero y no había árboles para hacer muebles por ese motivo decidió embarcar a América, Paraguay. Eran unas 200 familias cuando llegaron a la selva paraguaya. De guerra casi no hablaban. Una de mis hermanas nació en 1945, por falta de alimento creo tenía poco de estatura.

Este relato solo hace alusión a la pobreza, a la miseria reinante en Japón tras la Segunda Guerra, que el arroz era oro (siendo un alimento complemento en la dieta oriental, ya que se equipara al pan en el occidental), y la batata, que para muchos puede ser alimento cotidiano, en su recuerdo era un bien preciado, un dulce. Sobre la guerra poco y nada comenta Kuwada, en especial por la falta de información reinante de lo que se vivía en la ciudad de Hiroshima, él ni su familia estuvieron afectadas por el estallido de las bombas, debido a la lejanía, solo recuerda las privaciones y a ello se refiere en la entrevista, pero no se explaya en relatar vivencias de sus padres o testimonios que ellos le hayan transmitido. Las fotografías en blanco y negro, que envió para ilustrar la entrevista, son de él pequeño, una foto con su familia (de padres y hermanos antes de subir al barco que los llevaría a Sudamérica), en ambas con mucho abrigo, lo que sugiere que las mismas fueron tomadas en el mismo período, y por último una fotografía del ropero que su padre confeccionó y que se mantuvo en Japón como herencia familiar en casa de unos parientes y que reconoció cuando regresó a Japón de visita después de 50 años, con su esposa e hijos y lo quiso transmitir en la entrevista, ese ropero simbolizaba una familia que había vivido holgadamente antes de la guerra, pero

75 Entrevista realizada vía correo electrónico, el día 10 de julio 2016.

después de ella, por las hambrunas la suerte de la familia cambió y decidieron emigrar para mejorar⁷⁶.

Este testimonio coincide con lo que han expresado otros entrevistados: que no se quiere hablar de la guerra, que tan solo conservan algunas fotografías, muy pocas familias han testimoniado con biografías (que han facilitado sus protagonistas para el trabajo de campo) que realizaron con motivo del aniversario de la creación de las asociaciones de sus prefecturas en Argentina (la mayoría han cumplido 50 años, exceptuando la de Okinawa que es la más antigua en el país), y como requisito para editar una revista conmemorativa fue necesario confeccionar una breve biografía donde relaten vivencias antes de llegar a la Argentina, o por qué llegaron al país, y cómo fue el arribo, asentamiento y la actualidad de esas familias. Todo el material escrito y las imágenes a las que se pudo acceder fueron analizadas y refieren a un fragmento de las historias familiares, no todo recuerdan y hay algunos relatos donde solo nombran que vivieron privaciones pero no profundizan sobre ello. También hay hijos que escriben, lo que sus padres les han transmitido, las miserias vividas pero en contrapeso hacen hincapié, narrando lo afortunados que fueron al emigrar logrando recomponerse en suelo argentino.

La comunidad japonesa de Colonia Urquiza ha cristalizado, en un mundo rural, muchos valores culturales traídos consigo desde la madre-patria, después de la Segunda Guerra, a la Argentina y los recuerdos, en algunos casos también se han cristalizado en la memoria, solo dan testimonio de lo vivido algunas familias, y son las que accedieron a las entrevistas, a prestar sus biografías, pero al analizarlas hallamos silencios que sugieren una estrategia de supervivencia y según la circunstancia pueden salir a la luz, como vestigios de evocación de momentos difíciles transitados en el pasado. El trabajo de Michael Pollack⁷⁷ es muy atinado para valorar en situaciones límites o en momentos de evocación que los silencios y olvidos se transforman en relatos al activarse la

⁷⁶ Se han consultado los siguientes textos: Bjerg, María (2012): *El viaje de los niños. Inmigración, Infancia y Memoria en la Argentina de la Segunda Posguerra*. Ed. Edhasa, Buenos Aires; Berger, John (2016): "Apariencias". En *Para entender la fotografía*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, pág.81-116; Burke, Peter (2001): "Introducción: El testimonio de las imágenes" En: *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica. Barcelona, pág. 13-60; Ranciere, Jacques (2010): "La imagen intolerable". En *El espectador emancipado*. Manantial. Buenos Aires, pág. 85-104; Arfuch, Leonor (2013): *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*. FCE Buenos Aires.

memoria, pero también Alessandro Portelli⁷⁸ nos acerca otra cuestión que es pertinente comentar, a veces el relato oficial o de un colectivo no es el de las memorias individuales, difieren especialmente en los que fueron sobrevivientes de las bombas, que debieron callar ante la discriminación, ante el rechazo de la sociedad por las radiaciones (en especial las mujeres que en el momento de buscar esposo para casarse, por el temor a las radiaciones y malformaciones que podrían tener los hijos eran rechazadas y también los hombres en conseguir trabajo por posibles enfermedades posteriores, por tales motivos era mejor no decir de donde era su origen).

Ahondando sobre lo comentado en el párrafo anterior, en la Colonia Urquiza los de las Prefecturas de Hiroshima y Nagasaki, en general dicen muy poco, así lo expresan los señores Murakami y Kikue, en cambio el único sobreviviente el señor Kazuto Yamago nos ha transmitido su vivencia a partir de una entrevista semi-dirigida y su interlocutor, el señor Yasuhara, que se comentará luego, pero también hay miembros de la comunidad conocidos de la entrevistadora, por años de trabajo en campo. Y sabiendo los traumas familiares cuando se les pregunta cambian de tema, como ha ocurrido con la señora Takeuchi que ha tenido como sobreviviente a su padre, víctima de las consecuencias de la guerra, como radiólogo en campaña recibió mucha radiación, y su madre, siendo enfermera, contrajo tuberculosis falleciendo en la segunda guerra y expresa que es mejor no hablar de las tristezas del pasado. Indagando sobre estos silencios “estratégicos”, la mayoría de los entrevistados comentan que los recuerdos traumáticos es mejor no evocarlos más, “no contar cosas tristes”, y se suma, que cuando ingresaron al país después de la Segunda Guerra, en un período de transición al dejar un país devastado y llegar a otro desconocido, empezando de cero, el colectivo comparte una memoria común: mejor dejar atrás las penurias para poder mirar hacia adelante.

Vuelvo a citar lo que se comentó en la primera página, de las entrevistas realizadas a 12 nisei (10 hombres y 2 mujeres, entre 40-45 años) que en la comunidad poco se habla,

77 Pollak, Michael (2006): *Memoria, silencio y olvido. La construcción social de identidades frente a las situaciones límite*. Al Margen Editorial. La Plata.

78 Portelli, Alessandro (2004): *La orden ya fue ejecutada. Roma, las Fosas Ardeatinas, la memoria*. FCE. Buenos Aires.

que algunos pudieron hablarlo con sus progenitores no hace mucho tiempo, pero casi todos comentaron que en general sus padres no quieren tocar el tema.

En Colonia Urquiza el único sobreviviente actual de las bombas es el Sr Kazuto Yamago⁷⁹ quién en una entrevista manifestó que nació en Goto, ciudad de la Prefectura de Nagasaki⁸⁰. Él se encontraba a 28 km del epicentro cuando estalló la bomba, trabajando en forma voluntaria, en el servicio comunitario por la escasez de comida en la ciudad, en campos cercanos que la abastecían. Algunos alumnos de la Escuela Secundaria servían en forma rotativa en el campo o en la fábrica de armas en la ciudad, este último objetivo del bombardeo. Tenía 15 años y cursaba estudios secundarios. Se hospedaba en la pensión de la Escuela, la que fue arrasada por las llamas y cuando volvió del servicio en el campo ayudó en la reconstrucción de la ciudad. A los días del estallido colaboró con los heridos y no tenía lugar donde dormir (cuenta que descansaba sobre cajas grandes en la costa y con el tiempo se enteró que lo que contenían eran cadáveres, comentó que reinaba un olor nauseabundo, especialmente de algo quemado pero nunca sospechó de lo que había en las cajas). Consiguió que un barco carguero (que cobraba por el traslado) lo llevara a Goto a los 20 días y permaneció en el hogar durante las vacaciones de verano, durante tres semanas y luego regresó a Nagasaki. Recuerda que ese día estaba trabajando en el campo agrícola y vio como un avión (después supo que era norteamericano) volaba muy bajo arrojando una bomba con paracaídas y vio como lentamente se acercaba a tierra y estallaba formando un gran hongo negro envuelto luego en llamas. No creyó que había sido solo una bomba y que había hecho tantos destrozos. Se quedó en el campo y después de unos días bajó a la ciudad. Comentó que cree que al estar la montaña rodeando a la ciudad, esta funcionó como muro de contención y no se expandió el efecto, como sí ocurrió en Hiroshima que era un lugar llano y por eso murieron más personas en el acto. Colaboró en la ayuda humanitaria en la ciudad y después de unos días logró irse a su ciudad Goto, y comentó que todos querían irse y se formaban grandes listas y colas para abordar el barco

⁷⁹ Entrevista realizada a Kazuto Yamago de 86 años. Nació en 1930 en Goto, Prefectura de Nagasaki. Interlocutor (traductor no literal del japonés al castellano Sr Hiroshi Yasuhara). Realizada el día 21 de enero 2017 16: 45 hs- 18:30 hs. En el living de su casa de Colonia Urquiza. Cita concertada dos semanas antes y confirmada días previos a la entrevista.

⁸⁰ Gotō es una ciudad en la prefectura de Nagasaki, Japón. Abarca la parte suroeste de las islas Gotō en el mar de la China Oriental, se ubica a unos 100 kilómetros de la ciudad de Nagasaki.

carguero que era el único transporte que lo podía llevar. Cuenta que los trenes ni bien se produjo el estallido entraban y salían de la ciudad llenos de personas heridas y quemadas que las transportaban a la ciudad más próxima para ser atendidas. Él no sufrió ninguna herida, ni tampoco a nivel psicológico, ningún tipo de trauma, porque no fue un damnificado directo, no estuvo en el epicentro. Relata que veía como la gente se iba enfermando y no sabía que era debido a las secuelas de la radiación. Él ayudó pero desconocía si había consecuencias. Cuando volvió de pasar las vacaciones con sus padres, regresó a la Escuela y comenzó a sentirse molesto pero no dijo nada, no se hizo atender porque creía que su malestar no era comparable a otros sufrimientos que veía. Considera dos causas por las que no sufrió radiación, además de que no estuvo en el epicentro y como estaba sitiada Nagasaki por los norteamericanos que no proveían de alimentos, ellos hacían largas colas por algo de comida y eran raciones mínimas por lo que hacían grandes ayunos, Kazuto narra que al aprender con el tiempo acupuntura y el sistema de mogusa-moxa⁸¹, dijo que con esos métodos ancestrales controla su cuerpo y enfermedades.

Se le preguntó acerca de los subsidios y comentó que sus padres no recibieron nada, solo él es un sobreviviente directo (sin consecuencias). En el año 1977 decidió visitar Japón que se estaba recuperando (él llegó a la Argentina con su esposa, por un convenio entre Japón y Argentina ofrecido a aquellos que habían estudiado y trabajado en California, a casados y solteros, el grupo que zarpó y arribó a Argentina en 1963 eran 10 familias). En ese año fue invitado por los amigos de la Escuela Secundaria de Nagasaki que le iban a hacer un recibimiento y la tarjeta salía 10 dólares, algunos no podían pagar entonces Kazuto les ofreció pagarles, entonces observó que el subsidio para los sobrevivientes era poco y que no valía la pena, él contaba con más dinero en Argentina y por ello no hizo ningún trámite. En 1990 con Japón recuperado el subsidio de sobreviviente en yenes era elevado, se enteró que el beneficio para sobrevivientes en el extranjero tardaba años, los compañeros que comenzaron en 1973 lo lograron en 1981 y se lo comentaron pero él no hizo nada en ese momento. Con el tiempo algunos sobrevivientes de Brasil y Estados Unidos habían ganado los juicios con sumas muy elevadas (comenta que los que lo lograron en el 2003 recibiendo el beneficio hacían

81 La moxibustión es un tratamiento que forma parte de la [Medicina Tradicional China](#).

juicio por los años no percibidos y eran sumas muy altas por lo que el Estado Japonés ofrecía convenios). En 1990 decide comenzar el trámite y le era necesario dos testigos, dos compañeros del secundario y un documento que dijera que había estado en Nagasaki en el momento del estallido. Él buscó el acta de la Escuela, la encargada no lo encontraba, pensando que era un alumno no destacado hasta que decidió buscarlo entre los sobresalientes y él figuraba en la tabla de honor. Recién para el 2003 logró el subsidio (comenta que en época de Cavallo ante la devaluación pudo cobrar en dólares por convenio una suma considerable (unos 70000 dólares) Desde ese momento recibe una cuota y cada dos años asistencia médica de profesionales que vienen de Nagasaki o de Hiroshima, este servicio especial solo es para los registrados de las Prefecturas de esas ciudades y actualmente (2017) solo son 5 sobrevivientes.

Se le preguntó si sus padres hablaban de la guerra y dijo que “no se habló nunca de la guerra”, a pesar de perder un hijo en combate. Con los amigos de la secundaria tampoco se mencionaba nada sobre la guerra, y esto lo comprobó tanto cuando viajó en 1973 como en 1990 por el subsidio. Se evitaba hablar. Y en cuanto a su familia, la que conformó con su esposa, se le indagó si hablaban en el círculo familiar sobre el tema, si había interés por transmitir las vivencias y contestó que “nunca se habló en casa. Tanto yo no hablé como mis hijos y no preguntaron”. Solamente hizo alusión que recién se empezó a hablar de radiación después de lo que pasó en Fukushima⁸², con la central nuclear, que les recordó Chernobyl⁸³, además los compañeros de Nagasaki le habían contado que la empresa vendió acciones muy convenientes y que habían lucrado con ellas, pero con el cierre y quiebre fue una forma de comenzar a hablar de la problemática de la radiación, que hasta ese momento no se mencionaba, en especial porque la radiación de Hiroshima y Nagasaki era un tema que se supo con el tiempo y producía discriminación para contraer matrimonio o conseguir trabajo.

Este relato es muy rico en recuerdos pero nos plantea un dilema con la entrevista, hemos observado detalles de vivencias de un sobreviviente, pero lo que dice al final sobre su

82 El accidente nuclear de Fukushima (Fukushima Daiichi Genshiryoku Hatsudensho jiko) ocurrido en la [Central nuclear Fukushima](#), el 11 de marzo de 2011..

83 El accidente de Chernóbil sucedió en la [central nuclear Vladímir Ilich Lenin](#) (a 3 km de la ciudad de [Pripyat](#), actual [Ucrania](#)) el sábado [26 de abril](#) de [1986](#).

desinterés por transmitir como a su vez sus hijos una falta de curiosidad por conocer la historia familiar contrasta con el video documental de la familia Nishida donde el hijo es el que transmite una parte lo que sus padres les transfirieron.

En este punto se realiza una digresión, debido a que parte de lo que se observa en la comunidad de japoneses de Colonia Urquiza, es el reflejo de lo que acontece en Japón (en desinformación, desinterés) y para dar cuenta de ello se han analizado ciertas fuentes: los relatos de los sobrevivientes actuales y en contrapartida las encuestas y un sondeo que muestran la falta de interés en la transmisión de la generación adulta (que han vivido o nacido en época de guerra) a los jóvenes, y estas fuentes han servido para demostrar cierta similitud con lo visualizado en los entrevistados de la comunidad de Colonia Urquiza

Un sondeo nos lleva a reflexionar, donde participaron 1.004 personas, realizado entre el 29 de julio y el 2 de agosto de 2015 en Japón (el margen de error no supera el 3,1%), el 70% de los japoneses ignora las fechas exactas de los bombardeos atómicos de las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, esta afirmación se desprende de un rastreo de la televisión NHK⁸⁴, que examinó por separado las respuestas de los ciudadanos de Hiroshima, de Nagasaki y de los demás japoneses.

Al ser encuestados cuándo fue lanzada la bomba atómica sobre Hiroshima, correctamente contestaron el 69% de los habitantes de esta ciudad, el 50% de Nagasaki, y solo el 30% de los demás japoneses, el 6 de agosto de 1945. Además el sondeo reveló que la fecha del bombardeo de Nagasaki –9 de agosto de 1945– la conocen el 54% de los habitantes de Hiroshima, el 59% de los habitantes de Nagasaki y solo el 26% en el resto del país. Asimismo, el 43% de los habitantes de Hiroshima, el 44% de Nagasaki, y el 41% de los demás japoneses consideran "imperdonables" los bombardeos atómicos efectuados por Estados Unidos en 1945, mientras que casi el mismo porcentaje de los encuestados dijeron que fueron "inevitables".

84 <http://mundo.sputniknews.com/asia/20150803/1039947288.html#ixzz4ALxe1pse> consulta realizada en julio del 2016.

COLECCIÓN ALADAA

Estas respuestas han despertado un abanico de inquietudes desde lo inevitable o imperdonable de la bomba, de exigir disculpas o no a las autoridades norteamericanas, de que los habitantes de las poblaciones afectadas, en la actualidad, un 50 % conocen las fechas exactas y que el resto de la población en un porcentaje mucho menor y que los jóvenes entre 18 y 34 años no saben que responder. Si en Japón se observa un porcentaje muy elevado de desconocimiento de los temas planteados en este trabajo, nos preguntamos qué pasa con las comunidades de japoneses radicadas en el extranjero, que mantienen un contacto muy fuerte con el país de origen a través de las escuelas japonesas, donde se transmite la realidad de Japón, la televisión otro mecanismo de contacto (a través de Directv pueden seguir la programación del canal japonés NHK, que transmite las 24 hs. y es este canal el que ven las familias de la comunidad y de vez en cuando noticias de actualidad de la Argentina a través de canales locales, según han manifestado los entrevistados). Además, el país nipón provee de libros para la enseñanza del idioma y la cultura y no se observa en ellos que prioricen los procesos históricos en relación con la memoria. Esto nos lleva a considerar que las entrevistas, las que se han rescatado en la comunidad, dan cuenta de lo que pasa como reflejo en Japón, por ejemplo cuando manifiestan de esto no se habla, o se conoce muy poco, pero la salvedad de los jóvenes educados bajo los dos sistemas el japonés en la Escuela japonesa y el argentino, en escuelas del Estado (o privadas) a veces conocen sobre el tema en forma colateral por inquietud propia o de sus compañeros que les preguntan si sus familias estuvieron en la guerra generándoles curiosidad y logran en ciertos casos (como lo han exteriorizado algunos entrevistados) que los progenitores o abuelos les relaten sus vivencias.

Sobre la cantidad de sobrevivientes que existe en la actualidad, tanto en Japón como en Argentina, mencionamos el censo realizado en el 2015 en Japón que arroja 183.519 víctimas de la bomba atómica, que continúan con vida, y su edad promedio supera los 80 años.⁸⁵ En Argentina, al entrevistar al Presidente de la Asociación de la Prefectura de Hiroshima Sr. Koichi Inoue, él ha manifestado que solo se registran en la asociación, tanto de la Prefectura de Hiroshima como de Nagasaki, un total de cinco sobrevivientes, en Colonia Urquiza actualmente tan solo vive una persona, que accedió a una entrevista

⁸⁵ Los datos han sido suministrados por el Ministerio de Salud, Trabajo y Bienestar de Japón en julio del 2015, el número de personas en posesión de la Cartilla Sanitaria para las Víctimas de la Bomba Atómica, alcanzaba las 183.519.

en el mes de enero de 2017, pero los otros 4 no han manifestado interés por comentar o relatar vivencias, la mayoría habita en Buenos Aires. En Colonia Urquiza solo están registradas como oriundas de esas Prefecturas 2 familias (Kikue, Murakami), pero que no son sobrevivientes directos y no reciben ningún tipo de asistencia médica ni subsidio, pero si el Sr. Kazuto Yamago y la familia Nishida (esta última participante protagonista del video ya comentado en las primeras páginas, tanto hijo como madre fallecidos en el 2016).

A los entrevistados se les preguntó si habían visitado los memoriales en sus viajes a Japón, a lo que contestaron que han visitado las Prefecturas de Hiroshima y Nagasaki y solo muy pocos por curiosidad o como parte de una excursión o efectuando becas de estudio han tenido la oportunidad de ir a museos memoriales y enterarse de la historia de los sobrevivientes.

Cuando nos preguntamos sobre los sobrevivientes y su visión de los hechos, es muy interesante lo que plantea Yuki Miyamoto⁸⁶ en su estudio, quién explora la ética y la sensibilidad religiosa de un grupo de los *hibakusha*⁸⁷ de los bombardeos atómicos de 1945. La cuestión de "no venganza, por reconciliación" no ha sido ampliamente estudiada y reflexionada, ya que ha sido oscurecida "por el símbolo de la nube de hongo, del armamento estadounidense, la victoria, y el logro científico". Sin embargo, vale la pena examinar la filosofía de los *hibakushas*, con el apoyo de sus sensibilidades religiosas, ya que ofrece recursos para reconciliar las cuestiones controvertidas de la memoria pública en el mundo contemporáneo, especialmente en la era post 11 de septiembre. La determinación de los sobrevivientes es, que nadie más sufra las consecuencias del armamento nuclear, junto con la auto-reflexión crítica y desalentar el uso de las bombas, pero también sienten una gran responsabilidad por advertir al mundo, o de lo contrario se consideran "pecadores" (como los católicos en Nagasaki, o los *bonbu*⁸⁸, personas no iluminadas, en el contexto de los budistas de Hiroshima). Por

⁸⁶ Miyamoto, Yuki: Más allá del hongo atómico: Conmemoración, Religión y Responsabilidad después de Hiroshima (que limita las Religiones) 1ª Edición 2011 <https://muse.jhu.edu/books/9780823249312>

⁸⁷ Significa sobreviviente.

⁸⁸ Bombo o bonbu: ser necio. La doctrina de Tierrapura de la falibilidad de los humanos ordinarios.

ejemplo, lo que relataba Takashi Nagai, de la comunidad católica de Nagasaki, "ese holocausto del 9 de agosto, cuando las llamas se elevaron desde la Catedral, que disipó la oscuridad de la guerra y llevó la luz de la paz!", incluso insta a que "damos gracias porque Nagasaki fue elegido para el sacrificio".⁸⁹

En la cuesta junto a la Estatua de la Paz, símbolo de Nagasaki, hay una casita de madera de poco más de tres metros cuadrados. Allí vivió Nagai estando enfermo de leucemia, y allí escribió 17 libros en 4 años y medio. Nagai bautizó la casa como Nyoko-dō (casa de "como a ti mismo"), inspirado por el precepto cristiano "Ama a tu prójimo como a ti mismo", para vivir guiado por el amor a los demás y no olvidar a las numerosas personas que fallecieron o resultaron heridas en la zona de Urakami⁹⁰, epicentro de la bomba atómica.

Tras regresar de la guerra en Manchuria, en agosto de 1934, Nagai recibió el bautismo y se casó con Midori Moriyama. Ella procedía de una estirpe de devotos cristianos, que se habían mantenido en la clandestinidad durante siete generaciones. Nagai decidió bautizarse con el nombre de Paulo en honor a Paulo Miki, uno de los 26 mártires de Japón que fueron ejecutados en 1597, durante el mandato del shogun Toyotomi Hideyoshi.

Según el director del museo Nagai, "La gente decía que Nagai Takashi era un santo, pero a él no le gustaba eso". Nagai dirigió estas palabras a las generaciones futuras: "Me gustaría que comprendieran mi deseo de paz y mi deseo de la paz duradera que surge del amor al prójimo, y que los aplicasen en sus vidas".

El doctor Nagai, celebró la aprobación de la Constitución Japonesa que entró en vigor el 3 de mayo de 1947. Como escribe en *Heiwa no Tō* (La torre de la paz): "Nunca hasta ahora habíamos estado todos tan decididos a no provocar más guerras. Y esto, se debe exclusivamente a la explosión de las dos bombas atómicas. Ahora que hemos declarado

⁸⁹ Alusión a la cantidad de feligreses muertos como mártires ese día en la celebración del Santísimo.

⁹⁰ La actual Catedral de Urakami, fue reconstruida en 1959, allí murieron muchos feligreses porque en el momento del estallido de la bomba estaban en Misa solemne. No fue conservada como la Cúpula de Hiroshima que se encuentra en ruinas como símbolo de la explosión y por ello declarada Patrimonio de la Humanidad.

que renunciamos a la guerra mediante la Constitución, debemos eliminar del todo la guerra del fondo del corazón de las personas”.

Mientras tanto, Koji Shigenobu, un sacerdote budista de la Tierra Pura, dice que el bombardeo atómico fue el resultado de errores por parte de los ciudadanos de Hiroshima, el pueblo japonés, y el conjunto de la especie humana. Basado en la idea de reconocer la propia culpa, o más ampliamente la propia naturaleza pecaminosa, por lo tanto rescata la ética de los *hibakusha* que proporciona un paso hacia la reconciliación, y discute la fundamentación de la ética al cuestionar el derecho y el mal, y la dicotomía entre los que perdonan y perdonados, víctima y victimario.

Con este fin, Miyamoto emplea una metodología de la hermenéutica moral, y a su vez utiliza testimonios de interpretación, discursos públicos, y películas como textos, con interlocutores como Avishai Margalit (filósofo), Sueki Fumihiko (filósofo budista), Nagai Takashi (pensador católico), y Shinran (reformador y fundador del budismo de la Tierra Pura).

Actualmente esta visión con alto contenido ético-moral y espiritual no ha tenido grandes repercusiones pero si desde el pensamiento y accionar de los sobrevivientes a partir de los actos conmemorativos por los 70 años del estallido de las bombas han hecho oír sus voces.

“Los supervivientes de la bomba atómica se van haciendo mayores, y pronto llegará el día en que no quede ninguno. Ahora nos enfrentamos al gran problema de, cómo continuar transmitiendo la realidad de las víctimas”, subrayó Karukaya Ken, de la Sección para el Legado de las Víctimas de la Bomba Atómica del Museo de la Bomba Atómica de Nagasaki al ser entrevistado al cumplirse los 70 años de los estallidos. La erosión que representa el que hayan pasado 70 años se agrava cuando van falleciendo, no solo en Hiroshima, sino también en Nagasaki.⁹¹

Retomando palabras de los sobrevivientes: “el mayor temor es que la gente empiece a olvidar, si dejamos de hablar de ello, los más jóvenes pensarán que es una historia

91 Diario El Día, La Plata, lunes 10 de agosto 2015

pasada y perderá importancia”⁹². La edad media de los *hibakusha* es de 80 años y su número disminuye. Para impedir que llegue el silencio y el olvido, se han puesto en marcha en Hiroshima, varias iniciativas que buscan mantener vivo el testimonio de los supervivientes, según los comentarios surgidos del reportaje hecho a Sunao Tsuvoi que tenía 20 años cuando calló la bomba sobre Hiroshima, actualmente es el presidente de la Asociación de supervivientes de la Bomba Atómica de Hiroshima, el que ha recorrido el mundo contando su historia. Su relato del día de la bomba es vivo y estremecedor. Recuerda cómo veía a la gente deambulando como zombies por la ciudad arrasada en busca de ayuda “quería saltar al río, el cuerpo me ardía, pero no había sitio. Estaba repleto de gente. No se cabía”. Su mensaje es claro y lo repite como activo militante contra las armas atómicas “debemos abolir los arsenales nucleares, no sirven para nada”.

A 70 años de Nagasaki⁹³, Japón renovó su compromiso antinuclear y así lo manifestó en el discurso que dio el premier nipón Shinzo Abe, el 6 de agosto de 2015 en Hiroshima ante 6.700 personas, donde reiteró la voluntad de su país de pregonar a favor de la abolición de este tipo de armamento, además afirmó que el país seguirá respetando los principios antinucleares que adoptó en 1967. Reafirmó su compromiso de adherirse a los principios de no producir ni poseer armamento atómico y de no permitir la entrada de estos artefactos al país. Al acto asistieron delegaciones de 75 países, de las cuales 8 son potencias nucleares y también los *hibakusha*. El representante de estos últimos rechazó la reinterpretación de la constitución impulsada por Abe, y lo instaron a respetar el camino pacifista diciendo que la reinterpretación puede llevarnos de nuevo a la guerra y no podemos aceptar que esto suceda, así lo dijo Sumitero Taniguchi un sobreviviente de Nagasaki de 86 años.

Este llamado de atención del sobreviviente al premier nipón, también lo vemos después con la visita del primer mandatario norteamericano en mayo del 2016.⁹⁴ Barack Obama

92 Diario El Día, La Plata, op. cit.

93 Diario El Día, La Plata, op. cit.

94Diario El Día, La Plata, sábado 28 de mayo del 2016, n° 86 del año CXXXIII, pág. 2. Histórica visita. Obama en Hiroshima, por “un mundo sin armas nucleares”

hizo historia al ser el primer presidente de Estados Unidos en visitar Hiroshima, la ciudad nipona víctima de la primera bomba atómica, donde pidió que la tragedia nunca se olvide y abogó por un “mundo sin armas nucleares”.

Obama pasó poco menos de una hora en el Parque de la Paz, construido en el epicentro de la explosión que arrasó la ciudad y que acabó con 140.000 vidas el 6 de agosto de 1945, pero su visita, estuvo envuelta de enorme simbolismo. Se trataba de un gesto muy esperado en Japón, sobre todo entre los *hibakusha*, siete de los cuales asistieron a la ceremonia celebrada (el 29 de mayo) al caer la tarde.

Como estaba previsto, no hubo una disculpa, pero el discurso de Obama estuvo colmado de referencias morales, reflexionó sobre la tragedia y rindió homenaje a las víctimas.

Obama habló de “las voces de las víctimas” y destacó la necesidad de “mantener viva su memoria, porque alimenta nuestra imaginación, nos permite cambiar y nos da esperanzas sobre un futuro mejor.

Las repercusiones de esta visita, las podemos seguir en la prensa del día después, en donde los sobrevivientes dicen estar acostumbrados a grandes promesas de librar al mundo de las armas nucleares, pero es la primera vez que esas promesas provienen directamente del líder del país que arrojó esa bomba:⁹⁵

Sobre la visita de Obama y el pensamiento de los sobrevivientes, los entrevistados de Colonia Urquiza dijeron conocer muy superficialmente sobre el tema, pero manifestaron que es muy prometedor el hecho de que el mandatario norteamericano haya estado en el memorial de Hiroshima. Algunos de los entrevistados manifestaron que siguieron las noticias por los medios de comunicación locales como diarios el Día, La Plata Hochi o Alternativa Nikkei, canales de aire, o a través del cable, el canal japonés NHK.

Los medios de comunicación como periódicos locales o de tiradas en los dos idiomas para la comunidad solo informan y no generan opinión o debate, lo mismo pasa con la televisión que provee noticias pero no va más allá de ello.

95 Diario El Día, La Plata, domingo 29 de mayo 2016, n° 87 del año CXXXIII, pág. 7. Los ecos de un acto histórico. Hiroshima: la visita de Obama no cerró heridas. Los sobrevivientes del ataque nuclear no creen en promesas.

COLECCIÓN ALADAA

En síntesis, si en Japón se observa un porcentaje muy elevado de desconocimiento de los temas planteados en este trabajo en relación con la transmisión de hechos traumáticos producto de los bombardeos y consecuencias, las comunidades de japoneses radicadas en el extranjero que mantienen un contacto muy fuerte con el país de origen a través de las escuelas japonesas y medios de comunicación reflejan ese desconocimiento o falta de interés por profundizar el tema, que también se manifiesta en las entrevistas, comprobando un sentido o espíritu de supervivencia...

A modo de síntesis

Los testimonios rescatados o tomados prestados de material bibliográfico y las entrevistas han ayudado a reflexionar sobre cómo son las narraciones, desde: “de guerra casi no hablaban”; la experiencia de la familia Nishida que ha relatado sus vivencias a los medios de comunicación y que especialmente produce una gran impresión cuando la madre expresa “todo quema” y las lágrimas que surgen al evocarlo, como una herida abierta, el relato del único sobreviviente de Nagasaki, el Sr. Yamago, quién no tiene interés de transmitir a sus hijos sus recuerdos y ellos no han demostrado curiosidad por conocer la vivencia de su padre y las manifestaciones actuales en Japón de los *hibakushas* por el desarme nuclear, la paz mundial y que los jóvenes no olviden, temor que se ha apoderado de muchos y que las encuestas dan cuenta de ello vaticinándolo y se refleja ese desinterés en los sondeos realizadas a los jóvenes durante 2015, a 70 años de los estallidos.

En Japón no hay una política estatal visible por mantener viva la memoria hacia las nuevas generaciones; y esa misión que debería ser del Estado la llevan a cabo actualmente los *hibakushas* que rondan más de 80 años y van falleciendo, y la duda de ellos es cuando no estén más ¿si los jóvenes olvidarán lo acontecido en Nagasaki e Hiroshima?, esta inquietud nos lleva también a preguntarnos si en la comunidad japonesa de Colonia Urquiza cuando fallezcan los *issei*, los que sobrevivieron a la guerra o a las bombas ¿se recordará o se hablará del tema en las nuevas generaciones?

Los otros actores sociales, padres y madres de la comunidad, segunda y tercera generación, ¿transmitirán a sus hijos esos relatos de familia, de guerras, de penurias o se perderán producto de ese sentido o espíritu de supervivencia? Hemos observado que solo a través de iniciativa propia algunos quieren conocer la historia familiar, pero es parte de la memoria individual y no del colectivo.

“Estrategias de resistencia y cooperación. El caso de las sociedades secretas chinas y su relación con el confucianismo”

Gabriel Encina (UNLu)

Correo de contacto: encina.ge90@hotmail.com

Resumen

La tentativa de la presente investigación es analizar el accionar de las sociedades secretas como coordinadoras de las movilizaciones campesinas en la pre modernidad China, teniendo en cuenta las alternativas que la doctrina confuciana les permitió al resignificarla en los momentos de crisis y conflicto. En ese sentido, se analiza cuál era la experiencia vivida de esas sociedades a partir de su adscripción confuciana teniendo como referencia los fragmentos de textos clásicos que, dependiendo del contexto, les permitió establecer una relación de cooperación o resistencia con respecto al Estado de estilo conservador confuciano.

Palabras clave: confucianismo – cooperación – resistencia – conflicto - China

Presentación

En líneas generales, cuando se analiza el confucianismo a partir de la mirada de las Ciencias Sociales, la premisa más difundida es que se trata de una concepción político-ideológica que tiene como búsqueda la constitución y prolongación de un gobierno

fuerte, siendo de esta manera un instrumento de control y cohesión social al promover valores conservadores de respeto a la autoridad, a la familia, y a la tradición.

No obstante, al examinar más en profundidad los fundamentos del confucianismo se evidencian otras perspectivas que limitan la concepción antedicha. Así, una observación alternativa de algunas de las fuentes a través de las cuales ha sido transmitida dicha filosofía permite evidenciar un conjunto de ideas que relativizan la concepción acerca de que el confucianismo es totalmente promotor de los gobiernos autoritarios, conservadores y jerárquicamente establecidos.

En este sentido, algunos autores han señalado que en determinadas ocasiones las enseñanzas de Confucio podrían derivar en una suerte de espada de doble filo para los gobernantes. Esto sería viable debido a las aperturas existentes en diversos dichos del maestro respecto a la posibilidad de que un gobierno pueda ser cuestionado cuando fuera negligente, por ejemplo, o cuando devenían crisis económicas o sociales (Arnaiz: 2004).

La posibilidad de que estos últimos trazos contestatarios del confucianismo se vean evidenciados en la sociedad China pre moderna podía observarse en el accionar de las centenas de sociedades secretas existentes, que muchas veces coordinaban las rebeliones campesinas. Esas sociedades, que fueron ingredientes determinantes de la historia china, supieron hacerse de fragmentos del legado confuciano para justificar y llevar a cabo sus iniciativas de resistencia a la autoridad durante crisis coyunturales de diversa índole.

En ese sentido, el objetivo de este trabajo es evidenciar y caracterizar aquellos dichos de Confucio que pudieron legitimar las acciones de las sociedades secretas chinas en sus luchas contra los diferentes gobiernos establecidos. Además, se buscará relevar los contextos socio-políticos que propiciaron dichas acciones, y cómo los motivos por los cuales esas manifestaciones de conflictividad fueron variando a lo largo del tiempo.

El problema es relevante en tanto que permite evidenciar cuáles son los fundamentos ideológicos que permitieron a las sociedades secretas, a lo largo de los siglos, llevar a cabo acciones de resistencia en la sociedad China y demostrar de que manera fueron utilizados dichos dogmas dependiendo del contexto. Ese hecho mostraría cómo las

sociedades secretas, y el pueblo en general, eran actores socio-políticos activos que reordenaban los lineamientos del confucianismo en beneficio propio dependiendo del contexto.

Por otro lado, el análisis a realizar es factible en tanto que las palabras de Confucio fueron compilados por sus discípulos en documentos que han llegado hasta nuestros días: en este sentido, el análisis se centra en las expresiones recopiladas en el *Analectas* y en el *Libro de Mencio* para mencionar las relaciones de cooperación y resistencia existentes entre el pueblo, coordinado por las sociedades secretas, y las estructuras estatales representadas por los gobernantes.

También serán examinados cuentos populares para comprender cómo el contexto social y económico agudizó las tensiones entre el pueblo, con las sociedades secretas, y los gobernantes. Esto evidenciará cuál era la justificación que los campesinos y el pueblo en general utilizaba para considerar que el vínculo de cooperación había sido roto, y que era necesario resignificarlo y rejerarquizarlo según las enseñanzas de Confucio.

Las preguntas que guiarán este trabajo son: ¿Cómo es conceptualizado el confucianismo historiográficamente? ¿Cuáles son los usos del confucianismo y en qué contextos se realiza? En qué momento se rompe el vínculo de cooperación del pueblo para con el Estado confuciano? ¿Cómo emergen las acciones de resistencia? ¿Por qué y cómo se evidencia las crisis y tensiones existentes entre los gobernantes y gobernados? ¿Cómo fueron variando a lo largo del tiempo los motivos de las rebeliones que evidenciaban una resistencia? Las respuestas a los anteriores interrogantes llevarán a la obtención de conclusiones esclarecedoras que podrán dar cuenta de las variables del tema desarrollado.

Las sociedades secretas chinas

Para percibir la doble concepción conservadora / radical del confucianismo, que permitió al pueblo chino en la premodernidad cooperar con el orden vigente o resistirlo,

se debe analizar antes el accionar de las sociedades secretas en China en tanto actores determinantes de la resistencia a los abusos de algunos soberanos.

Dichas sociedades han sido un elemento presente a lo largo de gran parte de la historia China, abarcando varios siglos de existencia. Sus numerosas manifestaciones se observan en la importancia que tuvieron en las revueltas campesinas, como coordinadores de acciones en momentos críticos. Ya en el siglo II la guerra campesina que derrocó a la dinastía Han fue dirigida por el grupo de los Turbantes Amarillos, y a lo largo de los siglos premodernos habían sido protagonistas en las rebeliones de campesinos en distintas regiones.

La base social de su reclutamiento era mayoritariamente plebeya, de extracción baja: pequeños campesinos explotados o agricultores que trabajan las tierras de los terratenientes, pequeños burgueses, artesanos, *coolies*, vendedores ambulantes, barqueros, marinos, contrabandistas, soldados licenciados, vagabundos y mendigos.

La función de las sociedades secretas, en primer lugar, fue la de ejercer el papel de sociedades de ayuda mutua: de solidaridad entre los miembros, en caso de accidente, enfermedad o dificultades económicas. También, la autodefensa fue una forma muy acentuada de cooperación, acentuada durante los períodos de desorden, a los efectos de protegerse de los ejércitos errantes o enemigos exteriores a las aldeas⁹⁶.

Las principales sociedades secretas en el norte de China estuvieron lideradas por la Sociedad del Loto Blanco, mientras que en el sur la más reconocida fue la Tríada. Ellas tenían sus formas rituales y códigos de hermandad: principalmente el ideal socio-político imperante estaba motivado por una destitución de las dinastías opresivas.

Aquéllos grupos, que representaban en la mayoría de los casos al campesinado durante la etapa pre moderna China, adoptaron y cooperaron con los lineamientos confucianos que establecieron el ordenamiento de la sociedad de manera jerárquica y conservadora. En ese sentido, el ordenamiento de la sociedad otorgaba a los campesinos el papel de productores de la tierra, aunque en su gran mayoría no fueran propietarios.

⁹⁶ Chesneaux, Jean. *Las sociedades secretas chinas en la época moderna: ensayo de historia social*, París, Escuela de Altos Estudios, pp. 1-3.

Los lineamientos concretos del confucianismo que permitían este estado de cosas se desarrollarán a continuación a fin de delimitar por qué el pueblo campesino cooperaba con un Estado jerárquico y conservador. Además, se buscará responder por qué en los contextos de crisis socio-económica las sociedades secretas resignificaron y reordenaron las ideas del maestro Confucio a fin de resistir los abusos o negligencias de los gobernantes.

Confucianismo

En una primera instancia el confucianismo era una filosofía socio-política de y para la sociedad. De ese modo, todos los extractos integrantes de aquélla debían ajustarse a la jerarquía imperial. Así, el confucianismo fue considerado como una doctrina de filosofía estatal jerárquica y conservadora, en la que la sociedad se debía ordenar por estamentos, y obedecer, de acuerdo al mandato divino. Esa tendencia jerárquica puede advertirse en distintos pasajes del *Analectas*, por ejemplo:

*“...Un hombre que respeta a sus padres y a sus mayores difícilmente estará inclinado a desafiar a sus superiores (...) Respetar a los padres y a los mayores es la base esencial de la humanidad...”*⁹⁷

Asimismo, la tendencia conservadora de los dichos de Confucio, donde cada agente social cumple un papel definido e inamovible dentro de la sociedad, se observan en otro de los pasajes que recolectan las ideas del maestro:

*“...El duque Jing de Qi preguntó a Confucio sobre el gobierno. Confucio respondió: ‘Deja que el señor sea señor, que el súbdito sea súbdito, que el padre sea padre y que el hijo sea hijo...’”*⁹⁸

97 *Analectas*. I. II.

98 *Analectas*. Cap. 12. 11.

De ese modo, el confucianismo quedó enclaustrado en una definición ideológica socio-política elitista, conservadora, autoritaria y jerárquica. Esa representación le otorgaba al campesinado un papel social y económico definido en tanto elemento mayoritario de la población y principal productor de los medios de subsistencia propios y de la clase dominante, en cuyas manos se situaba el control del aparato estatal y de los medios de producción⁹⁹.

La percepción del confucianismo como una doctrina estatal rígida, conservadora y cohesionadora de la sociedad ha sido la versión más tradicionalmente aceptada, perspectiva que, en definitiva, ubica al pueblo y a las sociedades secretas junto al campesinado como entidades cooperativas al *status quo* imperante en la premodernidad China. No obstante, también los dichos del maestro permitían al pueblo plantear estrategias de resistencia a los abusos y negligencias de parte de los gobernantes, principalmente durante los delicados e inestables momentos de crisis sociales y económicas.

A fin de argumentar y evidenciar esto último serán interpretados fragmentos de los dichos de Confucio que han sido transmitidos por sus discípulos hasta hoy. En ese sentido, se hará uso de los aportes que brindan el *Analectas* y el *Libro de Mencio*.

Analectas como límite

Efectivamente, la sociedad china se basaba en el respeto al orden establecido por mandato divino, donde cada cual debía aceptar su destino: esta perspectiva envolvía a la población campesina en un elemento de cooperación para la prolongación *del status quo* dentro de la sociedad China como productores de bienes de subsistencia para la misma.

⁹⁹Véase Flores, Verónica, *Movilización del campesinado durante la etapa formativa del partido comunista chino*, Terceras Jornadas de Jóvenes investigadores, Universidad de Buenos Aires. Pp. 2. Disponible en: http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/3JornadasJovenes/Templates/Eje%20cambio-conflicto-orden/FLORES-ORDEN.pdf. Consultado: 20 de marzo de 2017.

Ahora bien, otra perspectiva del confucianismo permite observar que era posible que el sistema armónico pretendido fuera cuestionado según el contexto vivido: podía ocurrir que el soberano se revelara indigno de poseer el mando¹⁰⁰. Eso suponía una deslegitimación de los soberanos, gobernantes y señores por dentro del confucianismo. Al respecto, se evidenciaba que al conservador confucianismo del Estado, se le contraponía la existencia de uno del pueblo que sirvió para legitimar las acciones de la sociedad movilizada.

Coincidentemente, si se observan detenidamente fragmentos del *Analectas* que no han sido utilizados para justificar la tendencia del gobierno fuerte, conservador y cohesivo, se puede percibir que los dichos de Confucio también promueven a que el pueblo se defienda de los abusos o negligencias de los gobernantes. Esto último se hacía tangible en el momento en que las sociedades secretas se lanzaban a coordinar las rebeliones campesinas.

¿De dónde salía el valor y, sobre todo, la legítima defensa del pueblo campesino para enfrentar a las estructuras estatales? ¿En qué se basaba la posibilidad de que se revocara el Mandato del Cielo? Eso ocurría cuando el soberano no velaba por mantener el bienestar del pueblo que se mencionaba en diversos dichos y recomendaciones del maestro: la negligencia, que devenía posteriormente en abusos, propiciaba que el soberano pudiera ser legítimamente cuestionado por toda la comunidad.

Confucio, a través del *Analectas*, aconsejó que para tener un gobierno bueno y efectivo era necesario que los gobernantes tuviesen una buena relación con el pueblo. Por ejemplo, en el siguiente fragmento puso énfasis en el respeto y la dignidad que un señor debía tener para con sus súbditos:

“...El señor Ji Kang preguntó: ‘¿Qué puedo hacer para que el pueblo sea respetuoso, leal y aplicado?’ El Maestro respondió: ‘Acércate a él con dignidad y éste será

¹⁰⁰Véase Chesneaux, Jean. *Movimientos Campesinos en China, La herencia de las revueltas campesinas de la época clásica*. Siglo XXI, Madrid, 1978, pág. 1-2. Cabe aclarar, no obstante, que si bien las revueltas campesinas cuestionaban el orden establecido, eran funcionales a la idea de sociedad pues en definitiva lo que buscaban era restituir el mandato celeste: se invocaba al cielo para restablecer la justicia perdida. En este sentido, el que en las revueltas campesinas solo se atacaran los abusos indica que las mismas se ubicaban dentro del Antiguo Régimen.

respetuoso. Sé tú mismo un buen hijo y un padre bondadoso, y el pueblo será leal...”

¹⁰¹.

En coincidencia con el fragmento anterior, también se observa la importancia que tuvo para el maestro que los individuos socio-políticamente importantes de la sociedad se mostraran humildes:

“El Maestro dijo: ‘Un hombre puede tener los espléndidos talentos del duque de Zhou, pero si es arrogante y malvado, sus méritos no valen nada...’” Analectas, VIII, XI.

Igualmente, junto con la humildad y la buena relación con que debía dirigirse al pueblo, Confucio señaló la importancia de la generosidad como uno de los atributos destacables que debían tener quienes gobernaban en la sociedad:

“...El Maestro dijo: ‘¡Qué gran soberano fue Yao! ¡Qué sublime! (...) La gente no encontraba palabras para elogiar su generosidad...’” ¹⁰²

Más ilustrativo es el siguiente fragmento, en donde Confucio ya no solo habla de la humildad, respeto o buena relación que debía tener un soberano para con el pueblo, si no que resalta la importancia que tenía el que el pueblo estuviese de buen ánimo: algo que debían perseguir los soberanos como objetivo:

“„, El gobernador de She preguntó a Confucio sobre el gobierno. El Maestro respondió: ‘Haz feliz a la población local y atrae emigrantes de lejos...’”¹⁰³.

Incluso la importancia del bienestar del pueblo Confucio lo ubicó en un lugar prioritario en la escala de las urgencias y necesidades, intentando lograr que el gobernante tuviese un vínculo de confianza estrecho con la comunidad. En ese sentido, este breve diálogo que el maestro tuvo, ilustra la idea antedicha:

101 Analectas. II, XX.

102 Analectas, VIII, XIX.

103 Analectas, XIII, XVI.

“...Zigong preguntó sobre el gobierno. El Maestro comentó: ‘Suficiente comida, suficientes armas y la confianza del pueblo.’ Zigong preguntó: ‘Si tuvieras que prescindir de una de estas tres cosas, ¿qué dejarías de lado?’ —‘Las armas’. —‘Si tuvieras que prescindir de una de las dos restantes, ¿cuál dejarías de lado?’ —‘La comida; al fin y al cabo, todo el mundo tiene que morir más tarde o más temprano. Pero sin la confianza del pueblo, ningún gobierno puede mantenerse...’”¹⁰⁴ .

El énfasis puesto en la necesidad de que un gobernante debía ganarse la confianza del pueblo también se observa en el *Analectas*:

“...*Un caballero gana primero la confianza de su gente y después puede movilizarla. Sin esa confianza, ésta se puede sentir utilizada...*”¹⁰⁵ .

Al respeto, bienestar, felicidad y confianza que debía existir entre los gobernantes y el pueblo, debe sumarse que Confucio también señaló que los soberanos debían ayudar económicamente a los necesitados para ser considerados, en términos éticos y virtuosos, caballeros¹⁰⁶:

“...*El Maestro dijo: ‘Gongxi Chi está viajando hacia Qi con caballos lustrosos y excelentes pieles. Siempre he oído que un caballero ayuda a los necesitados, no que haga aún más ricos a los ricos.’... El hombre bueno facilita a los demás lo que desea obtener para sí mismo. La receta de la bondad consiste simplemente en la capacidad de tomar las propias aspiraciones como guía...*”¹⁰⁷

104 *Analectas*, XII, VII.

105 *Analectas*, XIX, X.

106 “Antes de Confucio, la palabra *junzi* (caballero) indicaba simplemente una posición social. Una de las principales innovaciones del pensamiento de Confucio es haber desprovisto a este concepto de su definición social y de haberlo dotado con un nuevo contenido progresista y puramente ético. Esta transformación tuvo implicaciones profundas y radicales, puesto que más adelante pondría en cuestión los fundamentos estructurales del aristocrático orden feudal. Y ello porque el concepto de una elite hereditaria es sustituido por el de una elite que no se basaba en el nacimiento o en la riqueza, sino que era exclusivamente determinada por la virtud, la cultura, el talento, la competencia y el mérito.” *Analectas*, Arca de sabiduría.

107 *Analectas*, VI, IV.

Lo dicho hasta aquí permite inferir que en el *Analectas*, en diversos fragmentos, el pueblo aparecía como un agente central de la sociedad premoderna China para lograr ejercer la gobernabilidad con éxito. En ese aspecto, la existencia de tal pensamiento hacía al pueblo un fin en sí mismo de los gobernantes. Este *corpus* doctrinario semioculto resurgía durante los momentos de crisis, cuando los campesinos, a través de las sociedades secretas, se lo hacían recordar a los gobernantes.

El libro de Mencio

Además del *Analectas*, el *Libro de Mencio* posee también fragmentos, como prolongación del confucianismo, que permiten inferir unas premisas que, si bien afirman un Estado fuerte y conservador, también ubicaban al pueblo en un lugar central del proceso de gobernabilidad. Incluso, mientras el confucianismo del *Analectas* generalmente tenía una alta estima por los gobernantes, Mencio argumentaba que era aceptable que los súbditos depusieran al gobernante que ignoraba las necesidades de la gente o que gobernaba con dureza. El *Libro de Mencio*, aún cuando no se le concede la misma trascendencia que a las *Analectas*, es también clave para entender el desarrollo posterior del confucianismo.

Respecto a la relación que debía que existía entre los soberanos y el pueblo, aquí también como antes con el *Analectas*, Mencio aludía a la confianza y el respeto que debía estar presente entre los gobernantes y los gobernados. En relación con ello, aconsejaba a un príncipe tratar a su pueblo con bondad, no elevando los impuestos, a fin de que trabajaran óptimamente la tierra:

“...Prince, si vous gouvernez votre peuple avec bonté, si vous avez rarement recours aux supplices, si vous diminuez les impôts et les taxes, les laboureurs défonceront le sol profondément, et nettoieront soigneusement la terre des mauvaises herbes...”¹⁰⁸.

A las actitudes y cualidades ya mencionadas, Mencio incluso consideraba que un rey debía tener como facultad el proteger al pueblo para mantener la autoridad sobre su imperio:

“Le roi dit:

— Quelles qualités doit avoir la vertu d’un prince pour qu’il réunisse tout l’empire sous son autorité?

Meng tzeu répondit:

— Il faut qu’il aime et protège le peuple, et il obtiendra l’empire; personne ne pourra l’en empêcher”¹⁰⁹.

En la misma línea argumentativa, también señalaba que una de las cualidades necesarias para ser un buen emperador era poseer una gran virtud para ejercer su influencia sobre otros reinos así como hacer el bien a su pueblo:

“Meng tzeu dit:

— Un prince qui emploie la force et fait semblant de travailler au bien du peuple, est un dominateur (qui soumet tous les autres princes par la force des armes)...Un prince qui n’emploie d’autre influence que celle de sa vertu et fait du bien au peuple, est un empereur véritable¹¹⁰.

Es significativo también que Mencio haya señalado que la parte más importante de un Estado es el pueblo, más trascendente incluso que los espíritus protectores y que el soberano, debido a la que la dignidad imperial era dada por el mismo pueblo:

“Meng tzeu dit:

— Le peuple est la partie la plus importante d’un État; les esprits protecteurs de la terre et des grains viennent en deuxième lieu; et le souverain, seulement en troisième

109 Meng Tzeu I.I.6.

110 Meng Tzeu II.I.3.

lieu. Aussi, la dignité impériale s'obtient par la faveur du peuple des campagnes, la dignité de prince par la faveur de l'empereur, et la dignité de grand préfet par la faveur du prince"¹¹¹.

Coincidentemente, al indicar a un príncipe qué era lo más importante que debía tener en cuenta en el ejercicio de la gobernabilidad, ubicaba al pueblo entre las cosas que más debía estimar:

"Meng tzeu dit:

— Un prince doit estimer surtout trois choses: son territoire, son peuple, les règles et les affaires administratives. Celui qui estime beaucoup les perles et les pierres précieuses, attire des malheurs sur sa personne"¹¹².

Aspecto importante para la población campesina, Mencio recomendaba que un príncipe sabio debía repartir las tierras según la necesidad que cada familia tuviera para mantenerse:

"Un prince sage, en distribuant les terres à cultiver, fait en sorte que chacun ait de quoi entretenir ses parents et nourrir sa femme et ses enfants, que dans les années de fertilité il ait toujours des vivres en abondance, et que dans les mauvaises années il ne meure pas de faim" ¹¹³

Al cabo de analizar el *Libro de Mencio*, puede argumentarse que este autor, al igual que en el *Analectas*, recomendaba que los soberanos, ya sean señores, príncipes, reyes o emperadores, tuviesen una buena relación con el pueblo: les permitieran tener los elementos básicos para vivir, no los sofocaran con los impuestos y lo considerara en primer lugar en el ejercicio de la gobernabilidad. Aquí también, como en el *Analectas*, puede observarse una fuente de legitimación del pueblo al momento de rebelarse.

111 Meng Tzeu VII.II.14.

112 Meng Tzeu VII.II.28.

113 Meng Tzeu I.I.7.

En este sentido, al no respetarse estas premisas de la doctrina confuciana el pueblo, dirigidos por las sociedades secretas, optaban por resistir los abusos de los gobernantes de manera justificada y legítima. Así, resignificaban y reordenaban las líneas de pensamiento del maestro Confucio para pasar del ejercicio de la cooperación a la resistencia del orden vigente.

Tensiones y conflictos

¿Por qué y cómo estos fragmentos de los dichos de Confucio han sido utilizados por el pueblo, a través de las sociedades secretas, para rebelarse ante los abusos o negligencia de los gobernantes? En la China premoderna las condiciones de vida de la población campesina estaban sujetas a constantes crisis, ya fuese por las contingencias ambientales como por las variantes gubernamentales. El aumento demográfico, los abusos de los cobradores de impuestos, o la exigencia de producción generaron climas de conflicto y las crisis socio-económicas que periódicamente volcaban al pueblo a las rebeliones.

En ese sentido, la pobreza general del campesinado puede ser percibida a través de los cuentos y folklores transmitidos por la tradición oral, recopilados por el PC Chino a partir de 1949. Al respecto, en cuentos populares como *“El escarabajo dorado o por qué los perros odian a los gatos”*¹¹⁴ se observan las penurias económicas que una viuda con su hijo soportaban en un contexto de hambre generalizado. Las condiciones de vida adversas son detectables por la insistencia que posee el cuento en evidenciar el hambre vivido por aquellas familias:

“Estas últimas semanas lo hemos pasado muy mal y tengo el estómago tan vacío como el cerebro de un hombre rico. Vaya, incluso las ratas han abandonado nuestra casa...”

Las penurias de la viuda se saldan cuando un visitante misterioso le regala un escarabajo de oro que tiene la cualidad de otorgarle la comida que deseaba. Nótese que

114 Pitman Hinsdale, Norman. *Fábulas y leyendas de China, El escarabajo dorado o por qué el perro odia al gato*. Madrid, Quaterni, 2016, pp. 9-20.

COLECCIÓN ALADAA

las expresiones de deseo eran comida, no lujos ni riquezas. En este sentido, queda reflejado el problema a través de los clamores de la viuda mientras coloca el escarabajo dorado en el caldero para pedir un deseo:

“Albóndigas, albóndigas, venid a mí,

Albóndigas, albóndigas, de cerdo o cordero,

Albóndigas, albóndigas, llenad el caldero”.

Por otro lado, el estado de crisis económica y hambre generalizado generaban tensiones entre los gobernantes y gobernados, que se evidenciaban a través de cuentos que narraban situaciones en las que los soberanos eran ridiculizados o burlados. Por ejemplo en el cuento del “Príncipe bobo que se engañaba” se relata la historia de un príncipe que creía ser un gran arquero, debido a que todos sus consejeros se lo afirmaban, mientras todo el pueblo se le burlaba a sus espaldas debido a la debilidad y torpeza del príncipe. El cuento generado entre la población rural es lapidario al definir las cualidades del príncipe:

“Se pavoneaba descaradamente manejando

con soltura su muy ‘pesado’ arco. Tensó el

arco, disparó y la flecha no alcanzó más que medio

recorrido. Avergonzado y a la vez irritado, lo intentó

de nuevo y nuevamente la flecha sólo alcanzó medio

recorrido, ante las risas y burlas de los presentes...”

La señalada tensión latente entre los gobernantes y gobernados generaba, durante situaciones económicas adversas, rebeliones campesinas dirigidas por las centeneras de sociedades secretas existentes. Las revueltas, también podían darse debido al despotismo de algunos señores. La existencia de estos escenarios de tensión social pueden ser observados en el cuento “El viejo Jiang pescando”, que al inicio de la

COLECCIÓN ALADAA

narración menciona el contexto de inestabilidad social en que se enmarcaba la historia del viejo Jiang:

“La crueldad y el despotismo

del caudillo Zhou llegaba a sus límites, provocando

una protesta general del pueblo que reclamaba un

cambio radical. Había oído que se estaba formando

un movimiento insurgente dirigido por Wen Wang...”

Estos tres ejemplos que analizan la sociedad china premoderna a través de los cuentos populares señalan un escenario de crisis económica, que derivaba en el hambre del pueblo, además de tensiones y abusos de parte de los gobernantes que propiciaba la burla velada de parte del pueblo campesino.

En este sentido, los preceptos antes señalados del confucianismo del soberano como defensor del bienestar, felicidad, respeto y cuidado económico del pueblo, recomendados por los dichos de Confucio en el *Analectas Analectas* y *El Libro de Mencio*, no se estaban cumpliendo en la China premoderna.

Al menos en los contextos señalados por los cuentos populares, esta situación crítica de la economía y de la relación entre gobernantes y gobernados podía posibilitar la ruptura del vínculo de cooperación existente entre el pueblo y los soberanos. Era el momento propicio para que emergieran los dichos del maestro que legitimaba la resistencia por parte del pueblo, coordinados por las sociedades campesinas. Era cuando se hacía común el lema de algunas de estas sociedades secretas: *"ataquemos a los ricos y ayudemos a los pobres"*.

Usos políticos del confucianismo

Ahora bien, lo antes dicho respecto a la doble utilidad del confucianismo, y cómo éste puede beneficiar el pueblo en la China pre moderna en los contextos adversos, es necesario matizarlo al centrar el análisis en el siglo XIX. Si bien los contextos críticos podía radicalizar a la población, al legitimar su resistencia por los abusos estatales en los preceptos del credo confuciano, muchas veces las sociedades secretas que coordinaban los movimientos campesinos eran manipulados por dirigentes que poseían intereses políticos e individuales.

En este sentido, hay que mencionar que muchas de las sociedades secretas en las áreas rurales eran dirigidas por letrados que no habían logrado aprobar los exámenes imperiales que les daban ingreso a los cargos estatales. La importancia de este hecho radica en que muchas veces, a pesar de que la tradición confuciana permitía al pueblo resistirse ante los abusos de los gobernantes, estos dirigentes podían desviar el accionar popular de las sociedades secretas hacia intereses personales y políticos.

Estos letrados eran personas instruidas que conocían la cultura china clásica y eran capaces de fabricar documentos falsos para la administración. No obstante, no poseían dinero ni las relaciones necesarias para obtener un puesto en la administración pública. De allí que se introducían en las sociedades secretas y, al llegar a ser dirigentes, desviaban el accionar de las rebeliones campesinas hacia un interés personal para ascender políticamente: muchas veces proponían una interpretación del confucianismo acorde a sus intereses.

También señalemos que si bien hemos mencionado que la base de las sociedades secretas eran los campesinos y las clases bajas, cabe mencionar que entre los dirigentes de las sociedades secretas se hallaba a veces gente adinerada, funcionarios estatales o grandes comerciante. Los jefes de los movimientos de los Nian que se rebelaron a mediados del siglo XIX, por ejemplo, eran gente adinerada.

Los dirigentes que eran parte de la administración estatal, si estaban afiliados a una de esas sociedades secretas tenían la seguridad de disponer de informes directos y al mismo tiempo podían aspirar a controlar las actividades de las sociedades. Un doble juego de este tipo fue frecuente, por ejemplo, también en los administradores encargados de la represión del movimiento de los Nian hacia 1850-70 en el norte de China.

Además, en los casos en que altos funcionarios estuvieron a la cabeza de las sociedades secretas se intentó neutralizarlas desde adentro: así ocurrió con un dirigente imperial que reprimió las grandes insurrecciones de los T'ai-p'ing.¹¹⁵

También existía el gansterismo puro en las sociedades secretas. Los Nian del norte de China, en la década de 1860 controlaban todo el campo y eran contrabandistas. Además, a veces capturaban a notables y obligaban a los habitantes de las aldeas a pagar rescate, u obligaban a que les entreguen grandes sumas. A veces, para pertenecer a una sociedad secreta había que contribuir con algún bien, una cuota que terminaba enriqueciendo a los dirigentes. Entre los Nian se encontraban personas ricas que aprovechaban la oportunidad para aumentar su fortuna con ayuda de bandidos organizados¹¹⁶.

Por otro lado, es importante mencionar que las causas de las rebeliones campesinas dirigidas por las sociedades secretas se vieron complejizadas con el transcurso del tiempo. Como se acaba de mencionar, los movimientos ya no solo podían reaccionar ante los abusos y negligencias de los señores y soberanos, ya que a partir del siglo XIX se divisa la movilización, en algunos casos, del pueblo debido a la manipulación que los dirigentes de las sociedades secretas tenían a favor de sus intereses personales. Pero además, rebeliones como la de T'ai-p'ing, al sur de China, se dieron también debido a la penetración occidental, además de por los conflictos económicos o por la presión demográfica.

En este sentido, la revuelta T'ai-p'ing fue una revuelta compleja: no solo era dirigida contra los mandarines y los grandes propietarios: representó también un intento de modernización de la China tradicional, incluso al intentar combinar elementos del cristianismo. Y si bien era de tendencia nacionalista, introdujo ideas de reformas importadas de Occidente, como la aparición de ferrocarriles, sistemas bancarios o una administración burocrática. Claro que más reaccionaria a occidente fue la revuelta de

¹¹⁵ Chesneaux, Jean., *Las sociedades secretas chinas en la época moderna: ensayo de historia social*, Escuela de Altos Estudios, París, pág. 4-12.

¹¹⁶ Chesneaux, Jean., *Las sociedades secretas chinas*, op. Cit, pág. 15-16.

los Boxers que buscó en el 1900 preservar sus tradiciones y costumbres locales ante la creciente influencia occidental.¹¹⁷

La revuelta de T'ai-p'ing fracasó por la creación de un aparato de gobierno y la conversión progresiva de los dirigentes de la rebelión en una camarilla de privilegiados que alejó el apoyo del campesinado. La necesidad de aumentar los impuestos acabó con las esperanzas depositadas inicialmente en los rebeldes.

En resumen, los motivos por los cuales se dieron las revueltas campesinas dirigidas por las sociedades secretas se diversificaron y complejizaron a medida que China arriba al siglo XIX. A la defensa de los intereses de la población por ser respetados y vivir en un relativo clima de bienestar se le sumaron otros motivos de índole político, privado, con influencias exteriores de parte de Occidente e interiores de parte de los nuevos dirigentes de las sociedades secretas.

Consideraciones finales

El análisis de algunas sociedades secretas chinas y su contacto con el confucianismo a lo largo del tiempo permite realizar algunas reflexiones y recapitulaciones.

En primer lugar, el confucianismo fue parte del ser de las sociedades secretas en las dos versiones analizadas. El vínculo de cooperación con el Estado confuciano conservador se mantenía siempre que los señores, gobernadores y príncipes mantuvieran una relación buena con el pueblo. Para esto era necesario que se preocuparan por su bienestar, su fidelidad, felicidad, respeto y sustento económico básico: el pueblo así cumpliría con su rol productor de bienes para la sociedad. Pero cuando asomaban las crisis económicas o cuando los soberanos se mostraban abusivos o negligentes el vínculo de cooperación entre las partes se rompía y las sociedades secretas coordinaban

117 Pérez Ledesma, Manuel., En torno a los movimientos campesinos chinos. Disponible: http://www.mapama.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/Revistas/pdf_ays%2Fa014_06.pdf. Consultado el 20 de marzo de 2017., pág. 202-203.

con el pueblo rebeliones que también estaban legitimadas por la tradición confuciana, por ejemplo por fragmentos del *Analectas* y el *Libro de Mencio*.

En segundo lugar, la existencia de las tensiones existentes entre los gobernantes y los gobernados durante el período premoderno queda puesta en evidencia por bibliografía que analiza las variables económicas negativas del período. A través del análisis de cuentos populares de tradición oral se han apoyado esas premisas quedó evidenciada la existencia de tensiones, conflictos y crisis entre los gobernantes y gobernados en los momentos de penuria económica aguda que generaba hambre entre la población. Esa situación existente se amoldaba a la posibilidad de que las sociedades secretas se hicieran del credo confuciano que mostraba cómo muchas de sus premisas sociales se habían roto o no se habían respetado, ya sea por las crisis económicas o por los abusos de los soberanos.

En tercer lugar, a medida que la sociedad china penetró en el siglo XIX se observaron evidencias de una complejización de los motivos que llevaron a las sociedades secretas y campesinos a rebelarse. Abusos o negligencias contradictorias de las recomendaciones confucianas siguieron vigentes, pero se sumaron: la introducción de la cosmovisión occidental, el aumento demográfico, la tendencia a asimilar ideas extrarregionales, como en el caso de la revuelta T'ai-p'ing; la repulsión al estilo de vida occidental, como en el caso de la llamada rebelión de los Boxers, etc. Todas fueron disrupciones que movilizaron a las sociedades secretas para dirigir al campesinado a las rebeliones.

Pero también, muchas veces las rebeliones estuvieron movilizadas por dirigentes de las sociedades secretas que pertenecían a estratos medios, como letrados que no pudieron aprobar los exámenes imperiales para acceder a cargos administrativos, y que manipularon el movimiento en pos de beneficios personales o formas de ascender políticamente.

Las sociedades secretas tuvieron la capacidad para resignificar y readaptar los preceptos confucianos de estilo conservador, que los hacía cooperar con el orden imperante, por otros preceptos, también confucianos pero que les abría la posibilidad de resistir a los abusos de los señores y soberanos. Esto se acentuó en los momentos de crisis socio-económicas, no obstante este estado de cosas se fue complejizando con el paso del tiempo, con lo cual ubicaba a las sociedades secretas y el pueblo ante nuevos desafíos.

COLECCIÓN ALADAA

La participación activa del pueblo, a través de las sociedades secretas, y viceversa, frente a los diversos dilemas denota una versión alternativa de la implementación del confucianismo en la sociedad China considerando las alteraciones que éste puede tener cuando es adoptado y reformulado por el pueblo.

Referencias

-Arnaiz, Christian. *Confucianismo, budismo y la conformación de valores en China y Corea*. Buenos Aires, Instituto Gino Germani, 2004.

-Bérout, Gérald. Les guerres de l'opium dans la Chine du XIXe siècle, Vol. VI, No 3, hiver 1991, pág. 59 -72.

-Bianco, Lucien. *Les origines de la révolution chinoise: 1915-1949*. Paris, Gallimard, 2007.

-Botton Beja, Flora. *Mencio: sobre la naturaleza humana*. México, El colegio de México.

-Chesneaux, Jean. *Movimientos Campesinos en China, La herencia de las revueltas campesinas de la época clásica*. Siglo XXI, Madrid, 1978.

-Chesneaux, Jean. *Las sociedades secretas chinas en la época moderna: ensayo de historia social*, París, Escuela de Altos Estudios.

-Chong, José Luis. *Las sociedades secretas Chinas en América (1850-1950)*, México D.F., Palabra de Clío, 2007.

-Vincent Durand-Dastès. *La Grande muraille des contes: une collecte geante de litterature populaire en Chine a lan du XXe siecle et sa publication. Carreau de la BULAC*. Disponible en: <http://bulac.hypotheses.org/1676.2014>, pp.1-57. Consultado el 20 de marzo de 2017.

COLECCIÓN ALADAA

-Folch, Dolors. Nuevas perspectivas de investigación sobre Asia Pacífico antes del confucianismo. *La religión China vista a través de los testimonios castellanos del siglo XVI*, Universitat Pompeu Fabra, pág. 195-210. Disponible en:

<http://www.ugr.es/~feiap/ceiap2v1/ceiap/capitulos/capitulo12.pdf>.

-Flores, Verónica. *Movilización del campesinado durante la etapa formativa del partido comunista chino*. Terceras Jornadas de Jóvenes investigadores, Universidad de Buenos Aires.

-García Flores, E. *China, pasado y presente de una gran civilización, La historia desde los orígenes hasta el fin del Imperio*. Disponible en:

<https://repositorio.unican.es/xmlui/bitstream/handle/10902/5464/TorresTrim%C3%A1llezMarina.pdf?sequence=1>.

-Pérez Ledesma, Manuel. En torno a los movimientos campesinos chinos. Disponible:

http://www.mapama.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/Revistas/pdf_ays%2Fa014_06.pdf.

-Roux, Alain, *Études chinoises*, vol. XXVI (2007), *L'oeuvre de Jean Chesneaux: essai pour un bilan sincère*, pág. 11-20. Disponible en: https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/3633/files/2017/01/A-Roux_In_memoriam_J-Chesneaux.pdf.

-Pitman Hinsdale, Norman. Fábulas y leyendas de China, *El escarabajo dorado o por qué el perro odia al gato*, Madrid, Quaterni, 2016, pág. 9-20. Disponible en: http://www.quelibroleo.com/archivos_capitulos/capitulo_9788494464935.pdf.

-Shiru, C., y Calle, R., *Cuentos clásicos de la China*, EDAF, Madrid, 1996. Disponible en: www.tematika.com/libros/...6/.../101_cuentos_clasicos_de_la_china--109463.htm.

-Tapia, Cristian Enrique. *De la tradición a la revolución China (1842-1930)*, Universidad Nacional de Mar del Plata. Departamento de Historia, 2014. Disponible en: <https://historiaunmdp.files.wordpress.com/2015/09/tapia-de-la-tradicic3b3n-a-la-revolucic3b3n-china-1842-1930.pdf>.

COLECCIÓN ALADAA

-Yu-Fen Tai., La traducción literal del escritor Lu Xun (1881-1936) como impulso a la lengua vernácula (*bahua*) y a la nueva literatura en China, Tamkanrg University, 2012.
Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/ESTR/article/download/38984/37616>.

Fuentes consultadas

-Analectas: *Etudes religieuses, historiques et littéraires / par des Pères de la Compagnie de Jésus*, 1871.

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

-Mencio: Les quatre livres (*Seu Chou*) IV. Oeuvres de Meng Tzeu, traduit par

Séraphin Couvreur Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay, Édition complétée le 30 novembre 2004 à Chicoutimi, Québec.

“A pluralidade da prática religiosa dos imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, Brasil e a aceitação da africanidade religiosa nas comunidades nipônicas”.

Tomoko Kimura Gaudioso (Universidade Federal de Santa Maria e Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

André Luis Ramos Soares (Universidade Federal de Santa Maria)

Correos de contacto: tomokogaudioso@yahoo.com.br

alrsoaressan@gmail.com

Resumo

O povo japonês tem na sua origem a crença ao animismo, o qual atribui à natureza, tanto objetos animados ou inanimados e fenômenos naturais, um princípio vital que influencia na vida das pessoas. No período em que se desenvolve a agricultura com divisão de trabalho, surge novo conceito religioso, o politeísmo baseado na mitologia, chamado xintoísmo. O budismo, por sua vez, introduzido pelos monges budistas chineses entre os séculos VI e VII, sofre adaptação local, o que faz surgir o budismo japonês. O catolicismo, por outro lado, foi levado ao Japão ainda no século XV, através de portugueses. Atualmente, estas religiões são praticadas pelos japoneses de forma cumulativa, isto é, várias pessoas praticam mais de uma religião sem que as religiões sejam sincretizadas. Os imigrantes japoneses não estranharam em participar dos rituais da religião católica logo que chegaram ao Brasil. Pelo contrário, estes imigrantes preferiram adotar nova religião, ocidental, como instrumento para se socializarem mais rapidamente à cultura brasileira. Entretanto, percebe-se que mesmo declarando ser católico, ainda praticam em seus lares alguns ritos da religião budista ou xintoísta como preservação de altares *kamidana* ou *Butsudan*, ofertando através destes comidas e bebidas aos antepassados e pedem a proteção da família. Além destas religiões, ainda há aqueles que, talvez por sentir mais próximos à natureza, praticam as religiões afro-brasileiras. Este trabalho pretende apresentar o resultado da pesquisa no que tange à

religiosidade dos imigrantes japoneses no Brasil, mais especificamente para o Rio Grande do Sul – onde pode-se identificar a existência da prática de diversas religiões, desde o xintoísmo até determinadas religiões afro-brasileiros.

Palavras-chave: religião, imigração japonesa, budismo, ritos religiosos

Introdução

O povo japonês, nos primórdios da sua formação, atribuía à natureza os acontecimentos do cotidiano. A crença ao animismo, atribuía à natureza, tanto objetos animados ou inanimados e fenômenos naturais um princípio vital que influencia na vida das pessoas. Acreditavam que os espíritos habitavam as árvores, pedras, rios e lagoas, além de fenômenos naturais como temporais ou mesmo terremotos, dias ensolarados ou chuvosos.

No período em que é desenvolvida a agricultura com divisão de trabalho, surge um novo conceito religioso: o politeísmo baseado na mitologia, chamado xintoísmo, como os deuses da mitologia grega, isto é, deuses e semideuses que sobrepunham os humanos. Esses deuses passaram a ser cultuados com variações regionais e, sendo culto a deuses locais, diferentemente da religião católica, por exemplo, as datas de celebração religiosa são variadas conforme região.

O budismo, por sua vez, foi introduzido no Japão pelos monges budistas chineses entre os séculos VI e VII e, sofrendo adaptação local, faz surgir o budismo japonês. O catolicismo, por outro lado, foi levado ao Japão ainda no século XV, na época de grandes navegações, bem depois do budismo, através de jesuítas portugueses com intuito de catequizar os japoneses ao cristianismo. As crenças e práticas religiosas do Japão, desde seus primórdios até os dias atuais, têm sido realizado de forma cumulativa, isto é, várias pessoas praticam mais de uma religião sem que estas religiões sincretizem uma às outras. Algumas práticas sofreram sincretismo, mas de forma pacífica, diferentemente como ocorreu entre catolicismo e a religião africana trazida pelos escravos que, à sombra de santos católicos, passaram a identificar seus deuses de origem africana com nome de santos e praticá-la burlando a repressão da Igreja cristã, formando o que atualmente se chama de religião afro-brasileira.

Provavelmente pelo fato das crenças e práticas religiosas na história do Japão terem sido realizadas de forma pacífica e cumulativa, os imigrantes japoneses não demonstraram estranhamento em participar dos rituais da religião católica logo que chegaram ao Brasil. Pelo contrário, estes imigrantes adotaram nova religião ocidental, a religião católica como instrumento para socializar mais rapidamente à cultura brasileira, batizaram os filhos e conseguiam os padrinhos e madrinhas brasileiros. Muitos imigrantes passaram a declarar serem católicos, não somente informalmente, receberam batismo e a crisma e outros, como os imigrantes da colônia de Itati, interior do estado do Rio Grande do Sul, Brasil, todos se converteram ao protestantismo, com interferência de pastores japoneses e brasileiros.

Entretanto, percebe-se que em seus lares esses imigrantes ainda preservam altares religiosos trazidos do Japão como *kamidana* ou *Butsudan*, ofertando através destes comidas e bebidas aos antepassados para consolar a alma e pedem para eles – antepassados – a proteção de sua família. Por sua vez, há aqueles que, talvez por se sentirem mais próximos à natureza, praticam as religiões afro-brasileiras, de forma ativa ou passiva, frequentam casas religiosas ou terreiros, dançam, cantam, ofertam às entidades comidas e compartilham alimento. Outros, comparecem às festas católicas como a da Festa de São Jorge, carregada de simbologia religiosa afro-brasileira, pois São Jorge também simboliza o santo guerreiro Ogum africano.

O presente trabalho aborda o resultado obtido até o momento sobre prática religiosa observada entre os japoneses que imigraram para o Brasil, mais especificamente para o Rio Grande do Sul, obtido através da história oral, onde pode se identificar a existência da prática de diversas religiões, desde o xintoísmo até religião afro-brasileira, sem que as religiões atuem como elementos que gerem conflito dentro da sociedade.

As religiões no Japão

Atualmente, após nova Constituição japonesa ter sido promulgada no dia 03 de novembro de 1946, ficando o Estado ausente de qualquer educação religiosa e também

de atividade religiosa, parece que a religião e a religiosidade passaram a ser irrelevantes para os japoneses aos olhos de ocidentais.

Capítulo III, Artigo 20.

A liberdade religiosa é garantida a todos. Nenhuma organização religiosa deverá receber qualquer privilégio do Estado nem exercer qualquer autoridade política. Nenhuma pessoa será obrigada a se associar de qualquer ato religioso, celebração, ritual ou prática. O Estado e seus órgãos deverão se abster de qualquer educação religiosa ou qualquer atividade religiosa. (Constituição do Japão, de 03/11/1946)

Conforme apresenta o texto da Carta Magna daquele país, o Estado não exerce quaisquer atividades oficiais que tenham algum nexos com a prática religiosa, de modo que, às vezes, o Japão é descrito equivocadamente como uma nação sem religião. No entanto, o Japão é um dos países que possui uma grande gama de praticantes religiosos como xintoísmo, budismo, cristianismo, judaísmo e islamismo – além de inúmeras outras religiões mais antigas ou recentes sem que as mesmas entrem em qualquer tipo de conflito.

Conforme Hurst, a maioria dos japoneses declaram não ter nenhuma religião. Entretanto, ao observar o comportamento desse povo, grande parcela da população visita os templos budistas e xintoístas e também participam dos *Matsuri*, os festivais xintoístas que ocorrem em seu país e estas práticas parecem não se desvanecer (HURST, 1998, p. 302).

Segundo Paiva, o termo religião possui três elementos importantes que se relacionam aos deuses ou Deus, sendo que:

inclui, em primeiro lugar, concepções, atribuições e histórias relacionadas com Deus ou deuses; em segundo lugar, sentimentos, afetos e emoções também relacionadas com essas entidades; em terceiro lugar, ações, práticas, ritos igualmente relativos a essas concepções e emoções”. (PAIVA, 2007, p. 184).

No caso dos japoneses, em relação à religião, no início da formação do seu povo prevaleceu a crença ao animatismo e animismo. Nesta crença que prevaleceu nos

primórdios do povo japonês, na época em que as pessoas viviam da colheita extrativista e de caça, o princípio vital era atribuído à própria natureza e aos seres vivos, objetos inanimados e fenômenos naturais (BREEN & TEEUWEN, 2000, p. 1 – 3). Ao decorrer do desenvolvimento das atividades agrícolas com definição de divisão de trabalho, já por volta de três séculos antes de Cristo, surge no Japão um novo conceito de divino como o politeísmo, que consiste na crença que existem diversos deuses, dentro do sistema organizacional social hierarquizada, o xintoísmo.

Nesta concepção espiritual-religiosa, o imperador do Japão sempre foi venerado pelo seu povo como deus protetor, cumprindo rituais geração após geração. (GAUDIOSO e SOARES, 2010, p. 9). No processo de modernização do país que ocorreu a partir de 1868, com acúmulo de poder do Estado e de governo, a figura imperial como ser divino ficou ainda mais fortalecida e, surgindo a necessidade de identificar essa percepção divina e apresentá-la como religião nacional perante os países ocidentais, adotou-se a palavra *shukyô* para referir-se ao termo “religião”, sendo o xintô a religião do país. Entretanto, a própria palavra “religião” para os japoneses é problemática, pois este termo é utilizado predominantemente nas religiões monoteístas como cristianismo, protestantismo e outras que possuem suas doutrinas que orientam aos que acreditam nelas, o que difere da percepção religiosa do povo japonês (HURST, 1998, p.303).

Ao término da II Guerra Mundial, com a derrota do Japão culminando com a declaração do Imperador Hirohito de que ele mesmo era um ser humano como o resto do povo, o ato de *ningen sengen* não afetou a crença ao xintoísmo, de modo que até os dias de hoje a grande maioria do povo cultua os deuses em templos xintoístas e realiza rituais como casamentos, cerimônia de maioridade, festivais de colheita e outras atividades ligadas a xintoísmo – além da realização de festivais regionais de cunho religioso, carregados de simbolismos. Ainda, o hábito de conservar no lar o *kamidana*, altar xintoísta de ancestrais, preserva a ideia de que a crença dos japoneses em relação a deuses permanece firme até os dias de hoje.

O budismo foi introduzido ao Japão em torno dos séculos VI e VII e, obtendo apoio da corte imperial da época, foi absorvido rapidamente pela cultura local, tornando-se uma religião amplamente praticada naquele país, inicialmente entre aristocratas e mais tarde pela população em geral, juntamente ao xintoísmo. Um dos fatores que popularizou o budismo foi o decreto promulgado pelo Imperador Shomu no período Nara(710 – 794)

ordenando que todas as províncias deveriam construir o templo *kokubun-ji* aos monjes e *kokubunni-ji* para as monjas, para que o Buda protegesse o país das desgraças que poderiam assolá-lo no futuro. Até hoje em dia se pode identificar os locais em que estes templos budistas foram construídos, seja porque os templos continuam existindo ou permaneceram geograficamente como o nome do local.

Por sua vez, em relação ao cristianismo, a evangelização dos japoneses iniciou-se com a chegada de jesuítas ao Japão no ano de 1549, com o religioso Francisco Xavier. Segundo Naramoto, em 1560 o cristianismo já contava com mais de dez mil seguidores e em 1580, vinte anos depois, contava com mais de cento e vinte mil convertidos ao catolicismo (NARAMOTO et alii, 1986, p.378-379). Devido à propagação da religião católica e com informação de que os jesuítas colonizavam os países próximos, o governo japonês do xogunato da clã Tokugawa proibiu a evangelização e a prática de forma severa, inclusive qualquer contato do país com o exterior, salvo alguns comerciantes holandeses que traziam mercadorias de interesse governamental. Este isolamento permaneceu até o fim do xogunato, de modo que o povo não mais teve quaisquer oportunidades de contatar-se com o cristianismo até o início da modernização do Japão.

Já nos meados do século XIX, com a retomada do poder pelo Imperador em 1868 que, ao se reafirmar como entidade sagrada, introduziu esta informação nos textos escolares. Esta crença durou até 1945 quando o Japão perdeu a Segunda Grande Guerra e o mito se esvaiu. A educação baseada na religião desapareceu com isso, de modo que o Japão atual não tem disciplina formal de ensino religioso. Em relação à crença religiosa, o budismo e o xintoísmo continuaram sendo praticadas ao longo dos séculos e, depois de 1868, a religião católica retomou suas atividades de evangelização no Japão de forma mais moderada. Desde então, outras religiões foram introduzidas ou surgiram no país, chamadas novas religiões, principalmente após a Segunda Guerra Mundial.

Imigração japonesa no Rio Grande do Sul, Brasil

No Brasil, conforme Caetano e Oliveira,

A obra evangelizadora e educacional no Brasil começou com a vinda dos jesuítas em 1549. Em 1550, com a criação das primeiras escolas jesuítas, o Ensino Religioso adentra na educação brasileira, que tinha como premissa básica a adesão à cultura portuguesa e aos princípios do catolicismo. (CAETANO e OLIVEIRA, p. 1)

A evangelização no Brasil iniciou-se no mesmo período que o Japão, na época das grandes colonizações, no século XV, resultando por um lado a rejeição no oriente e a aceitação mesmo que forçosa no novo continente americano. Este ensino religioso servia para sustentar a ideologia da classe dominante, legitimando a situação socioeconômica do momento. Segundo Severino,

(...) no processo ideológico da política educacional desenvolvida pelo Estado brasileiro, é característica a utilização do ideário católico como concepção de mundo, exercendo a função ideológica para a sustentação e a reprodução desse modelo de sociedade. A cosmovisão católica serviu de ideologia adequada para a promoção e a defesa dos interesses da classe dominante ao mesmo tempo que fundamentava a legitimação, junto às classes dominadas, dessa situação econômico-social, objetivamente marcada pela exploração e dominação da maioria por uma minoria (SEVERINO, 1986, p. 70).

Passados cerca de quatrocentos anos após os primeiros descobrimentos por parte dos europeus, no início do século XX os japoneses acabam por chegar ao Brasil, de forma que os imigrantes supriram a mão de obra carente em decorrência da abolição da escravatura. A imigração japonesa ao Brasil iniciou-se em 1908, com os japoneses vindos a bordo do navio Kasato-Maru que aportou em Santos – SP, em 18 de junho de 1908. Este navio a vapor trazia 793 imigrantes do Japão, que viajaram por 52 dias a partir do porto de Kobe, no Japão. Segundo Verçosa, de 1924 até 1941 já havia entrado no Brasil mais de 150 mil pessoas vindas do Japão (VERÇOSA, 1996, p.342). Interrompida durante a Segunda Guerra Mundial, após a mesma, esta corrente migratória é retomada. A imigração japonesa ao estado do Rio Grande do Sul ocorre neste contexto histórico, caracterizando-se como imigração pós-Segunda Guerra, o que diferencia das demais colônias e comunidades localizadas em estados mais ao norte como Paraná e São Paulo, onde percebe-se a presença de mosteiros ou templos budistas para a prática religiosa.

Os japoneses que imigraram para o Rio Grande do Sul são os indivíduos e famílias que vieram diretamente do Japão depois do restabelecimento diplomático entre Brasil e Japão, com assinatura do Tratado de Paz entre os dois governos na cidade de São Francisco da Califórnia, a 8 de setembro de 1951 e validado através do Decreto Legislativo Nº 29, de 1952. A chegada de primeiros imigrantes no RS ocorreu em 1956, dez anos depois de o Imperador do Japão ter se declarado pessoa comum, desmistificando sua condição de deidade e ter retirado dos livros escolares o ensino da história com base religiosa.

A prática ou a experiência religiosa como ofertar doces e chás aos antepassados e queimar incenso eram vivenciadas em lares, de modo que os imigrantes trouxeram consigo esta cultura para se repetir e para lembrar o passado e pedir aos ancestrais o sucesso no futuro, na nova terra que morariam. As crianças repetiam os gestos das mães e pais com naturalidade e sem questionamento, pois é o que viam todos os dias. Muitas das famílias trouxeram consigo o *ihai*, uma espécie de ícone em forma de tábua com pedestal, onde está escrito nome dos ancestrais e que se acredita estar carregado de espírito dos antepassados. Outros trouxeram altares inteiros, o *kamidana*, de estilo xintoísta ou *butsudan*, de estilo budista, ambos representando o oráculo para venerar os antepassados protetores da família.

A prática religiosa percebida entre os imigrantes

O primeiro contato mais próximo com a religião católica da comunidade japonesa depois da chegada no Brasil foi através das festas como a de São João, onde toda a comunidade participava do evento, inclusive os japoneses recém-chegados. Entretanto, pela dificuldade de se comunicar, a atividade festiva tinha apenas aspecto de diversão, acreditando-se que poucos japoneses se importavam com significado religioso desses dias santos e que celebram algo. O Natal, por sua vez, era muito importante pois às vésperas da data podia-se vender as hortaliças e verduras com preço muito caros, aumentando o lucro para a família e possibilitava fazer uma farta festa para comemorar a chegada de Novo Ano, evento mais significativo na cultura japonesa.

Por outro lado, vários japoneses passaram a batizar seus filhos e ter padrinhos e madrinhas brasileiros, com intuito de ganhar presentes nos dias comemorativos como aniversário e Natal, além de receber carinho e proteção especial por parte destes madrinhas ou padrinhos. Aliás, esta prática também foi observada na família de religiosos da seita Tenrikyô, em que a matriarca da família confessou, ao ser indagada a respeito, que arranjou madrinha com batismo cristão para cada um dos filhos, com intuito de eles receberem benefícios mínimos para poderem viver e ganharem roupas, presentes e comemorarem os aniversários como todas as crianças brasileiras. Sendo crentes e praticantes de uma religião totalmente diversa à cristã, poderá considerar que essa atitude caracteriza uma adequação social pura, perdendo completamente o significado religioso. Esta família continua a praticar e difundir sua religião de origem japonesa até os dias de hoje, o que comprova a afirmação acima.

A maioria das famílias, assim, procurava batizar seus filhos para conseguir padrinhos e com isso obter um “status” dentro da comunidade. Procuravam pessoas com nível social representativo na cidade ou comunidade local como donos da chácara onde arrendavam, advogados ou donos de alguma loja, médicos ou donos do cartório. As famílias que não haviam conseguido ou se recusavam a ter “padrinho” eram vistas como famílias deslocadas.

Ao chegar na idade escolar, aos sete anos de idade, as crianças passaram a frequentar a escola municipal local. Na época em que as crianças passaram a estudar, na década de 1960, a educação religiosa era feita por professora, tudo em língua portuguesa, os conteúdos não eram explicados na língua nativa da comunidade de imigrantes. Para aqueles que não compreendiam a língua, não fazia sentido algum. As poucas palavras compreendidas eram frases relativamente banais como “vamos iniciar a aula” e “agora é a hora de ditado”.

A maior aproximação com algo que poderia ser chamado de ensino religioso ou a prática religiosa é a oração de Ave-maria. Certamente, a professora explicava os significados a respeito dos dias santos ao avisar que naqueles dias não haveria aulas, mas para aqueles pequenos imigrantes que não compreendiam o que ela falava, não havia compreensão alguma. O que todos sabiam é que era obrigatório que se rezasse antes e depois das aulas.

COLECCIÓN ALADAA

Havia, além do ambiente da escola, algumas celebrações religiosas em que a comunidade japonesa participava. Eram as festas de São João e o Natal. No São João, a comunidade local fazia festas com pipocas, pinhão, batatas-doces e outras guloseimas, fazia uma grande fogueira. As pessoas dançavam ao som da gaita e as crianças brincavam, mas ninguém explicava que festa era aquela, e mesmo que explicasse as crianças não saberiam o que estava dizendo, de modo que para a comunidade japonesa era uma festa qualquer, com muita música, comida e a bebida.

Quanto ao Natal, acredita-se que poucas famílias japonesas o celebravam, pois até há poucos anos, nas últimas décadas do século XX, não havia este costume no Japão. Atualmente, no entanto, o cenário mudou e o Natal é visto como uma data para comer muitas comidas e ganhar presentes dos pais, tios e parentes. Mais uma vez, o espírito econômico, social e comercial acaba sobrepondo-se ao espírito natalino religioso. Porém, mesmo hoje em dia, o que se comemora nas comunidades formadas por imigrantes japoneses são as datas tradicionais japonesas fortemente ligadas ao xintoísmo, como o Ano Novo que, ao celebrar a chegada de deus daquele ano, os crentes reservam três dias de feriado, comendo as comidas que simbolizem a chegada de nova vida, chamada *osechi ryori*. Outros realizam atividade como *undokai*, espécie de gincana esportiva em que todos os moradores da comunidade participam passando um dia inteiro fazendo jogos e compartilham comida. A comunidade japonesa rio-grandense, desde a chegada ao Brasil na década de 1950, sempre celebrou essa data, marcando o início do ano, juntando toda a comunidade na festa de *shin-nen kai*, o que literalmente quer dizer “reunião de Ano Novo para dar boas-vindas para o deus do ano que chega”.

Como mencionado anteriormente, várias famílias japonesas trouxeram consigo o *butsudan*, altar budista, o *ihai*, ícone com o nome do antepassado ou familiar falecido ou mesmo o *kamidana*, um altar xintoísta. A prática religiosa na família japonesa ante esses altares e *ihai*, é o de consolar a alma dos antepassados, pedir a proteção e prosperidade da família. Esta prática é realizada na comunidade japonesa até os dias atuais, sobretudo por pessoas de primeira geração, o que pode ser percebido pela presença destes objetos religiosos em casas de imigrantes de várias localidades no estado do Rio Grande do Sul, na região metropolitana de Porto Alegre, cidade de Santa Maria e Pelotas, ao leste, região central e região sul do estado, respectivamente.

COLECCIÓN ALADAA

Por observação da comunidade e de entrevistas informais, o que ocorre é a falta de transmissão dessas práticas religiosas japonesas dos imigrantes de primeira geração aos descendentes de segunda e gerações seguintes.

Na casa da família de Y. K., por exemplo, morador de Porto Alegre, havia um *butsudan* na sala com o *ihai* de seus antepassados, herdado de família pela morte de sua mãe, em 1999. Esse altar budista ficou na sala principal até 2016 e foi retirado do local no início de 2017. Não foi explicado o motivo da remoção, já que ao longo dos anos, a dona dessa casa, a sra. C. K. dava como oferenda a primeira porção da comida todos os dias.

Por outro lado, como ocorre com a família da sra. S. S., residente em Santa Maria, região central do estado do RS, em janeiro de 2017, ao ser questionada sobre sua prática religiosa, diz ser uma budista mesmo antes da sua chegada ao Brasil, mas que a filha se converteu ao evangelismo e estuda essa religião informalmente, convicta de seguir a sua crença e que a mãe, em relação a transmissão de ensino do budismo, diz nunca ter se preocupado com isto. Algum imigrante como S. S., residente na colônia japonesa de Ivoti próximo a região metropolitana de Porto Alegre, diz ter sido católico desde o início, ainda no Japão. Este senhor que se diz católico fervoroso organiza regularmente os eventos religiosos na comunidade japonesa como missas e palestras sobre o catolicismo, tudo em japonês, convidando um padre fluente naquela língua. Acredita-se que, com a presença das práticas de missa católica e o estudo do catolicismo oferecido à comunidade local, a tendência desta comunidade é de se tornar cada vez mais católica e se afastar das religiões orientais.

O protestantismo, por sua vez, faz-se fortemente presente na colônia japonesa de Itati, uma localidade próximo ao mar, distanciando aproximadamente 150 km da capital Porto Alegre. Na década de 1970, todos os japoneses se converteram ao protestantismo e, com auxílio do movimento pastoral, todos se naturalizaram brasileiros no período da ditadura militar no Brasil, com receio de suas terras serem confiscadas por militares por razão de suas terras estarem localizados próximos ao mar, zona de segurança nacional.

Por sua vez, as novas religiões que surgiram no Japão nos fins do século XIX e durante século XX como Tenrikyô, Mahikari, Seicho-no-Ie e Soka Gakkai foram trazidas pelos imigrantes japoneses ao Brasil e se fazem presentes na comunidade gaúcha. Estas comunidades religiosas oferecem diversos cursos para difundir as doutrinas que foram

criadas por seus fundadores e têm principalmente os seguidores não-japoneses. Entretanto, a maioria destas religiões, por serem trazidas por japoneses, a comunidade local as identificam como religião budista sem distingui-las como ocorre no país de origem.

Durante o final do período Meiji (1868 - 1912) e posteriormente durante os períodos Taisho (1912 - 1926) o governo favorece o Xintoísmo e o culto ao imperador, diminuindo a importância do budismo. Ao longo do período Showa (1926 – 1989) , anterior a 2ª guerra, diversos ramos do budismo passaram a apoiar o militarismo japonês, e após a 2ª grande guerra, a liberdade religiosa proporciona o surgimento de um sem número de novas religiões, visto que a liberdade religiosa passou a ser garantida pela própria constituição, principalmente por desvincular a figura do chefe de estado da religião, crença de mais de um milênio de história. (GAUDIOSO e SOARES, 2010, p. 3)

O budismo japonês mais tradicional, como zen-budismo da seita Soto, igualmente, é praticado no estado do RS por grupos de religiosos não-japoneses, sendo que pouquíssimos *nikkeis* participam nestes grupos, o que poderá ser objeto de estudos futuros sobre esse fenômeno..

Contato com outras religiões: a religião afro-brasileira

O contato dos imigrantes japoneses com a religião afro-brasileira não é fácil de ser constatado, como ida aos terreiros ou participação nos rituais de umbanda. Entretanto, pode se perceber que algumas pessoas frequentam esses lugares através de algumas práticas visíveis ou adornos, como uso de fitas de proteção nos punhos ou nos calcanhares, patuás no carro ou nos bolsos e a presença de oferendas nos ambientes mais públicos. Outro comportamento que chama atenção é o interesse que as pessoas mostram em relação a “sorte”, talvez pelos japoneses serem supersticiosos, apesar de não se reconhecerem como portadores de tal característica. É comum no Japão as pessoas irem aos santuários, jogar a sorte e adquirir o *omamori*, um objeto equivalente a patuá, para ser pendurados em bolsas, nos carros e na entrada de suas casas. Assim, não

COLECCIÓN ALADAA

estranharia se um imigrante resolvesse carregar figas, fitas e linhas abençoadas em seus bolsos, pulsos ou pendurar figas em seus carros.

Na década de 1980, já havia uma senhora japonesa que frequentava uma casa de religião afro-brasileira, no município de Alvorada. Esta senhora, que trabalhava como passadeira de roupas, frequentava o terreiro de umbanda e conhecia uma pessoa que jogava búzios e preparava o “pó” milagroso para atrair clientes. Esta senhora japonesa convidava as conterrâneas para fazer as consultas com as cartas e búzios.

Algumas práticas da religião afro-brasileira também são observadas atualmente nas famílias de segunda geração de casais de origem japonesa. Na família anteriormente citada, a sra. C. K. tem o hábito de colocar oferenda, comida às entidades afro-brasileira em determinado espaço alto da casa, como cima da geladeira. Porém, ao mesmo tempo, oferta a comida aos espíritos do antepassado conforme a tradição japonesa. Esta combinação das práticas religiosas afro-brasileiras e japonesa é realizada de forma sobreposta, sem que haja o sincretismo entre elas.

Outra forma de contato direto dos imigrantes com a religião afro-brasileira pode ser percebida através do casamento com brasileiro ou brasileira que segue aquela religião. Nesse caso, o contato com a religião ocorre por convivência e por afinidade com o cônjuge, aos poucos incorporada à sua prática religiosa ou simplesmente é colocada à margem de sua crença religiosa original.

O altar da casa, ao lado da imagem de Buda, podem conviver as imagens do Menino Jesus de Praga, Santo Antônio e São Jorge, compartilhando o espaço. No pátio da casa, as plantas de conotação religiosa afro-brasileira como guiné, espada de São Jorge, ondas-do-mar e mirra passam a compartilhar o espaço com as plantas ornamentais. A ida às igrejas nas festas religiosas como no dia de São Jorge liga-se a crença do Ogun e no dia dos Navegantes, comemora a Iemanjá junto com Nossa Senhora de Navegantes.

Em relação a religiosidade atual dos imigrantes japoneses,

Pode-se afirmar que está retomando seu significado como religiosidade e espiritualidade do indivíduo ao contrário do primórdio da imigração. O benefício econômico e social não é mais visado pelos japoneses ao se converterem ao catolicismo. Pelo contrário, eles buscam religião católica como modo de buscar benefício para sua alma *post mortem*, na certeza que estará bem protegida depois que partirem deste mundo, talvez na crença budista de que tudo permanece no mundo, e como xintoísta, na tentativa de se tornarem imortais e quem sabe protetores de seus descendentes na terra estranha onde finalmente resolveu permanecer. (GAUDIOSO e SOARES, 2010, p.7)

A procura pelos padrinhos ou madrinhas não é mais comentada na comunidade japonesa. Os descendentes de segunda geração já se tornam à questão mais religiosa do que econômica e falam com naturalidade sobre assuntos como batismo e catequese. Alguns comentam que vão à casa de religião afro-brasileira, outros dizem ser espírita e ao mesmo tempo comemoram o dia dos finados na data japonesa, numa associação formada pelos próprios japoneses, acendem incenso e entonam sutras budistas. Assim, há um vasto campo de pesquisa a ser realizado sobre o ensino as religiões nas comunidades formadas pelos imigrantes japoneses e seus descendentes que requer estudos mais profundos e detalhados.

Considerações finais

A prática religiosa no Japão têm sido realizado de forma cumulativa, entre culto à natureza, antepassados e os deuses que regem o cotidiano. Ainda, conforme situação ou interesse da determinada classe social ou interesse do governo, a crença religiosa se manifesta de formas diversas e convenientes para o momento histórico. A prática religiosa entre imigrantes, nesse contexto, tem sido efetuado de modo significativamente informal, ou seja, através da experiência diária da própria pessoa no âmbito familiar ou social. (SANTOS, 2008, p. 155)

No caso dos imigrantes japoneses, percebeu-se que através do convívio social as pessoas praticam as religiões que se sentem fazer parte.

COLECCIÓN ALADAA

Ainda se sabe pouco sobre as práticas religiosas dos imigrantes japoneses de modo que é necessário aprofundar a pesquisa, principalmente em relação à prática da religião afro-brasileira entre os descendentes japoneses no Brasil. Os descendentes de segunda e terceira geração dos imigrantes, em relação à religião de seus ancestrais, praticam os rituais por mero ato de repetição ou mesmo abandonam os objetos e artefatos religiosos que seus antepassados trouxeram para o Brasil, carregado de simbologias, sob pena de sua existência desaparecer diluída nas religiões locais.

Referencias

CAETANO, M. C.; OLIVEIRA, M. A. M. Ensino religioso: sua trajetória na educação brasileira. Disponível em: <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuais-coautorais/eixo01/Maria%20Cristina%20Caetano%20e%20Maria%20Auxiliadora%20Monteiro%20Oliveira.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2017.

GAUDIOSO, T. K.; SOARES, A. L. R. Entre o Butsudán e a missa: práticas religiosas de imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, Brasil. In: *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers. ALHIM*, alhim.revues.org. v. 20, 2010. Disponível em: <<https://alhim.revues.org/3667>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

NARAMOTO, T. et al. *Nihonshi monoshiri jiten*. Toquio: Shufu-to-seikatsu-sha, 1986.

PAIVA, J. G. Psicologia cognitiva e religião. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: REVER, mar. 2007, p. 183-191. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_paiva.pdf>. Último acesso em: 19 mar. 2017.

SANTOS, V. da S. Educação cristã: conceituação teórica e implicações práticas. In: *FIDES REFORMATATA XIII*, n. 2, p. 155-174, 2008.

SEVERINO, A. J. *Educação, Ideologia e Contra-ideologia*. São Paulo: EPU, 1986.

BREEN, J.; TEEUWEN, M. *Shinto in History: Ways of Kami*. Richmond: Curzon Press, 2000.

Hurst III, G. C. Religion in World Affairs: The Enigmatic Japanese Spirit. ORBIS, v. [42](#), n. 2, Spring 1998, p. 301-323.

JAPÃO. Constituição (1946). Constituição do Japão, 03 nov. 1946. Disponível traduzida em: <<http://www.br.emb-japan.go.jp/cultura/pdf/constituicao.pdf>>. Acesso em: 28 mar. 2017.

VERÇOSA, C. Oku: – viajando com Bashô. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo do Governo do Estado de Bahia, 1996.

“Nacionalismo turco y genocidio armenio”.

Natalia Alejandra Guevara (UNLu)

Correo de contacto: natyguevara27@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar cómo el nuevo estado turco construyó su nación y nacionalismo llevando a cabo el primer genocidio del siglo XX. Para ello se tendrán en cuenta algunas de las interpretaciones sobre nación, nacionalismo, genocidio y por supuesto el contexto histórico para una mayor comprensión. A su vez se podrá observar el impacto en la comunidad internacional antes, durante y después del genocidio.

Para fines del Siglo XIX y principios del XX se asiste a la construcción de una nación y de su nacionalismo de aquellos que formaba parte como cabeza del Imperio Otomano. Recibiendo ejemplos de Europa y de su propia realidad, decidieron crearla centrándose en la idea de un nacionalismo excluyente, que si bien sostenía la invitación a otras nacionalidades a transformarse en turcos, los incitaban a abandonar su identidad.

La construcción bajo el lema de una nación un pueblo, los llevará a crear puntos en común que irán más allá de una lengua, una imprenta, una educación y un pasado, sino que a su vez buscaran a un enemigo que selle con más fuerza esa unión y este fue la nación de los armenios, personas con la que habían convivido durante siglos.

El término genocidio comenzó a aplicarse por la masacre de los armenios, perpetrada por los turcos, entendido como aniquilamiento sistemático de la población: *Genos* como rasgos comunes de un pueblo y *cidio* como aniquilamiento. Se trató, en pocas palabras, de un plan coordinado para exterminar a un pueblo, su historia y su cultura. Ahora bien,

el mismo se extendió en el tiempo no solo por los años en los que perpetraron las masacres sino también por la continuidad con el negacionismo.

Tras la caída del Imperio por causas internas y externas queda en evidencia la injerencia de las potencias que apoyan las identidades que resurgen para delimitar los espacios geográficos de acuerdo a las áreas de interés vinculadas a las estrategias geopolíticas de las grandes potencias. Pero será también ese interés el que haga que muchas potencias se llamen a silencio durante el genocidio y después.

Palabras clave: nación, nacionalismo, genocidio, identidad, resistencia, negacionismo, geopolítica.

Introducción

Dentro del Imperio Otomano, se darán una serie de reformas para intentar conservar el vasto territorio, pero las nacionalidades solapadas se alzarán cada vez con más fuerza, también influenciadas por las injerencias europeas sobre todo de Inglaterra y Francia. De esta manera, la debilidad del Estado central ante los nacionalismos había estimulado la aparición del ultranacionalismo turco que desestimó a los otros componentes nacionales y tuvo carácter imperialista por la destrucción de la nación Armenia y la consecuente usurpación de su territorio.

Tras la caída del Imperio, un grupo llamado Jóvenes Turcos llevarán a cabo la construcción de la nación turca, bajo el lema de una nación un pueblo. Para lograr unir al pueblo bajo ese lema, crearán puntos en común que irán más allá de una lengua, una imprenta, una educación y un pasado, sino que también buscarán a un enemigo que selle con más fuerza esa unión y este fue la nación de los armenios, personas con la que habían convivido durante siglos.

De esta forma el objetivo del presente trabajo será analizar cómo el nuevo estado turco construyó su nación y nacionalismo llevando a cabo el primer genocidio del siglo XX.

Sobre nación y nacionalismo

COLECCIÓN ALADAA

Sin caer en el largo debate sobre qué es el nacionalismo y la nación, podríamos traer a colación a grandes pensadores que intentaron definirla, sobre todo teniendo en cuenta que uno de los ideólogos del turquismo, Gokalp, y quien llevo a cabo esta tarea, Mustafá Kemal, encontraron inspiración en Europa pero adaptándola.

El francés Renán, en la Conferencia de Paris de 1882, sostuvo que se trataba de un error confundir la raza con la nación y atribuir a grupos etnográficos, o más bien lingüísticos, una soberanía análoga a la de los pueblos realmente existentes. En el caso de la lengua, esta invita a reunirse pero no fuerza a ello, como por ejemplo se observa entre los Estados Unidos e Inglaterra donde comparten la misma lengua pero no forman una sola nación. Sobre la religión, sostiene que ha llegado a ser algo individual porque atañe solamente a la propia conciencia. Y finalmente, afirma que alzar una nación sobre el derecho primordial de las razas es estrecho y lleno de peligros.

Parte de la idea de que el olvido y el error histórico son un factor esencial en la creación de una es la que más hondo caló entre los ideólogos y kemalistas. Para el autor la nación es un plebiscito diario, por eso la esencia de una nación consiste en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también en que todos hayan olvidado muchas cosas. La nación, como el individuo, es el resultado de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de desvelos, de esta manera, el culto a los antepasados es el más legítimo porque estos nos han hecho lo que somos y los duelos valen más que los triunfos, porque imponen deberes y obligaciones.

Para Benedict Anderson (1993, pp 23 – 25) la nación es una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Imaginada porque incluso en la nación más pequeña no se conocería jamás a la mayoría de sus compatriotas pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. Se imagina limitada porque tiene fronteras finitas, y soberana, destruyendo la legitimidad del reino dinástico divinamente ordenado. Pero también como comunidad, porque independientemente de la desigualdad se piensa como un compañerismo profundo.

Hobsbawm (1991, p 15) sostiene que el nacionalismo es el principio de la unidad política y nacional, pero también da a entender que el deber político se impone a todas las demás obligaciones públicas, y en los casos extremos como las guerras, a todas las otras obligaciones, esto distingue el nacionalismo moderno de otras formas de

identificación nacional. El nacionalismo es anterior a las naciones, estas no construyen estados y nacionalismos, sino que es al revés.

Las naciones existen no sólo en función de determinada clase de estado territorial o de la aspiración a crearlo, sino también en el contexto de determinada etapa del desarrollo tecnológico y económico, por ello afirma que no se trata de una entidad invariable sino que responde a un momento histórico. Las lenguas nacionales estándar, ya sean habladas o escritas, no pueden aparecer antes de la imprenta, la alfabetización de las masas y, por ende, su escolarización. Por este motivo son, para el autor, construidas desde arriba, pero no pueden entenderse a menos que se analicen también desde abajo, es decir teniendo en cuenta los supuestos, las esperanzas, las necesidades y los intereses.

Como se podrá observar a continuación muchas de estas ideas fueron tomadas a la hora de construir la nación y el nacionalismo turco, la importancia de una historia oficial de grandeza, la lengua, la imprenta para la educación del turco y la construcción de una conciencia colectiva también será definida a partir del otro.

Sobre el genocidio como práctica social

Lemkin crea el concepto genocidio para 1944 y la ONU lo consagra como término jurídico en 1948 y luego la mayoría de las constituciones estatales lo ratifican. El término genocidio comenzó a aplicarse por la masacre de los armenios perpetrada por los turcos, entendido como aniquilamiento sistemático de la población, *Genos* como rasgos comunes de un pueblo y *cidio* como aniquilamiento.

Para este autor genocidio alude a un plan coordinado con acciones que apuntan a la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de grupos nacionales con el objetivo de aniquilarlos. No se trata un crimen nacional sino que es un crimen internacional porque toda la sociedad debería estar interesada. (Granovsky, 2010, p 6)

Por su parte Feirstein (2007, pp 35 y 36) habla del genocidio moderno, que es definido por el aniquilamiento y por el modo en el que se lleva a cabo, los tipos de legitimación y

las consecuencias que produce no solo en las víctimas sino también en los victimarios y testigos y esto lo diferencia de las aniquilaciones más antiguas.

Por ello prefiere hablar de práctica social genocida, porque con este concepto se evita la cosificación de estas prácticas como fenómenos naturales. Esta práctica social es llevada a cabo por humanos organizados para tal fin con consenso y una legitimidad que intentan los respalde, es decir, que no se trata de algo espontáneo sino de un proceso, porque empieza antes y termina después del aniquilamiento.

Este breve análisis de la figura del genocidio es la que nos va a permitir en estas líneas intentar comprender cómo y por qué sucedió este genocidio en el contexto de la construcción del nacionalismo y de la nación turca.

Decadencia del Imperio Otomano y la cuestión Armenia

El Imperio Otomano desde su centro en la ciudad de Estambul, gobernó un gran territorio que iba desde el Magreb hasta la ribera del Tigris y el Éufrates y desde el centro y este de Europa hasta Nubia (entre el sur de Egipto y el norte de Sudán). Fue un verdadero imperio cosmopolita formado por diferentes etnias (turcos, griegos, eslavos, árabes, armenios, albaneses, kurdos, etc.) y religiones (musulmana, cristiana y judía). Pero este conglomerado de pueblos y creencias se estructuraba en una pirámide jerárquica en la cúspide de la cual se encontraba la élite turco-otomana musulmana suní.

Los no musulmanes estaban organizados en los llamados *millet* (nación) bajo estructuras étnico religiosas dirigidas por sus líderes espirituales, a cambio de su lealtad, con sus leyes en el ámbito religioso y civil. De esta forma las nacionalidades restantes eran consideradas ciudadanos de segunda clase, así los *dhimmi* (súbditos protegidos no musulmanes) eran discriminados, ya que carecían de derechos políticos y sociales según lo establecía la ley islámica. (Boulgourdjian-Toufeksian, 2004, p 15).

Cuando el Imperio comenzó a decaer ante la corrupción interna, gastos desmedidos, pérdida de territorios y desafíos externos, como el creciente sistema capitalista de occidente, la explotación se hizo cada vez peor, por ejemplo como sucedió durante la bancarrota de 1870.

COLECCIÓN ALADAA

En un intento por modernizar el Imperio, surgen las reformas Tanzimat, periodo también conocido como Era Tanzimat, que abarcaron los años centrales del siglo XIX. Comienzan con el sultán Abdul Mejid I (1839-1861) y la promulgación del Decreto Imperial de Gülhane en 1839, ratificado por un Edicto Imperial de 1856. En el decreto se declaraba la igualdad de derechos a todos los ciudadanos otomanos independientemente de su religión, esto implicaba la igualdad de acceso a ocupar cargos en la administración imperial y en el pago de los tributos, la obligatoriedad del servicio militar y la abolición de los monopolios comerciales. Consecuentemente, las comunidades cristianas perdían todos sus privilegios legales provenientes de las capitulaciones y la práctica del *dhimmi*. Así pues, las mayores resistencias, a algunas de estas reformas, provinieron de los grupos más conservadores y de las comunidades cristianas. Esto significaba, que tanto los armenios, dedicados al comercio internacional, como las potencias, perdían sus privilegios comerciales y jurisdiccionales. Los primeros, perdían el monopolio comercial que conferían sus protectores europeos, que les permitía mantener su posición de intermediarios privilegiados; los segundos, la potestad de poner bajo su jurisdicción a sus protegidos cristianos, que había sido un arma para ejercer su injerencia en los asuntos internos del Imperio. Empero llevar a cabo estas reformas que implicaban modernizar el ejército y crear una burocracia más preparada y eficaz, significaba dinero y con él deudas, la incapacidad de asumirlas hacia que las potencias europeas acreedoras se metieran en los asuntos otomanos.

Muchos grupos y nacionalidades ante la teórica igualdad ante la ley, reclaman una monarquía de tipo parlamentaria en la que se dé más participación. Las tensiones provocadas ante esta era de reformas vinieron entonces de aquellos que veían que las mismas no se llevarían a cabo en la práctica y aquellos que no querían que estas se aplicaran, sobre todo los más conservadores. Para 1860 un grupo de jóvenes conocidos como Jóvenes Otomanos (de ahí el nombre de los futuros Jóvenes Turcos) reclamaban al sultán una constitución, sin embargo, al no eliminarse el *millet* la situación tampoco cambiaba demasiado.

La mirada imperialista de las potencias, las deudas contraídas por los otomanos, los diferentes movimientos internos de independencia o los reclamos de más libertades está

íntimamente ligado a la Cuestión Oriental¹¹⁸. Este es el término con el que se empezó a considerar, en el siglo XIX, la problemática de los diversos conflictos internacionales concernientes al Imperio Otomano y a la Guerra de la Independencia griega iniciada en 1821. Comenzó a emplearse para hacer referencia a los problemas diplomáticos resultantes del declive de la autoridad otomana, entre los que se encontraban el reparto de los territorios del Imperio en los Balcanes, el control de los estrechos del Bósforo y los Dardanelos y la posesión de Constantinopla (o Estambul), la Guerra de Crimea, Independencia griega, crisis de Egipto, guerras balcánicas, guerra ruso turca. A medida que iban perdiendo territorios, las potencias, principalmente Francia e Inglaterra, intentaban controlar y mediar, lo que más tarde tomara la forma de mandatos tras la caída del Imperio.

Las presiones europeas y la insatisfacción de las reformas que prácticamente no modificaron la vida de las personas comunes hicieron que la respuesta del sultán Abdul Hamid II en 1876 fuera la de la promulgación de una constitución liberal. Pero terminó por suspenderla al igual que al Parlamento. A esto se sumó la Guerra entre Rusia y Turquía (1877 - 1878) tras la que se sella el tratado de Stefano que concedía la independencia a Serbia, Montenegro y Rumania y la autonomía del gran Estado búlgaro, mientras que los rusos retiraban las tropas de la Armenia Turca.

Ante este arreglo las potencias occidentales se reúnen en Berlín, asistiendo una comitiva armenia para pedir apoyo para reformas en la armenia turca: gobernador cristiano, autonomía local, tribunales civiles, ejércitos mixtos, votación, impuestos para mejoras locales. Hay que tener en cuenta que por ser una minoría cristiana los armenios pagaban impuestos especiales, tenían prohibido portar armas y en algunos distritos de Anatolia Occidental no podían hablar su idioma. Ellos desempeñaban un papel importante en el comercio internacional y la mayoría, arraigada a su tierra, trabajaban como granjeros arrendatarios o aparceros sometidos a la elite feudal musulmana. (F. Chalk y K. Jonassohn, 2010)

118 En palabras de Corn, G: "...la literatura europea sobre "la cuestión de Oriente"...utilizaba confusamente los términos nación, pueblo y raza. La raza dominante era "el turco"; las naciones o "casi naciones"...eran "minorías", siempre con un papel pasivo según la Europa colonial; y el musulmán...como alguien incapaz de integrarse a la modernidad europea." (Corn, 1999, p 52)

COLECCIÓN ALADAA

Al intervenir las potencias, para evitar el tratado de Stefano, el Imperio Otomano recuperaba algunos territorios de reciente independencia como por ejemplo en los Balcanes, los ejércitos rusos se retiraban y el sultán otomano debía cumplir con las reformas necesarias, pero las potencias tampoco presionaron para que esto se lleve a cabo. Según los autores F. Chalk y K. Jonassohn (2010) no había ninguna intención de los armenios de independizarse sino de mejorar su situación, la mayoría solo quería autonomía local, igualdad ante la ley, libertades individuales como votar, libertad de prensa, reunión y derecho a portar armas. Pero otros iban más allá y empezaron a querer lograr lo que consideraban por derecho era suyo, organizándose en sociedades políticas secretas y grupos de autodefensa local.

La crisis de Sassun reavivó las exigencias europeas de reformas armenias. Todo comenzó con los aldeanos de dicho distrito en la provincia de Bitlis que se negaban a seguir pagando impuestos extorsivos de protección a los jefes kurdos. Estos en 1894 solicitaron apoyo a los otomanos acusando de sedición a los armenios. Británicos, rusos y franceses envían un plan para la consolidación de las provincias armenias en una única región administrativa, reclamando indemnización, repatriación y una comisión para revisar que las reformas se lleven a cabo. El sultán a pesar de haber aceptado respondió masacrando armenios (se calcula cientos de miles de muertos) obligándolos a la conversión religiosa, llevando a cabo saqueos y empujando a muchos al exilio. (Chalk y K. Jonassohn, 2010, p 332)

Tras 1894 varios elementos se oponían al régimen y se organizaron en centros de emigración como Ginebra. Todas las nacionalidades, incluida la turca (como por ejemplo los profesores de institutos y miembros del ejército que serán parte de la Comisión de Unión y Progreso) que conformaban el Imperio concebían programas para un nuevo gobierno progresista.

Según Stone (2012, p131) los Jóvenes Turcos tenían diferentes corrientes: la línea liberal que creía en la fraternidad otomana y obtuvo apoyo de armenios y griegos bajo el príncipe Sabaheddine; Riza que insistía en la supremacía de los musulmanes pero con un gobierno constitucional y los secularistas extremos que consideraban obsoleto el pasado otomano. A estos se sumaban los oficiales del ejército organizados en una sociedad secreta, uno de ellos era Mustafá Kemal, el futuro padre de los turcos. En 1908

COLECCIÓN ALADAA

el motín de estos oficiales triunfó y Abdul Hamid se retiró, aunque lo sucedieron sus parientes, la monarquía estaba caída.

A partir de 1909 se producen las resistencias de las naciones sometidas (Armenia, Albania, Kurdistán, la Siria cristiana y Yemen), que aclaman la victoria del ejército y los partidos salieron de la clandestinidad, pero los Jóvenes Turcos desde 1908 a 1914 se transformaron de liberales e igualitarios en chauvinistas extremos, abocados a un nuevo orden y a la eliminación de la cuestión armenia a través de la eliminación de los armenios.

Entre septiembre de 1911 y agosto de 1913 Turquía fue varias veces a la guerra: en 1911 contra Italia que le había reclamado Libia; en 1912 y 1913 contra Bulgaria, Serbia, Grecia y Montenegro que habían exigido reformas en Macedonia; en junio de 1913 contra Bulgaria, en alianza con rumanos, griegos y serbios, y de nuevo por las diferencias entre los distintos países balcánicos en torno a Macedonia y Tracia. Los resultados fueron nefastos para Turquía que perdió Libia y la mayor parte de sus territorios europeos. Como la situación interna resultó insostenible, el 23 de enero de 1913 los Jóvenes Turcos encabezados por Enver Bey, dieron un nuevo golpe de Estado, dejando al país bajo un régimen militar ultranacionalista. (Granovsky, 2010, p 12)

Tras las guerras balcánicas la cuestión armenia vuelve a ser interés de las potencias europeas, tratando de nuevo el tema de las reformas con la idea de reagrupar las zonas armenias en una región administrativa con autonomía local bajo garantía de las potencias europeas con sus inspectores. Pero al estallar la Primera Guerra Mundial esto puso en peligro la implementación de dichas reformas porque por la ubicación de la meseta armenia, si los turcos entraban del lado de Alemania sería un escenario de otra guerra ruso turca, dado que parte de las tierras se encontraban a ambos lados de la frontera. De ahí el pedido de los voceros armenios de la neutralidad en la guerra, sin embargo los Jóvenes Turcos entran del lado de Alemania dejando atrás la posibilidad de resolver diplomáticamente la cuestión armenia.

Nacionalismo turco

Siguiendo a Hobsbawm (1991) “Dada la distribución real de los pueblos, era inevitable que la mayoría de los nuevos estados contruidos sobre las ruinas de los viejos imperios fuesen tan multinacionales como las antiguas «prisiones de naciones» a las que sustituyeron” (p143). El principal cambio radicaba en que los estados eran ahora más pequeños y los pueblos oprimidos que había en ellos ahora se les llamaban minorías oprimidas. Porque el invento de la “minoría” está ligada a la idea de que la nacionalidad debía encajar en la identidad de ahí que la implantación de los estados nacionales significara también la fragmentación de la cultura. (Corn, 1999, p 37)

La división en estados territoriales, con una población homogénea, tanto étnica como lingüísticamente, significó la expulsión en masa o el exterminio de las minorías, reduciendo al absurdo el nacionalismo. La expulsión e incluso el genocidio hicieron sus primeras apariciones en Europa durante la Primera Guerra Mundial y después de ella, cuando los turcos emprendieron la extirpación de los armenios y cuando tras la guerra entre Grecia y Turquía en 1922, expulsaron entre 1,3 y 1,5 millones de griegos del Asia Menor donde habían vivido desde antaño.

Después de haber logrado obtener un amplio reconocimiento militar en la Primera Guerra Mundial y en las guerras internas, Mustafá Kemal asomaba como un líder natural para llevar a cabo el proceso de construcción del nuevo Estado turco y en 1919 en el Congreso de Anatolia surge como tal. Consideraba necesario impulsar las lógicas políticas, económicas y sociales que proveen el progreso y desarrollo de occidente. Será el 29 de octubre de 1923, el día determinante en donde Atatürk declara la creación de la República de Turquía y a él mismo como Presidente y Jefe de Estado, fundando además el exclusivo Partido Republicano del Pueblo

¿Cuáles eran las ideas de sustento en la construcción de este nuevo Estado moderno? Están presentes las reformas Tanzimat y las ideas de la Revolución Francesa de 1789. Durante las Guerras de Liberación (1911-1919) los Jóvenes Turcos y futuros kemalistas hicieron suyas las ideas de patriotismo, independencia y soberanía nacional, como conceptos claves para agrupar a las masas bajo el nacionalismo turco. La tarea no era fácil dada la situación interna: combate contra las tropas islámicas, apoyadas por el gobierno imperial e insurrección de griegos y armenios.

COLECCIÓN ALADAA

Mustafá Kemal elaboró un cierto número de ideas claves: durante la Guerra de Liberación, movilizó al conjunto de la población en un esfuerzo bélico y gestando en la participación el sentimiento de unión y de pertenencia. Con la supresión del califato, emprendió la secularización del régimen y preparó el terreno para el laicismo. Como el Imperio Otomano tuvo siempre vastos territorios pero sin cohesión, Kemal recurrió al concepto de patria para favorecer una toma de conciencia en relación a la identidad turca y a la necesaria existencia de un territorio geográfico, delimitado y unido. Con la instauración de un nuevo Estado turco, actuó en función de un cierto estatismo, lo que propició el paso de una economía colonial a otra nacional, además, al declarar la República permitió el desarrollo de un pensamiento republicano, y con él, el proceso permanente de reformas a fin de acabar con la semi-teocracia.

En octubre de 1911 una reunión del Comité Unión y Progreso había resuelto el predominio exclusivo de los turcos y éstos debían emprender el camino de turquificación, no habría ni minorías nacionales y menos autónomas y el único partido político sería el del Comité de Unión y Progreso. Sólo las fuerzas de las armas pueden reemplazar a la persuasión y a lo sumo las nacionalidades menos significativas pueden conservar sólo su idioma pero deben hablar y rezar en turco y no poseer arma alguna. Para ello era fundamental desplazar a los armenios y repoblar con inmigrantes turco-otomanos sus territorios.

Los fundadores de la República de Turquía cortaron los vínculos que los unían con el pasado ajustándose a lo señalado por Renán cuando decía que el olvido y el error son un factor esencial de la creación de una nación. Sobre esta idea se construyó la nueva Turquía, la memoria fue vaciada y fue reemplazada por la historia oficial. (Boulgourdjian-Toufeksian, 2004, p 13)

Entre los ideólogos del nuevo Estado se encontraba Gokalp quien abogó por una noción de turquismo o nacionalismo excluyente (un pueblo una nación), construyendo una imagen sobre la base del pasado mítico y glorioso. Hasta 1908 dominaban las ideas otomanistas (europeizantes) y las ideas islamistas (tradicionales). Poco a poco se impuso el nacionalismo turco o turquismo con el golpe de estado de 1913, suplantando al principio igualitario justificando la violencia para tal fin.

COLECCIÓN ALADAA

Gokalp intentaba buscar su identidad antes que una copia de occidente o del islam. Para él la nación debía limitarse a la población musulmana turco parlante y su territorio. Tras la Primera Guerra Mundial consideraba que la nación turca no tenía un lugar reconocido en Turquía pero desde ese momento si y todos los derechos pertenecían a los trucos. (Boulgourdjian, -Toufeksian, 2004, pp 19 y 20)

Partía de la idea de que los individuos llegan al mundo como criaturas no sociales, es decir que no se transmiten los rasgos sociales biológicamente sino por educación, quitando así relevancia a los vínculos étnicos. Para los otomanistas la nación reunía a todos los individuos del Imperio, pero para él era un grave error; para los panislamistas la nación es la totalidad de todos los musulmanes, pero pensar a la nación como un grupo que comparte la misma lengua y la misma cultura es algo diferente. La nación es un producto homogéneo integrado por los elementos raciales étnicos y religiosos diversos y relacionados entre sí por un pasado común.

Propone un programa basado en la lengua nacional turca, control de la economía y de la industria por parte de los turcos y una cultura nacional que debe de ser adoptada. Así, como sostiene Hobsbawm (1991), la lengua común entendida como la vía para transmitir la cultura, servía para definirse y diferenciarse frente al otro. De esta manera reconoce como turco a todo aquel que afirma serlo, aquel que comparte la misma educación y cultura, justificando la exclusión de los que no. Le da suma importancia a la conciencia colectiva, que a partir de 1908 comienza su existencia y con ella por tanto la nación.

Para la construcción de un nuevo Estado Nación es fundamental una historia oficial y esta se caracterizó por eliminar lo desfavorable, dar autoestima, continuidad y legitimidad. Rechazó la cultura musulmana árabe persa y la cultura otomana cosmopolita y europeizante por no ser apropiada para esta etapa. Se afianzó la identidad de turcos y turanios fundada en la religión y lengua, perteneciendo a una raza virtuosa con pasado glorioso. La identidad estaría entre dos polos Asia Interior y Anatolia, para demostrar que estuvieron ahí antes que los armenios, de esta manera la conciencia de pertenecer a una identidad política ancestral significaba pertenecer a una nación histórica.

¿Cómo se destruye una convivencia de 600 años? Para Granovsky (2010, p 12) falseando una verdad histórica. Algunos argumentos turcos hablan de la traición armenia, por la supuesta ayuda de estos a los rusos, dejando de lado el hecho de que eran una nacionalidad que sirvió al progreso cultural, económico y político del Imperio, por ejemplo los consejeros de los más grandes sultanes fueron armenios porque como antiguos habitantes de la región poseían conocimientos estratégicos avanzados.

Al perder el territorio europeo las autoridades otomanas se encaminaron a reforzar lo único que les quedaba: el Asia Menor. Para ese fin trazaron el plan panturánico de reunir bajo un solo territorio un amplio cinturón imperial de pueblos de origen turco-mongol (Tayikistán, Uzbekistán y otros). En definitiva querían volver a la gran raíz, y para ello comenzaron a sofocar las resistencias de los armenios.

Dos miradas sobre el genocidio armenio

Siguiendo a Chalk y Johansson (2010), según la tradición bíblica los armenios remontaban sus orígenes a Noé, pero puede decirse que como pueblo identificable surgen en el Siglo VI a.C, entre el Mar Negro, el Caspio y el Mediterráneo, en lo que se denomina Anatolia Oriental y Transcaucásica en ambos lados de la actual frontera entre Rusia y Turquía. Adoptan el cristianismo en el Siglo IV y en el siglo VI caen bajo dominio turco excepto su parte oriental que terminara primero bajo los persas y más tarde bajo los rusos. Quedaran dispersos por todo el Imperio y ya no constituirían una mayoría como en otras épocas en sus tierras natales.¹¹⁹

Vivían un renacimiento cultural y para el Siglo XIX se inscribieron en escuelas que establecían los misioneros estadounidenses y europeos, muchos viajaron a Europa y regresaron con ideas de la Europa contemporánea. A este autodescubrimiento armenio le siguió más explotación por parte del Imperio y las consiguientes demandas armenias lo que dio lugar a la Cuestión Armenia como parte de la más amplia Cuestión Oriental.

¹¹⁹ Según Granovsky (2010) “La tierra de los armenios albergó el embrión de la civilización humana. Del período 6000 a.C hasta el 1000 a.C, hay evidencias arqueológicas de herramientas y objetos manufacturados en hierro, cobre, bronce, piedra, cerámica, inscripciones rupestres, usados en la vida doméstica y que posiblemente fueron moneda de cambio con pueblos de tierras vecinas”. (p 7)

Si bien el genocidio fue orquestado por el gobierno, a otras minorías le convenía que los armenios desaparecieran sobre todo por el crecimiento económico de estos. Además significaban un problema puesto que sabiendo que podían independizarse eso significaría un Estado en el medio, una barrera geográfica, dejando la posibilidad a otras potencias de conquistar territorio turco. Con las matanzas orquestadas por Hamid, el plan del genocidio por parte de los Jóvenes Turcos hasta el aniquilamiento final llevado a cabo por Kemal, queda definido el genocidio desde 1890 a 1923, donde se calcula que murieron alrededor de un millón y medio de personas.¹²⁰

El genocidio podría dividirse en diferentes momentos y etapas:

*El desarme de la población: se confiscaron las armas. La mayoría las tenía porque les habían sido entregadas para la guerra ruso turca.

*Decapitación intelectual del pueblo: se decapita simbólicamente el progreso intelectual. Para doblegar la voluntad armenia de resistencia había que eliminar a sus principales cabezas pensantes, así en 1915, centenares de intelectuales armenios fueron deportados a las provincias de Ayash y Chankiri, donde posteriormente fueron asesinados. Sin resistencia militar ni intelectual, se ordenó la deportación de todos los armenios de Asia Menor y Armenia.

*Aniquilación de los hombres: los que iban para la Gran Guerra como soldados lejos de serlo les hacían armar trincheras que fueron sus propias tumbas. Otra forma de aniquilación era citar a los hombres a las afueras de la ciudad y ahí asesinarlos.

*Eterna caravana hacia la muerte: la deportación. El objetivo era eliminar a los armenios y su cultura para evitar la existencia de la cuestión armenia, que significaba reclamos posteriores vinculados al territorio, garantías y derechos. Todo aquel que se negara a responder a las órdenes se los fusilaba. En las aldeas solo quedarían mujeres niños, ancianos y hombres enfermos, a ellos les esperaba la deportación. Se les avisaba que debían irse para ser reubicados para excluirlos de las zonas bélicas y así protegerlos,

120 Según se lee en : Aproximación informativa y estudios analíticos sobre el genocidio armenio en www.genocidioarmenio.org

pero lo que hicieron fue ahogarlos o hacerlos caminar por el desierto en pésimas condiciones dejándolos a merced de saqueadores.

*Los sobrevivientes: fueron aquellos que sobrevivieron o por valentía o porque supieron esconderse. Pero lo que no sabían era que la nación turca terminaría el plan a manos de Atatürk.

En el contexto de guerra y perdiendo mucho territorio las fuerzas aliadas ocupan Estambul y Grecia Adrianopolis, el Imperio queda reducido apenas a Anatolia central con la concentración de fuerzas en Ankara, consecuencia también del Tratado de Sévres de 1920. El presidente de EE. UU, Wilson, proyectaba una armenia independiente que contenía siete de las provincias históricas, mientras que se le otorgaba a Grecia parte de los Dardanelos y a Italia parte de Tracia y la libertad a los kurdos según el tratado. Si bien firman el tratado delegados turcos, los planes eran otros en la práctica: los armenios tenían que invadir de nuevo esas tierras que habían quedado casi despobladas, paralelamente el ejército turco planeaba la toma de tierras y desbarrar la armenia histórica. Todo ello favorable también gracias a la indiferencia de las potencias, ya que las fuerzas aliadas dan un paso al costado proyectando sus intereses sobre la Turquía moderna que sería el puente con el petróleo de Bakú. En 1923 se afirma las fronteras del nuevo Estado.

Para Chalk y Jonassohn (2010, pp 364 – 369) la utilización del nacionalismo integral en el contexto turco, influenciado por Europa, rechazaba los derechos y libertades para las minorías implícitas en el nacionalismo liberal. Después que los turcos se volvieron turcos vieron a los armenios desde una perspectiva nueva y diferente no como antiguo *millet* sino como extraños a partir de un contexto peligroso.

Cuatro factores precedieron al genocidio: los armenios eran una minoría que se toleraba pero no se la consideraba un igual, de hecho había sufrido persecución y desprecio. Se adaptaba con relativo éxito al mundo moderno y progresista esto creaba tensiones porque este progreso era visto como amenaza, de esta forma se establece un vínculo entre una amenaza interna y externa. La sociedad y el Estado mayor sufren desastres militares y políticos que debilitan su seguridad, por lo que surgirán ideologías que vinculan las crisis del Estado y de la mayoría con el progreso de la minoría y con sus

conexiones, el Estado así redefine su identidad a partir de esto y en un contexto de guerra aumenta el sentimiento de amenaza.

Granovsky (2010, p 6) sostiene que el genocidio armenio fue también un genocidio cultural como así lo definió Benjamín Whitaker quien redactó en 1985 un informe sobre la cuestión de la Prevención y Sanción del crimen de genocidio, cuya aprobación supone el reconocimiento de la Cuestión Armenia por parte de la ONU. Dicho concepto es definido como un acto premeditado cometido con la intención de destruir el idioma, la religión o la cultura de un grupo nacional, racial o religioso por razón de su origen.

El mismo se llevó a cabo con la prohibición del uso del idioma en las relaciones cotidianas o en las escuelas o la prohibición de imprimir o de difundir publicaciones redactadas en el idioma del grupo. También con la destrucción de las bibliotecas, museos, escuelas, monumentos históricos, lugares de culto u otras instituciones, además de los objetos culturales o la prohibición de su uso.

Pero este siguió luego de la masacre, con la omisión del gobierno turco respecto de las edificaciones de origen armenio; es una dejadez e indiferencia que implica el desamparo y el deterioro, la destrucción de esas edificaciones centenarias o la distorsión al asignarle otro origen. Otro agravio a la cultura es la conversión religiosa forzada, a pesar de estar prohibida por el Islam, por la cual grandes iglesias han sido transformadas en prisiones, establos, mezquitas, hoteles y hasta gimnasios.

Stone (2012) tiene una mirada muy diferente, plantea que fueron las presiones internas y externas las que empujaron a los turcos a tomar decisiones. Sostiene que los armenios terminan traicionando, porque habían colaborado hasta que su patriarca negocia con los rusos para participar del concilio de Berlín y conseguir beneficios, pero los rusos no veían con buenos ojos a los armenios nacionalistas porque temían que se alinearan con occidente. Tras el Tanzimat empiezan a reclamar derechos y surgen con más fuerza las ideas nacionalistas entre los armenios y la Cuestión Armenia se internacionaliza.

A partir del conflicto en 1894 en Sassun entre kurdos y armenios los misioneros protestaron y crearon el slogan de genocidio culpando al sultán de haber matado a 300 mil armenios, exagerando el número de muertos y de pérdidas materiales. El gobierno

interviene pidiéndole a los kurdos que no persigan armenios dejando en evidencia que de no haber sido por esto los armenios hubieran desaparecido. (Stone, 2012, p 126)

De esta manera, la amenaza más grande para este autor era la de los armenios que tenían una población importante en seis provincias de Anatolia Oriental que pertenecía a la armenia histórica aunque no eran mayoría. El colapso otomano en Balcanes y el norte de África presagiaba un colapso generalizado y los nacionalistas armenios querían aprovecharlo. Los rusos idean un plan, no para la armenia independiente sino para una reforma que dejaría a las provincias con un gobierno pero dentro de Turquía y los turcos se vieron forzados a aceptarlo.

Tras ataques británicos en 1915 los armenios bajo el zar se levantan contra los turcos asesinando musulmanes en la región de Van. Ante esto deportaron población armenia, hubo ataques de los kurdos o árabes a veces en connivencia con los otomanos, pero para el autor no se demostró nunca la implicancia del gobierno otomano.

Stone (2012, pp 146 y 147) se pregunta ¿Fue un genocidio? Para él si se acepta, también se aplicaría a los musulmanes a medida que retrocedía el Imperio Otomano. Además para minimizar estas cuestiones o quitarles relevancia menciona a poblaciones armenias que sufrieron robos como en Ankara o habla de historias terribles que circularon por ejemplo sobre armenios de Constantinopla, pero las deja así, como historias aisladas sin pruebas.

Tenemos miradas muy diferentes, unas que hablan del Genocidio, es decir de crimen masivo contra un grupo vulnerable, expresión de poder acumulado y coordinado, que va más allá de las fechas que pueden establecerse para hablar de dicho genocidio, porque se extienden hacia atrás y hacia adelante con el negacionismo. Y otra postura, la de Stone, que habla del enfrentamiento entre dos iguales, de un pueblo que amenaza a otro dentro de un mismo territorio, es decir una mirada que se acerca a la del propio estado turco donde si bien el tratamiento del genocidio armenio varió, siempre aparecen confrontando con los turcos. Durante mucho tiempo omitieron el Genocidio, pero en 1985 algunos manuales hablan de sublevación y las masacres son presentadas como una medida para protegerse.

Consideraciones finales

En esta parte del planeta para fines del Siglo XIX y principios del XX se asiste a la construcción de una nación y de su nacionalismo de aquellos que formaba parte como cabeza del Imperio Otomano. Recibiendo ejemplos de Europa y de su propia realidad, decidieron crearla centrándose en la idea de un nacionalismo excluyente, que si bien anunciaba la invitación a otras nacionalidades a transformarse en turcos, en definitiva los incitaban a abandonar su identidad. Intentando imponer sobre las diferentes identidades una más fuerte, fue creada por los ideólogos teóricos y prácticos, tejiendo lazos para sentirse parte de, y acá entro en juego la creación de un enemigo interno para fortalecer dichos lazos.

Tras la caída del Imperio por causas internas y externas queda en evidencia la injerencia de las potencias que apoyan las identidades que resurgen para delimitar los espacios geográficos de acuerdo a las áreas de interés vinculadas a las estrategias geopolíticas de las grandes potencias. De esta forma reducir estos conflictos como identitarios es caer en un grave error.

Ahora bien surge la pregunta de qué paso con las otras nacionalidades que convivían dentro del futuro estado turco, ¿acaso los kurdos, hoy, no siguen reclamando el Kurdistán? Pero esta cuestión excede este trabajo.

¿Fue un genocidio? Sin lugar a dudas, ¿sólo debe pensarse como consecuencia de la guerra? de ninguna manera, fue una masacre planeada y llevada a cabo durante años, no se trató de la competencia entre dos pueblos que corrían con las mismas herramientas y ventajas. Las causas no eran solo por odios o rivalidades, tenía que ver con intereses políticos, sociales, culturales y económicos.

El genocidio armenio fue el primer plan de exterminio masivo concebido y ejecutado por un Estado en el siglo XX, circunstancias lo hicieron posible y un contexto histórico político en el que ello pudo ocurrir sin que llamara mayormente la atención de los principales centros de poder. Hubo perpetradores del crimen y ojos y oídos que teniendo conocimiento de ello y pudiendo tal vez hacer algo para evitarlo o detenerlo, omitieron actuar en tal sentido.

COLECCIÓN ALADAA

El genocidio entonces, no ha sido la consecuencia de la radicalización del nacionalismo turco en la Primera Guerra Mundial, sino un proceso con antecedentes que demuestran claramente su premeditación, de ahí la utilización más amplia del concepto de genocidio como práctica social. En el período 1820-1890 los turcos protagonizaron una gran masacre de casi 100.000 almas, que incluyó armenios, griegos y búlgaros. A partir de 1894 en sólo dos años mataron 300.000 armenios en Constantinopla y 30.000 en Adaná y hasta 1923 el número de víctimas armenias asesinadas se estima en 1.500.000, al que se le debe sumar el medio millón o más de armenios que huyeron al extranjero.

Una de las pruebas que rescata Granovsky (2010, p 18) de la planificación, reside en las declaraciones de quienes llevaron a cabo dicho exterminio, como por ejemplo, cuando a fines del siglo XIX el Gran Visir Kiamil Pashá habló sin evasivas:

"...lo inteligente es aniquilar y extirpar aquellas razas que algún día pueden hacernos correr el mismo peligro y brinden al extranjero la oportunidad de intervenir en nuestros asuntos... Las tierras que poseemos deben quedar libres de toda posibilidad de intervención extranjera, por lo que...es necesario, y nos corresponde en derecho como gobierno, hacer que no queden rastros ni futuro de toda raza sospechosa. Y para llevarlo a cabo tenemos preparados los medios: kurdos, circasianos, gobernadores de provincias, jueces, recaudadores de impuestos, policías, en fin, todo. Decretaremos la Guerra Santa y será una lucha fácil frente a un pueblo como ese, carente de armas, sin ejércitos y sin defensor...Y si la raza Armenia desaparece, cuando Europa cristiana busque un correligionario en el Asia turca y no lo encuentre, podremos vivir tranquilos y dedicarnos a nuestros asuntos internos como corresponde."

El tratado de Sévres se firmó en 1920 entre las potencias vencedoras de la Primera Guerra Mundial y el Imperio otomano y es el que servirá de base legal para los futuros reclamos. El tratado reconocía la existencia de la República Democrática de Armenia (que ya era Estado independiente el 28 mayo de 1918) y cuyos territorios comprendían los espacios turcos armenios y los de la actual República de Armenia. Sin embargo el movimiento kemalista no reconoció dicho tratado y éste quedó sin efecto y la República Democrática de Armenia tuvo una breve existencia. Según Corn (1999, p 52) dicho tratado era inaplicable y fue la consagración ficticia de ese imaginario que sostenía que debía necesitarse la gracia divina de las potencias europeas para que estas naciones se transformen en naciones estado.

COLECCIÓN ALADAA

La primera violación se dio al poco tiempo cuando el ejército de Kemal comenzó sus ataques contra Armenia. El reclamo de esta no fue atendido por la Sociedad de Naciones que argumentó que no podía hacer respetar el tratado porque aún no estaba en vigencia. Todas las potencias firmantes coincidían en que era necesario evitar una nueva tragedia a Armenia y ayudarla a armarse para su defensa, pero en la práctica se limitaron a invitar al Consejo para que tome medidas argumentando que era un organismo de paz que no podía involucrarse en acciones que provocasen nuevos derramamientos de sangre. (Granovsky, 2010, p 60)

Sobre las responsabilidades de las autoridades máximas, Hamid nunca fue directamente implicado en la orden de las matanzas, pero se sospechó su aprobación tácita porque no les puso fin. En cuanto a Mustafá Kemal, la responsabilidad es innegable, por ser el partícipe de las masacres, de la esclavitud, del robo material y cultural, perpetuando el genocidio hasta 1923 y negándolo después.

La nueva administración turca necesitó dar internacionalmente una imagen distante de las atrocidades cometidas contra la población armenia. Sin embargo se llevó adelante con hipocresía, puesto que la mayoría de los principales victimarios tuvieron tiempo para eludir la acción de la justicia y huir de Turquía. También fracasó el intento de bloquear sus fondos porque a pesar de no actuar en la clandestinidad sus cuentas estaban en manos de testaferros inubicables. Los Jóvenes Turcos fueron condenados porque su culpabilidad era innegable, pero al fin no sólo evadieron la débil justicia, sino que sus penas fueron absueltas por Mustafá Kemal y muchos de ellos volvieron a formar parte de la continuidad del exterminio.

Con el Tratado de Lausana (1923) y la conformación de la República de Turquía, Armenia dejó de existir como estado independiente y los armenios dejaron de ser noticia. Una pequeña parte de Armenia, que constituyó una república independiente entre 1918 y 1920, fue soviética con lo cual no hubo estado que reclamase por sus víctimas. Con la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto desplazaron la atención del mundo y en paralelo el estado turco ocultaba y tergiversaba la historia.

Sin dudas, la posición geográfica que ocupa Turquía es el factor que más ha pesado sobre el comportamiento de las grandes potencias, la neutralidad de Turquía hasta la Segunda Guerra Mundial significaba para occidente el alejamiento de Ankara de la

alianza kemalista-bolchevique celebrada entre 1919 y 1923. Para Moscú, a su vez, garantizaba la estabilidad de su frontera sureña.

Ni la demanda de juzgar a los responsables del genocidio, ni siquiera las primeras conmemoraciones han sido iniciativas gubernamentales (Armenia logra su independencia a fines del Siglo XX) sino que provinieron más bien de los armenios occidentales, los de la diáspora, de los que sobrevivieron y de su descendencia. Pero los solo dos años del Estado independiente y los próximos cincuenta años bajo los soviéticos impusieron silencio sobre el genocidio siguiendo la orientación definida por Moscú que determinó las relaciones con Turquía de acuerdo con los intereses de la revolución.

Hasta la década de 1970, el pensamiento político armenio basó su accionar sobre el concepto de “Cuestión Armenia” vinculado a las demandas territoriales. La demanda por el reconocimiento internacional del genocidio como objetivo en su dimensión nacional y humanitaria se formulará recién a raíz de dos décadas de lucha y como consecuencia del aprendizaje político de los años 1965-1985. (Khatchik Der Ghougassian, 2009, p 45) La llamada tercera ola de democratización y la reivindicación por los derechos humanos fue el escenario para consolidar la lucha por el reconocimiento teniendo su momento fundacional con el reconocimiento por parte de la ONU.

El Estado turco, que planificó y ejecutó el genocidio, pasó del silencio y la coerción a una planificada y persistente tarea de negación, de presión y amenazas. Intentó ser silenciado por las potencias con el argumento falaz de una teoría sustentada en las consecuencias directas o indirectas que surgían de la Primera Guerra Mundial. ¿Cómo lograba este apoyo? principalmente por EE UU, ya que la alianza con Turquía era geoestratégica, intereses que dominaran la historia contemporánea.

Fue la reducción fatal de esta forma de concebir el nacionalismo la que carga en sus espaldas un genocidio, que no solo dejó muertos, sino refugiados, y poblaciones instaladas en diferentes partes del mundo, tratando de reconstruir y transmitir su historia y cultura. Armenia como Estado pudo surgir, y luego de su independencia tras 1991 sumarse a las voces que estaban en diferentes partes del planeta esperando que el Estado

turco reconozca el genocidio. Lo hicieron diferentes países más nunca la propia Turquía, ello significaría un resarcimiento y colocar una mancha oscura a su historia oficial.

Referencias

Anderson, Benedict, (1993) Comunidades imaginadas, Fondo de Cultura Económica, México

Boulgourdjian-Toufeksian, Nélide, (2004) Detrás de los responsables del genocidio armenio: justificación y amnesia colectiva, en Análisis de prácticas genocidas. Actas del IV Encuentro sobre Genocidio, Fundación Siranush y Boghos Arzoumanian, Buenos Aires.

Chalk, F y Jonassohn K. (2010), Historia y sociología del genocidio. Análisis y estudio de casos, Buenos Aires: EDUNTREF-Prometeo Libros.

Corn, Geoges, (1999) Dinámicas identitarias y geopolíticas en las relaciones entre el mundo árabe y Europa, en CIDOB Afers Internacionals nro. 43 – 44, diciembre 1998 enero 1999, pp35-56, en línea www.cidob.org/es/download/5481/54021/file/43-44corn.pdf

Feirstein, D (2007) El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina, Fondo de Cultura Económica, España.

Granovsky, S (2010) Genocidio Armenio. El exterminio silenciado. En línea: http://www.raoulwallenberg.net/wp-content/files_mf/6797.pdf

Hobsbawm, E, (1991) Naciones y Nacionalismo desde 1780, Critica, Barcelona

Khatchik Der Ghougassian (comp.) (2009) El derrumbe del negacionismo, Editorial Planeta, Bs As.

Stone (2012) Breve historia de Turquía, Ariel.

Sitios web

<http://www.monarab.es>

Renán, E ¿Qué es una Nación? Conferencia dictada en la Sorbona, París, el 11 de marzo de

1882, http://enp4.unam.mx/amc/libro_munioz_cota/libro/cap4/lec01_renanqueesunanacion.pdf

Aproximación informativa y estudios analíticos sobre el genocidio armenio en www.genocidioarmenio.org

“Breve historia del (Hatha)Yoga en Chile”

Felipe Luarte Correa (University of Delhi, Universidad Católica de Chile)

Correo de contacto: filc78@gmail.com

Resumen

Desde hace un par de décadas, siguiendo una tendencia mundial pero principalmente del mundo occidental, Chile también ha presenciado el boom del (hatha)yoga en su sociedad. Así tenemos que sólo en la capital, Santiago, existen alrededor de 150 centros de yoga formalmente constituidos (sin contar gimnasios o centros municipales), de los cuales aproximadamente 30 forman instructores de diferentes corrientes y con variadas

especialidades. De éstos, el 81% fue fundado a partir de 1990, y el 69% después del 2000, y su gran mayoría (63,8%), se encuentran localizados en sectores socioeconómicos medios o altos de la ciudad.

De este modo, el (hatha)yoga se ha convertido, junto con otras actividades y/o disciplinas, como por ejemplo el running, en una de las prácticas predilectas por aquellos que promueven la salud y el bienestar físico y mental, siendo así, promocionada para mejorar la calidad de vida y combatir los males del mundo contemporáneo (stress, sedentarismo, etc.), al tiempo de adquirir una condición de moda y un status de “estilo de vida” cool, entre la población.

Considerando lo anterior, la presente ponencia trata sobre el origen y desarrollo histórico del (hatha)yoga en Chile, así como también sobre la transformación –en cuanto a su significado y comprensión– que ha experimentado en todas estas décadas por parte de la sociedad local, que en un primer momento la concibió como una práctica religiosa-espiritual, y que hoy en día, es más bien entendida como una actividad psicofísica y desasociada de toda religiosidad particular.

“La experiencia migratoria de la diáspora india en el espacio de la Commonwealth. Un abordaje desde las historias de vida.”

Florencia Mello (UNLu)

Correo de contacto: flormello@hotmail.com

Resumen

En la actualidad, los flujos migratorios registran el movimiento y la relocalización de más de 214 millones de personas alrededor del mundo. En este contexto, India posee una de las diásporas más extendidas, con 20 millones de personas que a pesar de residir fuera del territorio nacional, poseen lazos afectivos, socioeconómicos, espirituales y/o culturales con su país de origen.

Si bien existe presencia india en alrededor de 70 países, la concentración poblacional varía, siendo especialmente fuerte en países anglosajones. El presente trabajo busca analizar el establecimiento de redes diaspóricas de la comunidad india entre los países miembros de la Commonwealth. El objetivo será no sólo visualizar la correlatividad idiomática como posible explicación, sino también analizar los beneficios generados por las políticas migratorias de los países de origen y residencia, así como la tríada que se configura al mixturar dichos espacios con la diáspora en sí misma.

A partir de la indagación bibliográfica de autores que han analizado este fenómeno y de documentos migratorios oficiales, se describirá cómo el espacio y la identidad de la diáspora se resignifican al generar un continuo *feedback* entre los componentes triádicos, las políticas nacionales e internacionales llevadas a cabo y las dinámicas locales y globales derivadas de ello. Complementa el abordaje metodológico la perspectiva cualitativa de las historias de vida.

La pertinencia de la investigación radica en acentuar la figura de la diáspora no sólo como colectivo subyugado sino también como agente de transformación política, social y económica en los países de origen y residencia.

Palabras clave: India – migración – diáspora - Commonwealth – identidad

Introducción

En la actualidad, los flujos migratorios registran el movimiento y la relocalización de más de 214 millones de personas alrededor del mundo. En este contexto, India posee una de las diásporas más extendidas, con 20 millones de personas que a pesar no residir en ella, poseen lazos afectivos, económicos, espirituales y culturales con su país de origen.

Si bien existe presencia india en alrededor de 70 países, la concentración poblacional varía, siendo especialmente fuerte en países anglosajones (Rodríguez de la Vega, 2011). Este proceso migratorio reconoce tres flujos o etapas principales: desde 1830, el movimiento hacia colonias británicas, francesas y alemanas, en especial en África; la migración hacia países industrializados, luego de la Segunda Guerra Mundial; y la emigración hacia países del Sudeste Asiático, en la actualidad.

Cada uno de estos ciclos se corresponde con el predominio de un status diferente de migrante. En la época colonial, los primeros indios arribados al África lo hicieron en

condiciones serviles; situación que mejoró luego de la independencia de estos países al beneficiarse por la segregación racial sufrida por la población negra, que dejó a los indios y a sus descendientes mejor ubicados en la escala social (Rodríguez de la Vega, 2011).

Luego de la Segunda Guerra Mundial, gracias a la progresiva flexibilización de las políticas migratorias, el desplazamiento a países europeos y norteamericanos facilitó el establecimiento de redes de intercambio y promovió la controversial “fuga de cerebros” de India, a cambio de una vasta transferencia tecnológica en el sentido inverso (Khadria y Meyer, 2011). Esto provocó la instauración en India de instituciones públicas al servicio de estos intercambios y el nacimiento de la figura del migrante calificado junto al resto.

En la actualidad se ha profundizado la migración india calificada, habiendo mutado desde el antiguo *bodyshopping* -donde las empresas europeas y americanas solicitaban profesionales “por catálogo” a la India- a la subcontratación, esto es, el retorno de los profesionales indios a su país de origen, para liderar empresas transnacionales y operar como mentores de los trabajadores locales y así abaratar costos (Khadria y Meyer, 2011). Acompaña a este fenómeno el de los migrantes no calificados a países del Golfo, en aumento desde la fiebre petrolera de los años '70 (Sharma, 2006).

De acuerdo con Khadria (2007), la diáspora india pasó de ser periférica y minúscula en sus comienzos, a decisiva y central. Ayudó a esta transformación el abandono progresivo del sentimiento antiasiático de los países de destino más codiciados, a saber: Gran Bretaña, Estados Unidos, Canadá y Australia. También la creación de instituciones como el Comité de Alto Nivel sobre la Diáspora India (2000), dedicadas a vincular a la diáspora con su país de origen y generar políticas inclusivas para los migrantes en materia económica y política.

Sin embargo, en los inicios los sistemas de relocalización al interior de los países receptores fueron en algunos casos segregacionistas (Brah, 2011) frente a la posibilidad de mantener unidos los lazos familiares y las redes migratorias forjadas con anterioridad.

A pesar de todo, actualmente el movimiento migratorio indio persiste. En especial en los países de la Commonwealth, incluso sus miembros llegan a poseer un nivel socioeconómico más elevado que el de sus pares, evidenciado en especial en su índice de escolaridad, superior a la media. Esto es producto de la elevada tasa de migración calificada que dichos países demandan, en especial en la rama de las ingenierías, la informática y la medicina (Khadria, 2007).

Ahora bien, llegado este punto cabría preguntarse: ¿por qué migran quienes migran? ¿Qué elementos influyen en la elección de sus destinos? ¿Existe consenso al respecto del significado y el alcance de la diáspora india? ¿Qué políticas públicas permitieron en las últimas décadas la apertura a la inmigración desde la India? ¿Cuál es el impacto de dicha diáspora sobre los lugares de origen y destino elegidos? ¿Cuáles son los elementos identitarios que componen la diáspora india? En este sentido ¿son de aquí o de allá? ¿Son completamente nuevos?

Para poder responder estos interrogantes, el presente trabajo busca analizar el establecimiento de redes migratorias de la comunidad india entre los países miembros de la Commonwealth. Como posible explicación no sólo se parte de la correlatividad idiomática, sino también de los beneficios generados por las políticas migratorias de los países de origen y residencia. De esta manera, se busca visualizar la conformación de la tríada país de origen – país de destino – diáspora india como un colectivo cargado de desafíos y oportunidades para sus participantes. Desde este punto de vista, la diáspora es vista como agente de transformación sobre el resto de los componentes triádicos, incluida ella misma.

Objetivos de trabajo y abordaje metodológico

El objetivo principal de investigación es describir cómo los elementos que conforman la tríada país de origen – país de destino – diáspora se resignifican al generar un continuo *feedback* entre sus partes.

Para ello, se propone explorar las categorías analíticas existentes para el estudio de este fenómeno. Asimismo, analizar las políticas nacionales e internacionales llevadas a cabo y las dinámicas locales y globales derivadas de este intercambio. Por otro lado, determinar las características de la migración India hacia los países miembros de la Commonwealth desde una perspectiva histórica, para establecer rupturas y continuidades. Por último, reparar en el debate actual al respecto del impacto –positivo o negativo- de la migración sobre los componentes triádicos y las posibilidades de cambio que la diáspora genera a partir de su intervención en la economía, la política y la cultura de los países que integra.

El abordaje metodológico parte de la indagación bibliográfica de autores que han analizado este fenómeno y de documentos migratorios oficiales. Para contrastar esta información se trazará una línea cronológica y argumentativa desde la experiencia de un migrante, a partir de la elaboración de una historia de vida. La temporalidad de la investigación respeta los tiempos establecidos en la historia de vida analizada, es decir, desde mediados del siglo XX hasta el presente.

La pertinencia de esta investigación radica en acentuar la figura de la diáspora no sólo como colectivo subyugado sino también como agente de transformación política, social y económica en los países de origen y residencia, al tiempo que dicha dinámica forja en ella una identidad resignificada.

Marco teórico – conceptualizaciones generales

El Estado indio reconoce dos categorías distintas de migrantes: ciudadanos indios que no residen en India (Non Resident Indians - NRI) y aquellos que adoptaron otra nacionalidad (Persons of Indian Origin - PIO). Ambos tipos son considerados parte de la diáspora, la cual es descrita como las personas emigradas de territorios que están actualmente dentro de los límites de la India y a sus descendientes, todos los cuales retienen su ligazón cultural y espiritual con ella. Lo importante aquí es destacar que desde esta perspectiva, la permeabilidad identitaria de la diáspora es prácticamente inexistente y sobrevive sin contaminarse (Sharma, 2006).

COLECCIÓN ALADAA

A pesar de esta conceptualización oficial, para analizar este fenómeno se considerará como *diáspora* a una población, transnacional y/o translocalizada, con una memoria colectiva y una conciencia de grupo étnico solidaria entre sus pares, donde la identidad de los individuos se resignifica teniendo en cuenta las posibilidades que la sociedad que los recibe les ofrece a este efecto y que perdura y se transmite a las generaciones subsiguientes (Rodríguez de la Vega: 2011).

Autores como Rodríguez de la Vega (2002) y Brah (2011) atribuyen a la diáspora *cartografías* específicas. Si consideramos a la diáspora como una comunidad desterritorializada, el elemento cartográfico aquí se conforma por los espacios transitados, el flujo de movimiento y el significado que los grupos migratorios asignan a los nuevos espacios que descubren y ocupan así como la permanencia afectiva del espacio que abandonaron. La geografía no es sólo material sino también simbólica, y se inscribe en lo hondo de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales de los sujetos que la habitan.

Atendiendo al espacio de la Commonwealth, dicha cartografía de la diáspora india es amplia y diversa, dado que se alimenta de diferentes influjos socio-culturales, dependiendo del país receptor del que se trate. Lo importante es determinar que la concepción del espacio y las representaciones derivadas no son iguales a las del resto, y ayudan a forjar un entramado identitario distinto.

Desde esta perspectiva histórica Brah (2011) refiere a su propia identidad nacional como producto del *sándwich colonial* experimentado en Uganda, habiendo emigrado desde India de pequeña. A modo de ejemplo, frente a la pregunta *¿se ve a sí misma como africana o como india?* ella recuerda que no supo qué responder (Brah, 2011, 24). La hibridación de identidades obliga a la comunidad de la diáspora a moverse en la intersección, en la contradicción, en una *localización multiaxial* (Brah, 2011, 236). En la primera y parte de la segunda oleada migratoria india, dicho fenómeno implicó el señalamiento de los sujetos migrantes como un Otro no invitado a ser-parte-de y un profundo proceso de racialización de la diáspora india-pakistaní como conjunto indistinto de identidades.

En este sentido, debe recordarse que los criterios de *etnicidad* conllevan la clasificación de grupos por criterios religiosos, culturales, idiomáticos, sexuales, de nacimiento,

etcétera. La etnicidad es cambiante, múltiple y permeable, de acuerdo a la coyuntura histórica en la que se inserte. De allí la formación de los pares dicotómicos nosotros/otros – adentro/afuera modificables de acuerdo a la coyuntura (Brah, 2011).

En diferentes contextos espacio-temporales, entonces, los criterios de etnicidad incluyen o excluyen. Esto se evidencia, por ejemplo, en el caso de la migración india calificada dentro del espacio de la Commonwealth, donde la percepción del sujeto migrante es distinta. Se entiende como *migración calificada* a la migración de profesionales altamente capacitados en materia de ingeniería, informática y medicina, requeridos en importantes empresas ubicadas en los polos productivos de los países industrializados que le permite al migrante obtener un nivel de vida estable y posibilidades de ascenso social, entre otras (Khadria y Meyer, 2011).

Desde la perspectiva del país de origen, este fenómeno puede catalogarse como *fuga de cerebros*, entendiendo como tal a la transferencia tecnológica en reversa –desde las regiones subdesarrolladas a las desarrolladas-, aunque dicha acepción parece haber caído en desuso frente a las interpretaciones que priman la *ganancia de cerebros*, producto de la posibilidad de que dichos migrantes retornen a su país de origen luego de haberse capacitado en el exterior. Esto responde al mencionado giro hacia la subcontratación y la instalación de empresas transnacionales en los países subdesarrollados (Khadria y Meyer, 2011).

Zhiqun Zhu (2007) considera que la *circulación* de cerebros, antes que la fuga, es la clave de la movilidad científica en la era de la globalización (Rodríguez de la Vega, 2016, 5). Pese a esto, la sangría de profesionales afecta de manera desigual a los países de la Mancomunidad, siendo especialmente grave en África. Con interpretaciones divididas, lo fundamental es visualizar la influencia –positiva o negativa- que posee la diáspora en su país de origen y en el de destino, lo cual puede hacerse extensivo a las experiencias de participación política que históricamente practica la comunidad diaspórica india, con resultados alentadores y significativos (Rodríguez de la Vega, 2016).

Meeshel Dullba tiene 28 años y es ingeniero electrónico. Actualmente vive en Estados Unidos. Estudió en Canadá, pero nació en Sudáfrica. Su padre es sudafricano y su madre británica. Sus cuatro abuelos, indios del estado de Gujarat. Su fascinante historia registra la mixtura cultural propia de una familia de migrantes, que a su paso reconstruyeron sus sesgos identitarios e hicieron de sus miembros sujetos permeables a la diversidad y el cambio¹²¹.

India

Existen más de 20 millones de indios fuera de su país de origen, sin contar a segundas o terceras generaciones que también se consideran parte de esta comunidad diaspórica. Estos movimientos registran tres oleadas diferentes, durante el período de la India colonial; la iniciada tras la Segunda Guerra Mundial y otra más actual, caracterizada por la calificación de los sujetos migrantes (Rodríguez de la Vega, 2011). Acompañaron a este fenómeno movimientos de migración interna, cuyo estallido se dio tras la partición de India y Pakistán (Khadria, 2007).

A partir de la década de '70 la diáspora india pasó a ser un asunto de Estado para el gobierno Indio. En un comienzo, el envío de remesas fue primordial, pero en la actualidad la diáspora se considera promotora de diversos campos conocidos como *five*

121 El testimonio de Meeshel ha sido recogido en una visita que realizó a Buenos Aires en el año 2016 y en videoconferencias llevadas adelante para tal fin. A efectos de preservar su identidad, Meeshel ha preferido no explicitar los nombres de sus familiares, incluso los más directos. Asimismo, su verdadero nombre ha sido reemplazado por otro de fantasía para proteger su intimidad y la historia de su familia. En el marco de la presente investigación, la Historia Oral se ha recolectado prestando especial atención a lo testimoniado, así como a los silencios y a la gestualidad del sujeto entrevistado. Previa realización de estas entrevistas, fue preciso generar un acercamiento preliminar a efectos de construir un vínculo más cercano con el entrevistado, otorgarle confianza y un espacio seguro y confidencial para narrar las memorias de su familia. En Mallimacci, F. y Giménez, V. (2006) Historia de vida y métodos biográficos. En Arjona Garrido, Á. y Checa Olmos, J. (1998) Las historias de vida como método de acercamiento a la realidad social. *Gazeta de Antropología*, N°14, artículo 10. Almería, España; y Vasilachis de Gialdino, I. (Coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, España: Gedisa

T's: transfer of money, trade, tourism, transport and telecommunications (Bhargava *et. al.*, 2008, 108).

Sin embargo, existen otros antecedentes. Previo a su independencia, el Partido del Congreso envió delegaciones a diferentes países para documentar el estado de los contratos de trabajo de la diáspora, y desde temprano se fundó la Oficina del Protectorado General de Inmigrantes. Asimismo, Gandhi negoció por el bienestar de los habitantes indios en África, y luego el Primer Ministro Nehru lo hizo extensivo a otros países miembros de la Commonwealth (Sharma; 2006). En este contexto comenzó el derrotero de la familia Dullba.

Más tarde, los decretos de emigración de 1922 y 1983 fueron reemplazados por nuevas medidas tomadas por el Ministerio para los Asuntos Indios en el Extranjero (2004) para proteger a los sujetos migrantes en situación de vulnerabilidad (Khadria, 2007).

La instalación del Pravasi Bharatiya Diwas (Día de la Diáspora India) desde 2003, ayudó a formalizar la relación entre el gobierno Indio y su diáspora, así como la creación del Comité de Alto Nivel sobre la Diáspora India (2000). En este período, el Gobierno Indio llevó adelante campañas para favorecer el envío de depósitos de la diáspora a su país de origen, concentradas en Norteamérica y Europa. El éxito se reflejó en el movimiento de 5 billones de euros desde estas regiones hacia la India. Otras facilidades que ofrece el Gobierno Indio en la actualidad comprenden la inversión monetaria, el ofrecimiento de la doble ciudadanía (Bhargava *et. al.*, 2008) y la premiación a NRI/PIO destacados anualmente (Sharma, 2008).

Gran Bretaña

La migración india hacia la Madre Patria ha sido siempre abundante. *Vilayat*, la llaman los urdus y panyabíes surasiáticos. Luego de la Segunda Guerra Mundial, la escasez estructural de mano de obra inglesa contrastaba con el excedente de la oferta de mano de obra de las ex colonias derruidas por la pobreza. Los migrantes recién llegados ocuparon en general los puestos laborales no cualificados y en extremo exigentes, con la

idea de retornar prontamente a su hogar (Brah, 2011). Fue aquí donde los abuelos maternos de Meeshel establecieron su hogar, pero de manera permanente ante la imposibilidad de retorno.

Esta primera oleada migratoria era eminentemente campesina, y sus nuevos trabajos, industriales. La readaptación laboral convivió desde el inicio con prácticas discriminatorias. Al momento de escolarizar a sus hijos, los planes de estudio etnocéntricos atentaron contra la posibilidad de transmisión de la cultura asiática. Estas problemáticas ayudaron a reedificar la identidad cultural de los migrantes: proliferaron espacios de religiosidad donde se impartía educación y se enseñaba la lengua materna (Brah, 2011). Los precedentes coloniales hacían de los migrantes un colectivo estereotipado y desde la política se hablaba de la necesidad de asimilación. En este contexto nació y creció la madre de Meeshel.

La década del '70 fue una época de ebullición política. Prolongadas huelgas obreras, movimientos feministas por la igualdad de derechos, luchas colectivas de los jóvenes negros contra el racismo, enfrentamientos con la policía por la aplicación de políticas segregacionistas y de control civil diferencial, entre otras. Los migrantes participaron activamente de estas propuestas. Meeshel recuerda el asombro de su madre, adolescente en aquella época.

Las leyes migratorias de los años 1968 y 1971 se tornaron restrictivas y las deportaciones aumentaron. Para ponerle freno a la conflictividad social, el solicitante del pasaporte británico debía tener uno o más padres o abuelos nacidos en Gran Bretaña, a menos que tuviera un permiso para desempeñar un empleo específico (Brah, 2011).

A los barrios ingleses se les asignaron colores. Rojo, si el lugar estaba atestado de inmigrantes; verde, si aún podía recibir más. Sin tener en cuenta los lazos familiares y los vínculos comunitarios, la diáspora india –llegada de India u otras partes del mundo– fue ordenada conforme a criterios de espacio. Los movimientos subrepticios de población indican que al poco tiempo de llegar, las personas reconstituyeron las redes de comunicación intercambio, violando las disposiciones oficiales (Brah, 2011).

En este sentido, la familia de Meeshel recuerda que esta fue la época en la que las redes migratorias se aceptaron en su comunidad. Aparecieron comercios típicos, las

festividades comenzaron a realizarse con regularidad y se crearon las primeras delegaciones sindicales indias, como la Indian Workers Assosiation en 1967 (Brah, 2011). La unidad como comunidad diaspórica se fortaleció al tiempo que las prácticas se resignificaron. Ejemplo de esto es la lectura de textos sagrados como forma de sellar la lealtad de las bases sindicales. Por otra parte, el sistema cástico se restableció en asociaciones creadas para tal fin, dado que en los espacios laborales la prohibición de las relaciones inter-casta no podía llevarse a cabo.

Para 1980, la gestión Thatcher puso en vigor una nueva ley migratoria, so pretexto que las prácticas de matrimonio concertado eran una fuente inagotable de migración primaria y que los indios abusaban de su empleo. Asimismo, las redadas en las fábricas en busca de ilegales iban en aumento. Todo esto evidencia la racialización de las prácticas culturales como medida de control social. Producto de la recesión económica, los inmigrantes se convirtieron en el chivo expiatorio y los ataques en las calles fueron incrementándose de forma progresiva. Parientes cercanos a la familia Dullba recuerdan haber sufrido estas persecuciones. A los recién llegados, relata Meeshel, los protegió *the sponsorship*, es decir, las redes diaspóricas de apoyo, información y contención de la comunidad india en Gran Bretaña.

En contraste, la demanda de migración india calificada fue en aumento desde los '70. Hasta la actualidad, Gran Bretaña lidera la cooptación de este tipo de mano de obra y posee programas que invitan a jóvenes estudiantes indios a permanecer en el país luego de graduarse, en especial luego de la recesión económica estadounidense. Estos grupos registran los mayores ingresos anuales y una tasa de escolaridad superior a la media (Khadria, 2007).

Sudáfrica

Los indios fueron reclutados a diversas regiones del Imperio Británico en África, a través del sistema de servidumbre por deudas para trabajar, por ejemplo, tendiendo vías férreas. A pesar de ser abolido en 1916, este sistema de explotación continuó varios años más.

COLECCIÓN ALADAA

Gracias al éxito de estas prácticas, la migración india fue alimentada con comerciantes y profesionales de clase media, y la migración se hizo permanente. Una gran masa de habitantes eran pobres y sólo algunos se convirtieron en comerciantes ricos, capitalizando un status social previo que poseían su país de origen. Todos, sin embargo, eran denominados *coolies* de manera despectiva (Rodríguez de la Vega, 2011).

La estadía de Gandhi en la región contrarrestó las disposiciones políticas anti-India al solicitar a las autoridades el trato en pie de igualdad de todos los súbditos de la corona británica y desarrollar el Congreso Indio de Natal y Transvaal, como herramienta de participación política. Ambos congresos fueron promotores de movimientos de resistencia por la igualdad de asiáticos y africanos, y su lucha derivó en el reconocimiento de los indios como residentes permanentes (Rodríguez de la Vega, 2011). Fue aquí donde el padre de Meeshel, menor de seis hermanos, nació y transitó su primera infancia.

En la colonia, los indios compartían una posición social intermedia, debajo de los blancos pero por encima de la población nativa. Sin embargo, al interior de la diáspora las diferencias de casta, dialecto y religión persistieron al momento de establecer redes vinculares y matrimoniales, aunque se mitigaron. Por ejemplo, las prácticas lingüísticas se mixturaron junto con el inglés y el swahili. La cultura popular fue un espacio de intercambio, en especial con la aparición de la radio, el cine y, a partir de los '60, la televisión. Esta cultura también operó como un espacio de transmisión de las jerarquías sociales entre europeos, africanos y asiáticos. Junto con las instituciones estatales y el sistema educativo, el campo de lo popular enfatizó la cultura occidental como la única aceptada y transmisible (Brah, 2011).

Con la independencia, países como Kenia, Uganda y Tanzania expulsaron a los indios del territorio, al tiempo que Gran Bretaña reforzó sus leyes inmigratorias. Muchos asiáticos ahora apátridas, buscaron refugio en zonas más receptivas como Sudáfrica. En Gran Bretaña, quienes lograron entrar fueron repartidos en barrios “verdes”. El efecto inmediato sobre estos refugiados fue el descenso considerable de su posición social (Brah, 2011).

En este sentido, la imposición del Apatheid y la dicotomía cultura blanca / cultura negra devino en la limitación de la identidad india y de otros grupos como identidades

minoritarias. En consecuencia, la comunidad india abrazó el ser sudafricano en la esfera pública pero identitariamente reforzó las particularidades indias, sin reconocerse en el par dicotómico anterior (Rodríguez de la Vega, 2011). Las representaciones divididas se materializaron entonces en los espacios de socialización públicos y privados.

Meeshel nació en 1988 en pleno Apartheid. Luego de casarse en Canadá, sus padres arribaron nuevamente a Sudáfrica. Su madre era ama de casa, mientras su padre se desempeñaba como hombre de negocios. Meeshel recuerda que su familia era *negra* a los ojos de la sociedad. *Hindus or muslims weren't exist. Just black or white people*. Al interior de su hogar, sin embargo, las prácticas culturales eran distintas.

Una vez eliminado el Apartheid, las leyes migratorias tendieron a regularizar la situación de las personas que habían formado familia en Sudáfrica, pero hasta la actualidad la opinión pública las emplea como chivo expiatorio frente a los males socio-económicos del país. A pesar de esto, a fines de los años '90 se registró un incremento del pedido de asilo de indios en el país (CIDOB, 2005).

La familia Dullba no se mantuvo ajena a estos cambios, que fueron vividos con angustia frente a la inestabilidad política desencadenada. Temían represalias y un cambio de su estatus social luego de concluido el Apartheid, por lo cual el señor Dullba envió a sus tres hijos, luego de terminar sus estudios primarios, de regreso a Canadá para continuar con su educación secundaria y universitaria, mientras el resto de la familia permanecía allí. Los recibió en su hogar uno de sus tíos y su manutención corrió a cuenta del envío de remesas de su padre a Canadá.

Para el año 2000, el Comité de Alto Nivel sobre la Diáspora India contabilizaba 1.000.000 de integrantes de la diáspora india en Sudáfrica. Si bien algunas prácticas culturales aún persisten, el idioma registra una pérdida importante y el hinduismo es mayoritario (Rodríguez de la Vega, 2011). El caso de Meeshel refleja estas estadísticas: él y su familia son hindúes. Sin embargo, sólo hablan inglés y afrikaans. Resulta interesante percibir cómo la identidad india se mantiene en festividades como el Holi y el Diwali, mientras prácticas alimentarias se fusionan con nuevos elementos. En efecto, la familia Dullba no come carne de res por motivos religiosos; pero tampoco come cerdo *for respect to the muslim community of Pittsburgh, where we grew up all together, like black people*.

Canadá

Los primeros inmigrantes indios se establecieron en Canadá a fines del siglo XIX en la Columbia Británica para trabajar en la construcción del ferrocarril y en campos de madera, sufriendo serios prejuicios (Ortiz, 2012).

Durante los años '40 y '50, el gobierno canadiense favoreció a los migrantes de origen étnico británico, estadounidense y noreuropeo, y se instituyeron medidas restrictivas para ello, como la Ley de ciudadanos canadienses y la negativa del derecho al voto, entre otras. El arribo de indios al país decreció aceleradamente, pero luego de la Segunda Guerra Mundial, y con la visita del Primer Ministro de la India Nehru, la política cambió, concediéndosele el derecho al voto a los inmigrantes indios (Khadria, 2007).

Los cambios normativos introducidos en 1962 anularon muchas políticas de tratamiento preferencial, dado que la economía se enfrentaba a una grave escasez de mano de obra. La puerta del empleo, fue secundada por la puerta académica para favorecer el ingreso de migrantes calificados al país. A partir de aquí, la masa poblacional india fue mayoritariamente urbana, escolarizada y de habla inglesa (Khadria, 2007). Como resultado, entre 1961 y 1971 el grupo de habitantes asiáticos creció un 902%. Asimismo, existen registros del ingreso de 7.000 *asiáticos ugandeses* entre 1972 y 1973.

En este contexto los abuelos paternos de Meeshel arribaron al país con sus seis hijos luego de dejar Sudáfrica, dado que, de acuerdo a sus palabras, *Canadá was an empty place*. La pionera en este caso fue su abuela, quien migró primero para probar suerte junto a su hija mayor, haciendo uso de redes diaspóricas ya instaladas en el país. La liberalización de las prácticas migratorias se explica debido al lento crecimiento de la población canadiense.

Los padres de Meeshel se conocieron aquí a mediados de los años '70. Las familias establecieron contacto gracias a un amigo en común que le permitió a ella viajar a

Canadá, luego de que sus padres fallecieran. Su matrimonio fue concertado y juntos tuvieron tres hijos. Meeshel en Sudáfrica y un par de mellizos en Gran Bretaña, *because my mother wont that they born there, just like her. So she traveled there and then come back*. Los hermanos migraron a Canadá para estudiar y allí se profesionalizaron. Meeshel es ingeniero; su hermano, médico (uno de los mellizos ha fallecido).

Meeshel afirma que la comunidad india en Ontario, donde reside, es mucho más amplia que la que acostumbraba a ver en Sudáfrica y más cosmopolita. El aumento de la migración responde a que Canadá experimenta hace al menos dos décadas una de las tasas de crecimiento de población más bajas de su historia (4%). El Estado canadiense concluyó que para satisfacer las necesidades internas de mano de obra a largo plazo tendrá que aumentar la cifra actual de inmigrantes de 250.000 a 360.000 por año, hacia el año 2025 (Aguzzi, 2016). De aquí la formulación de un extenso compendio de leyes que regulan la inmigración, como la Ley de inmigración y protección de refugiados (IRPA) que data del año 2002 (OEA, 2014).

La cooperación entre el Estado canadiense y el indio se reflejan en el diálogo institucional entre miembros de ambos parlamentos (enmarcado en la creación de un Comité para tal fin), así como la instalación de cortes y estaciones de policía para NRI en distritos centrales (Bhargava *et. al.*, 2008).

En la actualidad, la mayoría de los jóvenes migrantes en Canadá tiene entre 25 y 44 años, es decir que está en edad laboral. Meeshel ve reflejado el arribo de nuevos migrantes pertenecientes a la diáspora en el crecimiento del templo donde se congrega. Tal y como sucede en el caso de la familia Dullba, la mayoría no provienen de India, sino de naciones africanas (Bhargava *et. al.*, 2008).

Los migrantes de la diáspora son en general jóvenes y tienden a sufrir una tasa de desempleo más elevada, pero destacan por sus estudios universitarios en comparación a la media poblacional. Consultado por esta incongruencia, Meeshel habla de *overqualification*, es decir, la existencia de migrantes profesionales empleados en puestos por debajo de su calificación. Acompaña esta tendencia la falta de políticas para el reconocimiento de diplomas extranjeros y de reconocimiento de la experiencia de trabajo en el exterior (Ortiz, 2012).

COLECCIÓN ALADAA

La mayoría de estos profesionales provienen del Instituto Indio de Tecnología (IIT), el Instituto Indio de Ciencias Médicas (AIIMS) y el Instituto Indio de Administración (IIM), atraídos por la política canadiense que le ofrece la obtención de la ciudadanía plena en un plazo de cuatro años (Bhargava *et. al.*, 2008). Meeshel trabajó hasta el año 2012 en un programa de la Ryerson University que ofrece mentorías para los estudiantes y profesionales recién arribados al país, información y guía para su estadía.

Con respecto a las prácticas culturales, también aquí Meeshel mantiene la celebración del Holi y el Diwali, pero observa diferencias. La magnitud de las ciudades que visita por trabajo y la extensión que tiene la diáspora india en Canadá magnifican y popularizan las prácticas, transformándolas. *Here, if the celebration is a Wednesday, they celebrate the Saturday.* Es decir, se organiza para asegurar la masividad de la práctica. En este mismo sentido, existen múltiples organizaciones que reúnen a la diáspora por profesión, lugar de origen y religión (Bhargava *et. al.*, 2008).

Por momentos, en una comunidad tan organizada se siente un *outsider*. Es el caso de la participación política. En Canadá los comicios no son obligatorios, pero él ha participado cada vez que le tocó hacerlo. De acuerdo con su testimonio la comunidad india es muy fuerte a nivel político local y su trabajo en este campo data de mucho tiempo atrás, por lo que Meeshel se siente desconectado de esa realidad. La comunidad Indo-canadiense mantiene un nivel alto de participación, cifrado en un 66% en el espacio federal, e incluso existen grupos de lobistas y funcionarios destacados de origen indio (Bhargava *et. al.*, 2008).

Actualmente Meeshel vive en Detroit, Estados Unidos, donde trabaja para un sucursal de la compañía canadiense que lo contrató en Ontario. *Last week i had troubles to pass from one country to another*, comenta. Vive con ansiedad las políticas migratorias estadounidenses mucho más restrictivas que las canadienses, ahora acentuadas por la gestión Trump. En general, sin embargo, afirma que la reacción de la población local ante su presencia es positiva. Entiende que esto se vivencia más en las grandes ciudades que en otros lugares del interior. De hecho, se estima que al menos el 56% de la diáspora en Norteamérica ha sufrido hechos de discriminación ocasionalmente (Bhargava *et. al.*, 2008).

Consideraciones finales

Al promediar la última de las entrevistas, se le preguntó a Meeshel de qué manera se describiría a sí mismo. Su respuesta fue la siguiente: *oh, that's a tricky question. I want to think that I'm second generation of Indians but first generation of South Africans. Otherwise I'm tempted to say that I'm a first generation of Canadians too, but I wasn't born there.*

Meeshel no ha nacido ni en India ni en Canadá, pero esta situación no le impide sentirse parte-de en el primero de los casos. No comparte el idioma, pero sí una tradición religiosa particular. La vinculación familiar es de vital importancia para él y ella ha demostrado ser vehículo de ayuda y sostén de su parentela alrededor del mundo. Asimismo, el sello impartido por el Apartheid y su convivencia con la comunidad musulmana ha dejado su huella, así como el cosmopolitismo canadiense, donde Meeshel no termina de sentirse parte. No ha viajado nunca a India, pero aun parte de su familia vive allí y su acento es típico del inglés que allí se habla. Su identidad es, en palabras de Khadria (2007), holista.

Los espacios habitados por él y por su familia resignifican las nociones de patria, nación y territorio. La suya es una territorialidad extendida, una identidad nacional que admite ser de múltiples partes a la vez, sin contradecirse, complementándose. Cada aspecto de su vida emerge con mayor o menor fuerza de acuerdo a los espacios de sociabilidad que transita. Las cartografías de la diáspora se evidencian aquí en su extensión y multiplicidad. Dicha familiaridad con estos espacios multiaxiales confunden y extrañan. Fue difícil para Meeshel ordenar sus experiencias para hacerlas transmisibles.

Es destacable, sin embargo, que al hablar sobre el pasado de sus padres la gestualidad obró por sí sola. Tartamudeos, movimiento de hombros, taparse la boca, agachar la cabeza... todo hacía pensar en su incomodidad o desconocimiento sobre el tema. Es claro que allí opera el silencio por motivos que se desconocen y en los que se ha decidido no ahondar.

Es probable que si el testimonio hubiera sido de su hermano, los resultados habrían sido distintos. Él es, al fin y al cabo, británico. Su madre sintió la necesidad de que así lo

fuera, para preservar sus raíces identitarias y poseer ciertos beneficios reservados para los nativos de aquel país.

Meeshel y su hermano son profesionales en el país que habitan. La experiencia de ambos es compartida por miles que han permitido a generar un cambio de paradigma en lo que respecta a la percepción de los sujetos migrantes tanto en el país de origen como el de destino. La diáspora es visualizada hoy como un colectivo de oportunidades, catalizadores y generadores de *ganancia* (Khadria, 2007). Esto es así gracias a los evidenciados aportes en materia económica, científica, política y diplomática que las comunidades diaspóricas han ayudado a promover. La india en particular, es considerada en países como Canadá y Estados Unidos una minoría de privilegio.

En este sentido, sin embargo, es importante destacar que la experiencia migratoria en los países aquí analizados (en especial Canadá) dista mucho de ser la norma en el resto de los países donde la diáspora india registra presencia. Ejemplo de esto es la precariedad en la que viven los migrantes no calificados del Golfo. Es destacable, pese a esto son ellos quienes realizan los mayores aportes en conceptos de remesas al país de origen, debido a que sus estadías son temporarias y su costo de vida austero (Khadria, 2007).

Por último, cabe mencionar la ausencia de una política unificada referida a la migración en los países miembros de la Commonwealth. En la actualidad, existen propuestas para liberalizar el tránsito de las personas entre algunos de sus miembros (los famosos “cuatro grandes”), pero nada más. Los acuerdos existentes son de carácter bilateral, como los firmados por India con Gran Bretaña y Canadá, referidos a la garantía de seguridad social de los sujetos migrantes (Rodríguez de la Vega, 2016). Sin embargo, la correlatividad idiomática y la ligazón de un pasado colonial compartido influye en la elección de estos países como lugares de destino, alimentado luego por la creación de redes diaspóricas de ayuda mutua.

Referencias

COLECCIÓN ALADAA

Aguzzi, María Gabriela (2/11/16) “Canadá facilita procesos para que empresas puedan contratar talento extranjero”. En *NM Noticias*. Montreal, Canadá [en línea] Disponible en <http://nmnoticias.ca/176833/canada-facilita-procesos-empresas-puedan-contratar-talento-extranjero/> Consultado el día 15/11/16

Arjona Garrido, Ángeles y Checa Olmos, Juan Carlos (1998) Las historias de vida como método de acercamiento a la realidad social. *Gazeta de Antropología*, N°14, artículo 10. Almería, España.

Bhargava, Kant; Salehi, Soodabeh y Sharma, Jagdish (2008) *Building Bridges: A Case Study on The Role of the Indian Diaspora in Canada*. Ontario, Canadá: The Center for the Study of Democracy (CSD)

Brah, Avtar (2011) *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid, España: Traficantes de Sueños

CIDOB (2005) Migraciones en Sudáfrica. En *Anuario Internacional CIDOB* (pp. 457 - 467). Barcelona, España: Fundación CIDOB

Khadria, Binod (2007) India: migración calificada a los países desarrollados, migración laboral al Golfo. En Castles, Stephen y Delgado, Raúl (Coords.) *Migración y desarrollo. Perspectivas desde el Sur* (pp.87-124). México: UAZ, Secretaría de Relaciones Exteriores, Instituto de los Mexicanos en el Exterior, ANUIES

Khadria, Binod y Meyer, Jean-Baptiste (2011) El papel de la migración en la reestructuración de los sistemas de innovación. En *Migración y Desarrollo*, Vol. 9, N°16, pp. 81-120. Zacatecas, México: Red Internacional de Migración y Desarrollo.

Mallimacci, Fortunato y Giménez Verónica (2006) Historia de vida y métodos biográficos. En Vasilachis de Gialdino, Irene (Coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, España: Gedisa

OEA (2014) Síntesis histórica de la migración en Canadá. SICREMI - MILEX [en línea]. Disponible en <http://www.migracionoea.org/index.php/es/sicremi-es/17-sicremi-publicacion-2011/paises-es/75-canada-1-si-ntesis-histo-rica-de-la-migracio-n-en-canada.html> Consultado en día 9/12/16

COLECCIÓN ALADAA

Ortiz, Pablo (6/5/12) “La inmigración en cifras: el presente y el futuro de Canadá”. *NM Noticias*. Montreal, Canadá. [en línea] Disponible en <http://nmnoticias.ca/39515/la-inmigracion-en-cifras-el-presente-y-el-futuro-de-canada/> Consultado el día 15/11/16

Rodríguez de la Vega, Lía (2016). La diáspora india, su relación con el país de origen y residencia: Panorama de los estudios realizados (in press) paper. *Rev. Guillermo de Ockham*, 14(1), in print.

(2011) La diáspora india en África. *XXII Simposio Electrónico Internacional – África. Una mirada al siglo XXI*. Buenos Aires- Bogotá: CEID – UE

(2002) La cartografía de la movilidad: la diáspora en el marco de la articulación entre lo local y lo global. En *Journal de Ciencias Sociales*, Año 2, N°2. Buenos Aires, Argentina: UP

Sharma, Jagdish (2006) Características de la diáspora india y su relación con el país de origen. En González Gutiérrez, Carlos (Coord.) *Relaciones Estado-diáspora: aproximaciones desde cuatro continentes*, Tomo I. México: UAZ, Secretaría de Relaciones Exteriores, Instituto de los Mexicanos en el Exterior, ANUIES.

“No lejos de Karbala. Los chiitas del Valle del Cauca”.

Sergio I. Moya Mena - Universidad Nacional (UNA) / Universidad de Costa Rica (UCR)

Correo de contacto: sergio.moya@ucr.ac.cr

Resumen

El Islam en América Latina y el Caribe ha sido objeto –recientemente- de varios estudios académicos que, sin embargo, no terminan de demarcar, caracterizar y comprender todas las complejas y diversas manifestaciones de esta religión en las Américas. Una de las expresiones del Islam que ha recibido poca atención por parte de la academia es el Islam chiita, cuyas primeras manifestaciones en la región se remontan a finales del siglo XIX y que constituye una minoría de creyentes con presencia en muchos países de América Latina. Esta ponencia estudia una de las comunidades más interesantes y dinámicas: los chiitas del Puerto de Buenaventura en Colombia, una comunidad afro-descendiente que adoptó el chiismo a partir de los años ochenta y que ha desarrollado una peculiar práctica y vivencia del Islam que incorpora –sincréticamente- elementos culturales locales. A partir de un proceso de trabajo de campo y entrevistas, esta ponencia describe algunas características de esta comunidad, como sus orígenes, influencias religiosas y políticas, vinculación a redes clericales, entre otras.

Los orígenes del Islam

El chiismo es una de las ramas del Islam menos conocidas en América Latina y el Caribe. Si en otras partes de la región el Islam chiita está vinculado a migraciones provenientes del Medio Oriente o el sur de Asia, el caso de los chiitas del Valle del Cauca en la costa pacífica de Colombia, presenta una notable excepción: constituyen un colectivo integrado exclusivamente por afrodescendientes que se convirtieron al chiismo en los años ochenta, después de una vinculación inicial con la organización nacionalista “Nación del Islam” y el Islam sunní.

COLECCIÓN ALADAA

A partir de una investigación que ha implicado trabajo de campo, análisis documental y entrevistas, esta ponencia se propone explorar los orígenes y trayectoria de estos musulmanes que ostentan un perfil cultural y religioso único entre todas las expresiones del chiismo en las Américas.

Como en muchos países del continente la llegada inicial del Islam en Colombia, se remonta a la época de la conquista española y al arribo de esclavos negros musulmanes traídos de África (García, 2013: 192). Sin embargo, la presencia explícita de esta fe en el país tendrá lugar a partir del inicio de la migración árabe a finales del siglo XIX. Esta presencia de musulmanes árabes se hará más visible en los años sesenta del siglo XX, llevando a la constitución de las primeras organizaciones islámicas en Colombia.

Es difícil estimar la cantidad musulmanes y concretamente de los chiitas en Colombia. Según algunas estimaciones habría unos 10.000 en Colombia, de los cuales 3.000 estarían en Maicao, 1.500 en Bogotá y unos 400 en Buenaventura, estos últimos chiitas. Existen además otras pequeñas comunidades en Cali, Barranquilla, Bucaramanga, Cartagena y Armenia.

Los afrodescendientes en Colombia

La particularidad de las comunidades chiitas del Valle del Cauca es el estar constituidas casi en su totalidad por afrodescendientes.

Durante los siglos XVI-XIX alrededor de quince millones de personas fueron desarraigadas del continente africano para proveer de esclavos a las colonias hispanas, portuguesas, inglesas y francesas. Los historiadores estiman que millón y medio fue la cantidad de esclavos importados a Hispanoamérica, un décimo de los cuales fue introducido a través del puerto de Cartagena, en el Caribe colombiano.

El negro fue llevado a Colombia, lo mismo que en el resto de América, como una necesidad económica. Aunque en 1851 se proclamó el fin de la esclavitud, esto no implicó una mejoría en la situación general de los afrodescendientes, que siguieron

experimentando pobreza, problemas para el acceso a la tierra y escasa influencia social y política.

El proceso de concientización política y social de los afrodescendientes, incluidos los del Valle del Cauca, tomará forma hasta bien entrado el siglo XX. Varias serán las influencias que desde el exterior incidirán en la toma de conciencia de estas poblaciones. Algunas de estas fueron el negrismo de la poesía antillana, los escritos de Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas (padres de la “negritud”), los movimientos anti-segregacionistas de Estados Unidos, así como la ola independentista en África (Gutiérrez, 1994: 88; Wabgou, 2009: 51). Producto de estas influencias, entre 1975-1977 nacieron en los departamentos del Valle del Cauca y el Chocó los movimientos afrodescendientes “Población Negra” y “Cultura Negra”, se llevaron a cabo varios foros y congresos sobre la negritud

La llegada de una nueva fe: de la Nación del Islam a la ortodoxia sunní

El Islam no llega al Valle del Cauca y concretamente al Puerto de Buenaventura de la mano de la migración árabe, sino a través de marineros que ejercieron labores de misioneros informales. Entre estos destaca Esteban “Mustafá Malik” Meléndez, mestizo estadounidense que empezó a llegar al puerto de Buenaventura con regularidad, lo cual aprovechaba para hacer *Da'wah* entre los locales que podían leer en inglés material propagandístico de la Nación del Islam.

El mensaje de esta peculiar expresión de Islam encontró atención en una población que anhelaba reivindicar su dignidad afrodescendiente y estaba interesada en un mensaje que prometía relatarles su “verdadera historia”.

Sin embargo, la doctrina que abanderaba Esteban Mustafá Meléndez no era el Islam sunní ortodoxo, que ya había echado raíces en otras partes de Colombia o el Caribe, tampoco era el Islam chiíta que había llegado a países como Brasil o Argentina de la mano de algunos sirio-libaneses, o de los *khojas* en el caso del Caribe o Centroamérica. Mustafá Meléndez traía el credo de la “Nación del Islam”, un movimiento heterodoxo

identificado con el nacionalismo negro, fundado en 1930 por Wallace D. Fard y conducido a partir de 1934 por Elijah Muhammad. Este último se consideraba a sí mismo como “mensajero de Allah” y afirmaba que Dios en persona había venido al mundo desde la Ciudad Santa de La Meca en 1930, usando el nombre de Wallace D. Fard, a quien llamaba también el “Gran Mahdi”, “Señor” o “Salvador” (1973: xxv, 16, 24, 142).

Las tesis de Wallace D. Fard y Elijah Muhammad presentaban un marco de ideas que mezclaba principios islámicos con el resurgimiento apocalíptico de la raza negra (Barret, 2006: 108). Según Muhammad, los “negros” –*los hombres originales*- eran los miembros perdidos de una nación asiática, la tribu de Shabbaz, que vino a la tierra 66 trillones de años atrás. Muhammad consideraba que los negros eran justos “por naturaleza”, mientras que los blancos eran “demonios”. Estas y otras tesis, desmarcaban explícitamente a la Nación del Islam del Islam ortodoxo, al que él acusaba de oponerse al cambio que su organización representaba (Muhammad, 1973: 50).

Hacia 1974 había ya en Buenaventura unos 200 simpatizantes de la Nación del Islam organizados formalmente como “Comunidad Islámica de Colombia”. Esta primera “conversión” al Islam tuvo un carácter más ideológico que espiritual. De hecho, algunos miembros de esa primera comunidad relatan que no conocían el Corán y no tenían un conocimiento adecuado del *salat*, el *zakat* o de rituales como el ayuno durante el Ramadán. Sin embargo, la llamada del Islam les parecía sugerente y una forma de rechazar el *statu quo* vinculado a la dominación.

La atracción por la Nación del Islam fue disminuyendo paulatinamente a medida que los viajes de Mustafá Meléndez se hicieron menos frecuentes y el mensaje de “supremacía negra” comenzó a sonar algo vacío en una comunidad que, si bien había sido víctima de una importante discriminación estructural basada en la raza, nunca había experimentado el mismo odio racial y las leyes segregacionistas que habían existido en EE. UU.

Aunque disminuía el interés por la Nación del Islam, la comunidad mantenía su adhesión a las tesis de quien fuera uno de los más connotados dirigentes de la Nación del Islam, Malcom X quien, tras ser discípulo de Elijah Muhammad, rompió con esta organización en 1964 tras un viaje a Arabia Saudí. En La Meca, Malcom X es testigo de la coexistencia entre todas las razas. Cambia su nombre a el-Hajj Malik el-Shabazz,

abraza el Islam sunní y empieza a denunciar el “sectarismo” de movimientos como la Nación del Islam (De Caro Jr., 1996: 166).

Malcom X concibe la lucha de los negros como parte de una revolución mundial y al Islam como la única religión capaz de borrar el problema racial de la sociedad (Malcom X, 1990: 59). Impulsado por el reconocimiento del Islam como una religión verdaderamente universal, Malcom X evolucionó de una posición supremacistas negra, a otra que no dejaba de reivindicar los derechos de los negros pero que aceptaba la igualdad racial.

La comunidad musulmana de Buenaventura se aprestaba también a dar un giro que le haría converger con la nueva posición de Malcom X. Este giro se empieza a concretar a partir de la experiencia personal de unos de sus líderes. Nielsen González “Alí Abdulrahman”, decide en 1981 emprender un viaje por tierra a EE. UU. en busca del “Islam verdadero”. Después de una tortuosa travesía por Centroamérica, Abdulrahman llega a Belice en donde conoce a Bilal Philips, un predicador sunní jamaicano-canadiense graduado de la Universidad de Medina y que le da la oportunidad de estudiar en Arabia Saudí. Se trata de un hecho sumamente importante, pues es el primer afrodescendiente colombiano en estudiar teología islámica y que, a su retorno a Buenaventura, propiciará un cambio en la orientación religiosa de la comunidad hacia una fe islámica más “ortodoxa”, que corrige algunas ideas remanentes de la Nación del Islam.

La conversión al chiismo

En esa época la comunidad es coordinada por Juan Pablo Romero Rentería, quien ha adoptado el nombre de “Yussuf Arafat Sharif”. Estos musulmanes no poseen todavía una red amplia de contactos a nivel internacional pero aun así, Romero es invitado a hacer el *Hajj* en el año 1987. De forma paradójica, este viaje del líder de los musulmanes de Buenaventura al corazón de la ortodoxia sunní y wahhabí, es el hecho que desencadena el proceso de conversión al chiismo.

El *Hajj* de 1987 es un episodio que será recordado con dolor por muchos chiitas, especialmente los chiitas iraníes, 400 de los cuales murieron enfrentamientos contra las fuerzas de seguridad saudíes.

Romero ha viajado solo a La Meca, prácticamente no conoce a nadie y no habla árabe. En medio de la conmoción busca a alguien que hable español pero sin suerte, hasta que se encuentra con un grupo de argentinos que, a partir de ese momento van a ejercer una enorme influencia en la comunidad chiita del Valle del Cauca: Abdulkarim Paz, Sheikh de la Mezquita al-Tawhid de Buenos Aires y Mahmoud Eid, Sheikh de la Mezquita Ash-Shahid de Tucumán. Este accidentado viaje la permite a Romero darse cuenta que la *Ummah* es un espacio más diverso de lo que imaginaba y que está surcado por diferencias, posiciones, tesis enfrentadas y conflictos, como el que contrapone a los gobiernos de Arabia Saudí y la República Islámica de Irán. Los argentinos ejercen en esos pocos días una influencia tan fuerte sobre Romero que termina convirtiéndose al chiismo, precisamente en La Meca!. (A. Orobio, entrevista personal, 25 de enero de 2017).

A partir de este decisivo encuentro, Romero –como líder de la comunidad- establece una sólida relación, no solo con los Sheikhs argentinos sino también con Mohsen Rabbani, clérigo iraní que desde 1983 hacía *tabligh* en Buenos Aires. Esta relación empieza a tomar forma con el envío regular a Colombia de gran cantidad de literatura religiosa chiita. Así, los musulmanes de Buenaventura encuentran en el chiismo militante de la Revolución iraní un referente religioso que se amolda a sus características y en particular a su condición de afrodescendientes. La historia de *Ahlul-Bait* como un relato de lucha contra la opresión, les resulta particularmente cercana y les atrae además la retórica anti-estadounidense y anti-imperialista del Ayatollah Khomeini.

En su *Hajj*, Alí Abdulrahman se da cuenta con sorpresa que muchos de los chiitas saudíes eran negros. Esto hará que los dirigentes de la comunidad empiecen a notar con especial interés el papel de los negros en la historia del Islam y en particular en la historia de *Ahlul-Bait*. Al respecto, se interesan en el papel de Bilal al-Habashi, el esclavo negro oriundo de Abisinia convertido al Islam a quien el Profeta Muhammad designó como primer *muezzin*. Los chiitas creen que después de que el Profeta muere, Bilal fue uno de los Compañeros que no dieron *bay'ah* (juramento de lealtad) al califa designado Abu Bakr (Rizvi, 1988: 35-36). Notan con especial interés hechos como que

el Imam Muhammad al-Jawad, el noveno de los Imames, era negro, pues Sabinka, su madre, que fue escogida como mujer del Imam Reza, era originaria de Nubia (Dungersi, 1992: 4).

El vínculo con los sheikhs chiitas argentinos se fortalece cuando dos miembros de la comunidad, Alí Abdulrahman y Oscar “Munir” Valencia Potes, viajan a Tucumán (Argentina), donde los Sheikhs locales los acogen para formarlos en doctrina y leyes prácticas del Islam.

Cuando Munir Valencia regresa en el año 1989, advierte que algunos miembros de la comunidad nunca abandonaron los ideales de la Nación del Islam, y adoptaron el chiismo solo tibiamente. Sin embargo, con nuevos conocimientos adquiridos y con una idea clara del Islam chiita, Munir Valencia establece cierto “orden”, se corrigen ciertas prácticas no-islámicas y se promueven fervientemente otras nuevas como el *mut‘ah*, o matrimonio temporal, que llega a constituirse en una práctica común dentro de la comunidad. Los líderes de la comunidad son conscientes que es una práctica censurada por los sunníes e incluso por algunos chiitas, pero lo ven como un mecanismo para “ordenar a la comunidad”.

Junto a la introducción del *mut‘ah*, una serie diversa de prácticas y rituales religiosos serán igualmente introducidos y asimilados por la comunidad, muchos de estos tienen que ver con el fervor husseíní, como la práctica de la *latmiya*.

En el año 1991 Munir Valencia viaja a Qom para seguir un programa de formación religiosa, convirtiéndose en el primer *talabeh* colombiano en Irán. Retorna a Buenaventura en el año 2000 tras haber obtenido el título de Sheikh en la Universidad al-Mustafa. En 2003 otro miembro destacado de la comunidad, Abdulkarim Orobio, viaja a Irán para convertirse en Sheikh. Cuando retorna a Colombia propicia una ampliación de la comunidad chiita a la ciudad de Cali y en 1996 se establece en esta ciudad la Fundación Islámica Kauzar.

Integración y sincretismo

COLECCIÓN ALADAA

El escenario social y económico en el que se han desarrollado las comunidades chiitas del Valle del Cauca, especialmente en Buenaventura es complicado. Por este puerto entra y sale el 60% del comercio de Colombia, actividad que genera casi US\$700 millones dólares anuales en impuestos, una cifra importante que no se transforma en calidad de vida para sus pobladores, muchos de los cuales viven en un estado de pobreza similar al del Congo (*Semana*, 2015).

La de Buenaventura se diferencia de otras agrupaciones musulmanas de Colombia y América Latina, en que está constituida totalmente por afrodescendientes conversos al chiismo. Tres generaciones de musulmanes, los más viejos de los cuales fueron parte de la primera conversión al credo de la Nación del Islam, conforman actualmente esta comunidad de alrededor de 400 creyentes dirigida por el Sheikh Munir Valencia quien, desde de su regreso de Irán en el año 2000, ha procurado dar vitalidad a la comunidad.

La formación religiosa de los dirigentes de la comunidad, primero en Argentina y después en Qom, permitió reafirmar la identificación con el Islam chiita impulsado por Irán. Los chiitas del valle del Cauca adoptaron la línea del *Vilayat-e Faqih* de Khomeini y luego de la muerte de este, siguen al Ayatollah Alí Khamenei. De la Fundación Cultural Oriente (FCO) de Qom, han recibido material bibliográfico, así como recursos económicos y apoyo para llevar a cabo viajes de estudio a Irán. Sin embargo, todo esto no ha debilitado la conciencia afrodescendiente de la comunidad, ni la adhesión al pensamiento de Malcom X. El Sheikh Munir dice:

La comunidad que yo dirijo está viendo su segunda generación y se fundamenta en Dios, el profeta (P), y los sagrados Imames y tiene a dos grandes líderes del Mundo que son: el Imam Jomeini (R), que representa la sabiduría Islámica del siglo XX y XXI, y un segundo hombre no sabio pero si valiente, humilde, luchador y consciente del problema del oprimido conocido por muchos con el nombre de Malcolm X (S.F.: 1004-1005).

El esfuerzo de la comunidad por formar a sus propios sheikhs es un factor importante, pues ha garantizado cierta independencia frente a Irán y ha evitado la necesidad de traer sheikhs que algunas veces carecen de habilidades lingüísticas o son incapaces de adaptar su mensaje en un entorno cultural distinto al de Qom.

COLECCIÓN ALADAA

Todo lo anterior ha hecho que la integración de los chiitas en los entornos urbanos de Buenaventura y Cali haya sido relativamente exitosa. En el caso de Buenaventura, el carácter abierto de la comunidad les ha permitido vincularse con muchos otros grupos de la sociedad civil.

En el caso de Cali, cuya comunidad es dirigida por el Sheikh Abdulkarim Orobio, los chiitas se desenvuelven en un entorno urbano distinto. Con 2.5 millones de habitantes, Cali es la tercera ciudad más grande de Colombia y un centro industrial, agrícola, comercial y cultural significativo. La comunidad chiita caleña está compuesta de unas 70 personas y, a diferencia de la Buenaventura, incluye también a algunos mestizos y árabes. Se trata de un conglomerado más sofisticado, pues muchos de sus miembros tienen educación universitaria. Otra característica importante de los chiitas caleños ha sido su activismo, que les ha llevado a integrarse en diversas movilizaciones populares, como la coalición organizada por grupos religiosos cristianos que se opusieron a la propuesta de educación sexual impulsada por el Ministerio de Educación y que, según los dirigentes chiitas, iba más allá de la promoción de la tolerancia y “promovía más bien la homosexualidad”. Esta coalición eventualmente logró detener la propuesta del Ministerio de Educación.

La integración de las comunidades chiitas del Valle del Cauca en sus respectivos entornos urbanos está vinculada de manera directa a un factor que resulta vital a la hora de entender su evolución y desarrollo: el sincretismo. La práctica del Islam en entornos como el de Buenaventura, donde conviven una gran variedad de credos y cosmovisiones religiosas, ha implicado para los chiitas locales ciertas concesiones del pragmatismo y el sincretismo.

En materia religiosa, la terminología suele ser un espacio muy complejo. El sincretismo es uno de esos términos problemáticos, pues presenta usos y matices diversos entre las diversas propuestas de definición que existen. En el *InterVarsity's New Dictionary of Theology*, D. A. Hughes dice respecto al sincretismo:

[Syncretism] is used in a broader sense to describe the process of borrowing elements by one religion from another in such a way as not to change the basic character of the receiving religion (1988: 670).

Por otro lado, el *Oxford Dictionary of World Religions*, señala que se ha vinculado al sincretismo con el “abandono de una fe histórica” (Bowker, 1997: 936). Se trata de un concepto que tiene a menudo una “carga negativa”. Sin embargo, es también evidente que todas las religiones tienen algún carácter sincrético, pues absorben e incorporan elementos de otras tradiciones religiosas a medida que se encuentran con ellas.

En el Islam el sincretismo es un fenómeno igualmente complejo y que históricamente ha planteado controversias. Por un lado, el Islam está abierto al conocimiento del otro. El Corán dice: “Oh hermanos, os hemos creado a partir de un hombre (Adán) y una mujer (Eva), y (de su descendencia) os congregamos en pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros...” (49:13). Para algunos teólogos esta aleya sería un reconocimiento del pluralismo y un llamado a la tolerancia y al diálogo intercultural e interreligioso. Por otro lado, el Islam condena enfáticamente la *Bid'ah* o “innovación”, es decir, las prácticas o creencias que no estén presentes en el Islam tal y como fue revelado en el Corán o la *sunnah* (Glassé, 2008: 98). La *Bid'ah* o “innovación” molesta especialmente a los puristas, sin embargo, juristas como el Imam al-Shāfi'i reconocieron que debían tenerse en cuenta los cambios en los entornos y otras condiciones y en el desarrollo del conocimiento y enseñó que había innovaciones “buenas” e incluso necesarias, siempre y cuando no contradijeran al Corán, la *sunnah* y la *ijma*.

Pese al riesgo de incurrir en *Bid'ah*, desde las primeras expansiones del Islam en el siglo VII se hizo evidente la incorporación de algunas prácticas y creencias que se desmarcaban de la ortodoxia. Lo anterior se hizo especialmente evidente en entornos culturales como el africano o el del sudeste asiático. Al respecto, el intelectual maliense Hampeté Ba dijo: el “Islam es como el agua que, fluyendo sobre el suelo, va tomando el color de la tierra sobre la que fluye” (citado por Bowker, 1997: 936).

En el caso de América Latina y de Colombia, el sincretismo posee una connotación mucho menos negativa, pues simplemente es un factor prácticamente omnipresente en todas las tradiciones culturales y religiosas. En la fragua del mestizaje latinoamericano muchas etnias ha aportado su fenotipia, sus genes, su sangre, así como sus particulares cosmogonías, cosmovisiones y sus peculiares creencias y expresiones religiosas, que –mezcladas– han producido renovadas concepciones religiosas, nuevas visiones para entender al mundo, a Dios y a los semejantes. De esta forma, el sincretismo religioso en

COLECCIÓN ALADAA

América Latina y el Caribe se ha constituido es una de las manifestaciones más relevantes del mestizaje cultural.

En las comunidades chiitas del Valle del Cauca, ese sincretismo se manifiesta especialmente en relación con la tradición religiosa predominante en el área, el catolicismo y sus figuras religiosas más veneradas, Jesús y la Virgen María.

Muchas familias de la comunidad han adoptado parcialmente el Islam, de manera que algunos miembros de las mismas permanecen fieles al catolicismo. La convivencia interreligiosa ha demandado construir puentes y por esto, líderes como el Sheikh Munir Valencia han implementado una serie de prácticas sincréticas destinadas a facilitar dicha convivencia y mantener el fervor de la comunidad chiita. Él y otros dirigentes religiosos de la comunidad han reconocido la importancia del choque cultural que puede implicar llevar el Islam a un entorno cultural tan disímil como el de Buenaventura, lo cual hace necesario mediar culturalmente el *tabligh* chiita.

Así por ejemplo, la comunidad llevó a cabo una “Novena Islámica” (*Dentro del catolicismo, la Novena, del latín novem o “nueve”, es un periodo de nueve días consecutivos o un día durante nueve semanas consecutivas durante el cual una persona reza de acuerdo a cierta formula*) en diciembre de 2016 para conmemorar, tanto “el nacimiento del Profeta Muhammad, como el del “El Mesías Jesús”, y que implicó la distribución de regalos entre niños de algunas de las comunas más pobres de Buenaventura. La celebración de la Navidad por parte de los chiitas del Valle del Cauca implicó también el canto de villancicos o la colocación de un “portal” o “Nacimiento” con figuras de María José y el Niño Jesús. Otra actividad incorporada por los chiitas es la celebración de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, conocida también como el “Día de las Velitas”, una de las festividades católicas más importantes, Munir Valencia dice sobre estas fiestas:

...esta fiesta es muy buena, es nuestra gran virgen, la madre de Jesús, (...) ¿Por qué no podemos celebrarla? Si los católicos colocan 10 velas nosotros colocamos 20” y Gracias a Dios, porque el Corán lo dice en el Sura 19, “Jesús es nuestro Salvador, un ejemplo a seguir (...). Un gran profeta que merece que se le celebre su nacimiento.

El Imam Khomeini en Francia llegó un 25 de diciembre ¿y que hizo?, se sentó y le dio regalos a los que estaban en su vecindario, y le preguntaron ¿por qué?, y dijo “porque hoy nació un gran profeta, Jesús el hijo de la Virgen María...”¹²².

Munir Valencia justifica la incorporación de estas y otras tradiciones católicas en la vida de la comunidad argumentando que es necesario asimilar las celebraciones locales y “moldearlas a la cultura Islámica”. El Sheikh añade: “no podemos ser más ayatollahs que los ayatollahs” (...) “no somos árabes, ni iraquíes, ni iraníes ni africanos, somos colombianos de la Costa del Pacífico (...) tenemos que adaptarnos a esta comunidad”¹²³. Para él, a diferencia de algunos lugares del país donde el Islam ha tomado una marcada tendencia étnica y cultural, en Buenaventura no ha existido una ruptura con el entorno social, ni se ha creado una comunidad con espíritu de “gueto”. Al contrario, el Islam se ha convertido en una forma de “tender puentes” en procura de resolver problemas comunes y la comunidad ha sido reconocida como un grupo legítimo por parte de la población, no como elementos foráneos. El Islam se identifica como una de las múltiples formas en las que se manifestado la cultura negra (2014: 87).

Conclusiones

Los afrodescendientes constituyen uno de los sectores de la sociedad colombiana que ha sufrido con más rigor la marginación, la pobreza y la violencia. El proceso de concientización de su condición de etnia sistemáticamente excluida empieza a tomar forma a partir de los años setenta, creando un ambiente propicio para la recepción y asimilación de expresiones del Islam que ubican al negro como portador de una dignidad inherente. Posteriormente, estos musulmanes del Valle del Cauca verán a la República Islámica, al Ayatollah Khomeini, su proyecto revolucionario, sus santuarios,

122 Ver video: "Somos Musulmanes Colombianos". Disponible en:
<https://www.youtube.com/watch?v=W9XSbaGZnU0>

123 Ver video: "Somos Musulmanes Colombianos". Disponible en:
<https://www.youtube.com/watch?v=W9XSbaGZnU0>

COLECCIÓN ALADAA

seminarios religiosos y redes clericales, como referentes ideológicos y religiosos. Sin embargo, esto no los hará dejar de lado su identidad de colombianos o afrodescendientes, ni su adhesión a expresiones del nacionalismo negro adoptadas en su trayectoria previa al chiismo, como el pensamiento de Malcom X.

Se trata entonces de una travesía hacia el chiismo que termina dando forma a una comunidad única en las Américas, conformada exclusivamente por afrodescendientes conversos, dirigida exclusivamente por sheikhs colombianos y que define un Islam que, a través de un proceso de sincretismo cultural y religioso es capaz de dar cabida a múltiples elementos identitarios: el colombiano, el latinoamericano, el negro y el chiita. Como lo afirma el Sheikh Munir Valencia: “no somos árabes, ni iraquíes, ni iraníes ni africanos, somos colombianos de la Costa del Pacífico”. En efecto, este sincretismo se constituye en un elemento decisivo a la hora de entender la trayectoria, desarrollo consolidación y vitalidad de esta comunidad que, sin dejar de añorar Karbala, no olvidar sus raíces.

Referencias

-Ahmed, Akbar S. (2002). *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*. New York: Routledge.

-Almario, Oscar. (2003). *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico sur colombiano*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

-Balogun, Muhsin Adekunle (2011). *Syncretic beliefs and practices amongst Muslims in Lagos State Nigeria; with special reference to The Yoruba speaking people of Epe*. Thesis submitted to the University of Birmingham for the Degree of Doctor of Philosophy. Birmingham: Theology and Religion Department of Theology and Religion The University of Birmingham.

COLECCIÓN ALADAA

- Barret, Paul M., (2006). American Islam: The Struggle for the Soul of a Religion. New York: Picador.
- Bowker, John (1997). The Oxford Dictionary of World Religions. Oxford: Oxford University Press.
- Brodzinsky, Sibylla. (2017). Así echó raíces el Islam en una de las ciudades más peligrosas de Colombia. El Diario.es. Consultado el 11 de febrero de 2017. Recuperado de: http://www.eldiario.es/theguardian/raices-islam-ciudades-peligrosas-Colombia_0_604740112.html
- Diouf, Silviane A. (2013). Servants of Allah: African Muslims enslaved in the Americas. New York: New York University Press.
- Castellanos, Diego (2010). Islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad. Bogotá: Universidad del Rosario.
- (2014). Elementos para una periodización de la historia de la comunidad musulmana de Buenaventura. Revista Virajes, Vol. 16 No. 1, enero - junio 2014
- (2006). Religiosidad Chiita y Reivindicación Étnica: Islam Afrocolombiano en Buenaventura. Consultado el 23 de febrero de 2017. Recuperado de: <http://www.islamcolombia.org/library/islamafrocolombianoenbuenaventura.htm>
- De Caro Jr., Louis A. (1996). On the Side of My People: A Religious Life of Malcolm X. New York: New York University Press.
- Dungersi, Mohamad (1992). A Brief Biography of Imam Muhammad bin Ali (a.s.): at-Taqi. Dar es Salam: Bilal Muslim Mission of Tanzania.
- Esposito, John. L. (2003). The Oxford Dictionary of Islam. Londres: Oxford University Press.
- García, M. (2013). Los musulmanes en Colombia. En El Islam en América Latina, Zidane Zeraoui (coordinador). Ciudad de México: Limusa.

COLECCIÓN ALADAA

- Gardell, Mattias (1996). *In the Name of Eliiah Muhammad: Louis Farrakhan and the Nation of Islam*. Durham: Duke University Press.
- Glassé, Cyril (2008). *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacey International.
- Gutiérrez, Ildefonso (1994). *Historia del negro en Colombia*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Hughes, D. A. (1988) "Syncretism." In *New Dictionary of Theology*, Sinclair B. Ferguson and David F. Wright (Ed.). Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.
- ICNDiario.com (2016). Preocupa a la ONU violencia contra afrodescendientes en Colombia. Consultado el 25 de febrero de 2017. Recuperado de: <http://www.icndiario.com/2016/06/14/preocupa-a-la-onu-violencia-contra-afrodescendientes-en-colombia/>
- Kramer, Martin (1990). *Khomeini's Messengers: The disputed pilgrimage of Islam*. En: *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*. Emmanuel Sivan (Ed.) State University of New York Press.
- Lopez, Edith y Torres, Nestor (productores, 2012). *El Islam en Colombia*. Uruguay: HispanTV. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=0RR-ot8Xyic>
- Molano, Alfredo (2013). *Buenaventura, entre la pobreza y la violencia*. *El Espectador*. Consultado el 1 de abril de 2017. Recuperado de: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/buenaventura-entre-pobreza-y-violencia-articulo-406499>
- Muhammad, Elijah (1973). *Message to the blackman in America*. Phoenix: Secretarious Memp's Publications.
- Mullins, Mark (2001). "Syncretistic Movements." In *Dictionary of Asian Christianity*, Scott W. Sunquist (Ed). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

COLECCIÓN ALADAA

-El País (2015). ¿Cuántos desempleados hay en Buenaventura? Consultado el 1 de abril de 2017. Recuperado de: <http://www.elpais.com.co/valle/cuantos-desempleados-hay-en-buenaventura.html>

-Richard, H. L. (2014). Religious Syncretism as a Syncretistic Concept: The Inadequacy of the “World Religions” Paradigm in Cross-Cultural Encounter. *International Journal of Frontier Missiology*. Vol. 31 (No. 4).

-Rizvi, Sayyid Sa'eed Akhtar (1988). *Slavery: From Islamic & Christian Perspectives*. Richmond, British Columbia: Vancouver Islamic Educational Foundation.

-Semana (2015). Las siete plagas que atacan a Buenaventura. Consultado el 1 de abril de 2017. Recuperado de: <http://www.semana.com/nacion/articulo/buenaventura-no-sale-de-sus-desgracias/441244-3>

-Stravinskias, Peter (2002) *Catholic Dictionary*. Huntington: Our Sunday Visitor Publishing Division.

-Valencia, Oscar “Munir” (2014). Factores sociales que incidieron en la constitución del Islam en Buenaventura. Tesis presentada para obtener el título de sociólogo. Buenaventura: Universidad del Pacífico.

------(S.F.) *Los 110 sermones del Sheij Munir*. Tomo No. 1. Buenaventura: Comunidad Islámica de Colombia.

-Wabgou, Maguemati (2009). *Voces de la población afrocolombiana en la localidad de Kennedy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

-X, Malcom (1990). *Malcom X speaks: selected speeches and statements*. George Breitman (Ed.). New York: Grove Press.

Entrevistas

-Diego Castellanos, entrevista personal, 23 de enero de 2017.

-Marlon Cantillo, entrevista personal, 24 de enero de 2017.

COLECCIÓN ALADAA

- Sheikh Abdulkarim Orobio, entrevistas personales, 25 de enero y 20 de marzo de 2017.
- Vanesa Veles, entrevista personal, 25 de enero de 2017.
- Nasser Abdelgani, entrevista personal, 25 de enero de 2017.
- Mónica Días, entrevista personal, 25 de enero de 2017.
- Sheikh Munir Valencia, entrevista personal, 26 de enero de 2017.

“De Amar Chitra Katha a Priya’s Shakti: los comics más allá del entretenimiento (1970-2016)”.

Florencia Sosa (UnLu)

Correo de contacto: florenciassanadeareco@gmail.com

Resumen

Este proyecto de investigación parte – e intenta dar respuesta- a la cuestión de la función de los *comics* en India, considerando oportuno preguntarse si su *rol* ha sobrepasado a aquel de entretenimiento. Por lo tanto se propone analizar su papel en la sociedad india desde 1970, hasta nuestros días. Transitando por su historia, analizando en el proceso su relación con los distintos ámbitos: religioso, económico y socio-cultural, con el objetivo final de comprobar la influencia o no que estas producciones han tenido dentro de la sociedad india a lo largo de los casi 50 años de su existencia y que son objeto a estudiar.

Creemos importante realizar un estudio de este tipo porque a través de él podremos aportar una nueva visión de la sociedad India, la diversidad y las contradicciones que dentro de ella existen y de qué manera el contexto histórico influye directamente en el mensaje que estas producciones desean transmitir.

Introducción

Desde 1970 fecha en la que comenzamos nuestro análisis hasta el tiempo presente, los *comics* han tenido un fin que supera el entretenimiento y su alcance y fácil acceso, al utilizar predominantemente la imagen y textos breves, los ha ubicado como un medio conveniente para transmitir cualquier tipo de información ya sea esta para crear conciencia, para rebelarse contra el sistema o al contrario, con fines nacionalistas con el objetivo de preservar la cultura hindú ante la amenaza que supone la influencia de occidente.

Sabemos el *rol* que han tenido la literatura, el cine y el arte como portavoces de la cultura y del contexto histórico en el que el creador de la obra está inmerso. A veces este contexto se cuele de forma no intencional, porque viene dentro del bagaje del autor, pero muchas veces tiene un objetivo claro: el de transmitir directamente un mensaje.

Cuando analizamos el caso específico indio, claramente observamos cómo el entramado cultural se entremezcla con la historia que nos relata el *comic*. Grandes héroes son los avatares hindúes que transmiten el mensaje e inmortalizan con sus aventuras las costumbres de esta sociedad y religión.

Amar Chitra Katha es el primer ejemplo que encontramos. Su autor, quien veía que en 1970 los jóvenes repetían aventuras de dioses lejanos, creó este comic con el fin de contrarrestar esta influencia occidental en India y reforzar en la juventud las costumbres hindúes.

Coincidentemente, o no, en el ámbito académico también existía un debate acerca de la herencia británica en la india pos independentista que muy bien explica Chakrabarty¹²⁴ al hablar de los estudios subalternos. La puja entre nacionalismo y colonialismo era muy importante en los ambientes universitarios sobre todo teniendo en cuenta que pasados ya casi 30 años de la independencia y siendo un país con una diversidad enorme, era

124 Chakrabarty, D. *Una pequeña historia de los estudios subalternos*, Universidad de Chicago, anales de desclasificación, documentos complementarios, www.desclasificacion.or

necesario lograr una unidad política, una homogeneidad, que en el discurso nacionalista les permitiría desandar el camino del progreso.

En lo político y económico también son décadas importantes de cambios y reacomodamiento; intentos de proponer un desarrollo económico a través de planes quinquenales como los de la unión soviética, pero aun así fracasando debido a la imposibilidad, o tal vez incapacidad de los propios líderes políticos, de transformar el sistema de propiedad de la tierra, esta última base de la economía India.

Es en este contexto en el que surge el *comic* como vehículo de información y desde aquí en adelante, si bien encontramos producciones que adaptan los héroes occidentales a la realidad india, los comics han sido utilizados con un objetivo claro: transmitir un mensaje, cualquiera que este sea.

En un principio era con el fin de conservar las costumbres hindúes sin tratar de alterar lo socialmente aceptado, pero a partir de las últimas décadas la mira ha cambiado y las historias representadas en ellos han pasado a convertirse en una herramienta de resistencia hacia esas costumbres, ocupando un espacio importante la reivindicación de las mujeres, su lugar, sus derechos y su libertad; presentando claramente una necesidad de cambio en la sociedad india que si bien ha avanzado a pasos agigantados en ámbitos económicos y tecnológicos, sigue conservando intactas las tradiciones.

La utilización hoy en día de una diosa para transmitir un mensaje distinto al que nos quería mostrar *amar Chitra Katha*, evidencia la necesidad de cambio en las nuevas generaciones de indios y las contrariedades y diversidades que existen en la india de hoy.

Estado de la cuestión

Los *comics* en India y su función ha sido un tema que ha tenido poca difusión dentro del ámbito académico; dentro de él podemos rescatar tres investigadores importantes que se dedican a analizar estas producciones. Uno de ellos es Karline MacLine quien es

quizás la que estudio el tema con mayor profundidad. En *India's Immortal Comic Books: Gods, Kings, and Other Heroes* (2009) destaca la importancia que han tenido los *comics* de *Amar Chitra Katha* para la formación religiosa y cultural de miles de niños no solo de la India sino también de aquellos que se encontraban viviendo en otros países.

Anteriormente, Aruna Rao (1999; 2001) y Frances Pritchett (1998) se habían encargado de realizar un análisis de estas obras desde distintas perspectivas, pero siempre rescatando su función de transmisores de información. En el caso de Pritchett, su interés se centra en explicar cómo *Amar Chitra Katha* ha sido portador de la bandera de la unión e integración nacional bajo la supremacía hindú, a costa del solapamiento de la diversidad cultural y religiosa India. Tema que también aborda Rao, pero sumándole una visión desde la perspectiva de género, así como también presentando por primera vez la cuestión de la utilización de los colores y gestos en la representación de los personajes dentro de los *comics*.

Si bien existe una variedad de artículos que analizan el rol que ocupan las minorías, las mujeres y los grupos excluidos, gran parte de ellos se limita a estudiar únicamente el caso de *Amar Chitra Katha* y las publicaciones de *The India Book House*. Es así entonces, que no encontramos trabajos dedicados a *Indrajal* y mucho menos a la nueva generación de *comics* que surge durante el primer decenio del siglo XXI¹²⁵

Esta investigación tendrá, por lo tanto, como objetivo general: Analizar la función de los denominados *comics* en la sociedad india desde su aparición hasta nuestros días, destacando principalmente su *rol* como transmisor de información, creador de conciencia y sobre todo como un agente mediador entre las ideas y la sociedad, teniendo en cuenta el contexto histórico- las relaciones sociales, políticas y económicas que dentro de él se desarrollan- en el que estas producciones se hallan inmersos.

De este objetivo general se desprenderán otros más específicos que buscarán: Realizar un seguimiento a través del tiempo, tratando de rastrear las diferencias entre los mensajes que estas producciones intentaban transmitir; Descubrir de qué manera la

125 Para este último caso solo se encuentran artículos periodísticos o de opinión, pero aún no hemos encontrado artículos académicos que se dediquen a su análisis profundo.

cultura *hindú* se inmiscuye en la historia relatada por los comics; Investigar el rol de las mujeres, las minorías y los *dalits* dentro de estas narrativas y cómo están representados; Buscar si existen signos de rebelión contra el sistema vigente y de esa forma comparar las primeras producciones con las actuales, tratando de descubrir si existe un cambio de conciencia dentro de la sociedad India.

En este punto, se propone como hipótesis de trabajo: que los *comics*, al igual que lo han sido el cine y la literatura, han funcionado como un nexo entre la información, que desde ciertos grupos sociales se ha querido transmitir, y la sociedad india, ayudando en sus comienzos a la perdurabilidad de ciertas tradiciones hindúes en contraposición con la influencia occidental. También sostiene que estos mensajes han ido radicalizándose con el paso del tiempo presentando un claro ejemplo de un cambio de conciencia y de una necesidad de replanteo acerca de ciertas tradiciones que aún persisten en la india.

¿Qué son los *comics*?

Según la Real Academia española un *comic* –también conocido en español como historieta- se define como: *serie o secuencia que cuenta una historia*¹²⁶. A grandes rasgos el *comic* está formado por, como dice la definición, una secuencia de imágenes o ilustraciones enmarcadas en espacios denominados viñetas en los que en ocasiones también se agrega un texto breve o diálogo entre personajes.

Existe cierto debate entre investigadores con respecto a la identificación, o no, del *comic* como una producción literaria o artística debido a que por sus características puede encajar en cualquiera de las dos categorías. Quienes defienden la postura artística, sobre todo a partir de la década del 60, han llegado a proponer al *comic* como un noveno arte cuyos orígenes remotos se trasladan al neolítico.

126 Diccionario de la Real Academia española, versión *online* (<http://dle.rae.es/?id=9vpr4Ha>)

El ensayista Scott McCloud, quien en su obra “*Understanding comics: the invisible art*”¹²⁷, expone su percepción acerca del origen y trayectoria de dichas producciones, sostiene que constituyen un *médium* y una forma de comunicación de masas cuyo principal objetivo es la transmisión de un mensaje utilizando para ello *un mundo entero de iconografía visual*.¹²⁸ El ícono para el autor, se convierte en parte crucial ya que es a través de él que se reproduce la idea o el mensaje que el autor desea transmitir:

“*Los comics ofrecen enormes recursos para todos los escritores y artistas (...) la posibilidad de ser escuchados (...)*”¹²⁹

Por lo tanto nos propone una definición que ensancha la visión que comúnmente se tiene acerca de estos trabajos. Según su concepción los *comics* son: “Ilustraciones y otro tipo de imágenes yuxtapuestas en secuencia deliberada con el propósito de transmitir información y obtener una respuesta estética del lector”¹³⁰.

Tomando esta concepción del *comic* como un medio por el cual se transmite un mensaje, que a su vez tiene como objetivo generar una respuesta en el lector, encontramos distintos trabajos sobre cultura popular que han propuesto al mismo como un artefacto cultural y a su lectura como una interacción entre este objeto y el sujeto (Churchill Mary;S/F); la lectura del *comic* comprende una acción social y no un acto solitario, y por lo tanto dentro de esa interacción, el sujeto es un actor participante; da y recibe y lo hace dentro de un contexto social; es decir, no es un protagonista estático. También él se relaciona con el objeto enriqueciendo la relación con información que ha obtenido de experiencias previas, generando así un profuso universo simbólico. Y es

127 McCloud, S. *Understanding Comics: the invisible art*, HarperPerennial, USA,1993 (extraído de: [http://www.jessethompsonart.com/artpage/Pre_C_drawing_Video_files/Understanding%20Comics%20\(The%20Invisible%20Art\)%20By%20Scott%20McCloud.pdf](http://www.jessethompsonart.com/artpage/Pre_C_drawing_Video_files/Understanding%20Comics%20(The%20Invisible%20Art)%20By%20Scott%20McCloud.pdf) Consultado el día: 18/10/2016)

128 Ibid. Pág. 207

129 *Comics offer tremendous resources to all writers and artists (...) a chance to be heard (...)* Ibid. Pág. 217 Traducido por:

130 “*Juxtaposed pictorial and other images in deliberate sequence intended to convey information and/or produce an aesthetic response in the viewer*” Ibid. Pág. 16 Traducido por la autora

por esa razón que, según Mary L. Churchill¹³¹, los *comics* nos recuerdan la naturaleza fundamentalmente social de la cultura.

Se puede discutir en este aspecto que la presencia de esa conexión (emisor-emisario) no es un aspecto que se presenta solo en los *comics*; el cine, la literatura y el arte también transmiten mensajes y en ocasiones tienen una intencionalidad, pero lo que hace que los *comics* sean únicos es la combinación entre texto, imagen y su organización del tiempo y el espacio (en secuencias).

Este trabajo por lo tanto, se concentrará en las dos ideas precedentes, proponiendo una definición del *comic* como un género independiente¹³², con una composición particular y única (por los motivos que mencionamos antes), y que tiene por sí mismo la capacidad de emitir un mensaje, de actuar como mediador y gracias a sus particularidades, alcanzar un público al cual el cine, la televisión, entre otros géneros, no pueden llegar.

Génesis de los comics en India

La historia de los *comics* en la India comienza oficialmente en 1947 fecha no poco estelar para la historia del país. Si bien las historias contadas a través de imágenes se remontan a principios de siglo XX con revistas como *Balaak*¹³³, fue en este año con la publicación de *Chandama*, una revista editada en sus comienzos en telugu¹³⁴, que comienza la consolidación de los *comics* en la sociedad india. Con este puntapié inicial,

131 Churchill, M. L. (S/F), *Fantastic Reading: Comic Books and Popular Culture*, Northeastern University, Boston (<http://uvenus.org/editorial-collective/mary-churchill/fantastic-reading-comic-books-and-popular-culture/c> Consultado el día 22/05/2015)

132 Cuando decimos independiente nos referimos a que no lo consideramos como un subgénero del arte o de la literatura, sino como un género en sí mismo. Si bien tomamos a McCloud, nos separamos de su visión del *comic* como una forma puramente artística y nos enfocamos en su concepción del mismo como un *médium*.

133 *A Complete Timeline: The Evolution Of Comic Books In India (1926 – Present)*, 28 de enero de 2015 en: <http://homegrown.co.in/a-complete-timeline-the-evolution-of-comic-books-in-india-1926-present/>; *History of comics in India*, 28 de enero de 2016, en: <https://www.wishberry.in/blog/history-of-comics-in-india/>

para 1950 y 60 nos encontramos con una gran variedad de publicaciones entre las que destacan principalmente *Indrajal Comics* con *Mandrake*, *The Phantom* y *Flash Gordon*. A partir de este momento los *comics* ingresaran en lo que se ha denominado como *mainstream* produciéndose un *boom* de ventas que se sostendrá hasta la década del 90, durante la cual la televisión y las caricaturas toman el lugar de privilegio. Dentro de esta época dorada de los *comics* en India un papel fundamental lo jugará Anant Pai, creador de *Amar Chitra Katha*, cuyo aporte más trascendente será primero la creación de un *comic* completamente autóctono y luego la utilización del mismo con fines educativos y adoctrinadores.

Esta explosión de los *comics* que se da durante las décadas del 70, 80 y principios del 90 conlleva a que una enorme cantidad de niños crecieran acompañados de estas historias; por lo tanto se puede decir que estas producciones formaron la conciencia de una vasta generación de lectores y que al igual que otros medios de comunicación masivos como el cine y la televisión, reafirmaron distintos estereotipos ya presentes en la sociedad como veremos en los apartados siguientes.

Si bien, como mencionamos anteriormente, la televisión logro desbancar al *comic* del escalón de preferencia del público, no pudo erradicar completamente su presencia en la sociedad india; esto lo demuestra la aparición con el nuevo siglo de un sinnúmero de publicaciones reactivando la curiosidad de nuevas generaciones. Los nuevos *comics* rescatan la función que Anant Pai les había dado en la década del 60, pero esta vez con objetivos más amplios y temas relacionados a luchas y reivindicaciones sociales.

Cabe preguntarnos ahora hacia qué público se dirigen estas historias, detalle no menor teniendo en cuenta la diversidad de grupos sociales que encontramos en la India, no solo actual, sino también de la década del 50 y 60. Generalmente, la respuesta a esta pregunta es: niños de clase media/alta urbana, quienes tienen la posibilidad y muchas veces el tiempo libre para poder interactuar con los *comics*. Pero ha sido tal el impacto de estas producciones en la sociedad india- sobre todo en la década del 80- que se convirtió en un medio masivo alcanzando a todas las clases sociales y en este último

134 Idioma de la zona de centro-Sur de la península indostánica. Es la segunda en cantidad de hablantes nativos en la india.

tiempo, abarcando un rango mayor de edades debido a los nuevos temas que han encontrado en el *comic* el *médium* adecuado para ser difundidos.

Amar Chitra Katha

Amar Chitra Katha, traducido al inglés como “*immortal picture stories*”, fue creada en 1969 por Anant Pai, un joven *brahmin* (Pritchett; 1998) nacido en la zona de Karkala, en la india británica. La historia acerca del nacimiento de estos *comics* ha sido tan repetida que casi se ha convertido en una leyenda. Según el relato, Anant Pai se encontraba mirando un programa de entretenimientos de preguntas y respuestas en el que participaban alumnos de una universidad de Delhi, en ese momento el conductor del programa realiza una pregunta acerca de la madre de Rama, quedando los participantes sin respuestas. Este hecho que se había vuelto común entre los jóvenes de clase media/alta en las ciudades, preocupó enormemente a Anant Pai, quien veía que existía un enorme conocimiento acerca de la mitología griega e historia europea, pero muy poco se sabía sobre su propia historia y contexto; y de esa forma fue que decidió invertir todo su tiempo en la creación de *Amar Chitra Katha*.

Detrás de toda esta historia anecdótica, se esconde una intencionalidad clara por parte de Pai y que ha sido señalada por varios investigadores (McLain-2009; Rao-2001; Pritchett-1998): la necesidad de generar en los jóvenes, pero sobre todo en los más pequeños, un sentimiento nacionalista.

Amar Chitra Katha finalmente tiene su primera publicación en 1969, siendo *Krishna* su primer número, seguido por *Shakuntala*, entre otros personajes de la mitología hindú. Con la ayuda de *India Book house* la serie comienza a tener un enorme éxito, pasando a publicarse en más de cinco lenguas regionales para fines de 1975, sumadas a las ediciones en inglés, bengalí e hindú.

Al ser el objetivo de Anant Pai la difusión de la herencia cultural y religiosa hindú, los *comics* van a tener entre sus héroes a *Krishna* y *Shiva*, entre otros, y como principales historias las provenientes de las grandes épicas como el [Mahabharata](#) y el *Ramayana*.

Indrajal Comics.

La historia de esta serie ha sido generalmente muy poco estudiada si la comparamos con su par *Amar Chitra Katha*. *Indrajal* surge como una publicación dentro del *Times of India* en 1964. Los primeros números estaban dedicados mayormente a héroes occidentales como *The Phantom* y *Flash Gordon*, entre otros. Un primer paso hacia la creación de héroes indígenas se dio al cambiar el escenario en el que transcurrían las aventuras de *Phantom*, trasladándolo hacia Bengala y sumando a sus historias a protagonistas de origen indio. Este fue el caso de *Bahadur*, un personaje puramente autóctono, un hombre que tuerce sus oscuros orígenes convirtiéndose en un héroe que lucha principalmente contra el bandidaje o *dacoity*.¹³⁵

Después de *Bahadur*, *Indrajal* decidió seguir los pasos de Anant Pai y editar una serie de *comics* de tono nacionalista e histórico conocido como *indian war series* y una colección de fascículos independientes como *on the sands of times*. Finalmente la aparición en la escena de la televisión produjo un impacto muy fuerte en la industria del *comic* que golpeó con mayor intensidad a esta serie que dejó de publicarse en el año 1990.

La nueva generación y el compromiso social

Con el nuevo siglo y luego de un descenso de popularidad de los *comics*, comienza a surgir una moderna generación de escritores y dibujantes que encontraran en estas creaciones un medio a través del cual reivindicar ciertas luchas sociales y derechos, así como también un vehículo para la crítica del contexto en el que se hallan inmersos.

¹³⁵ Para 1970 el bandidaje era un problema que acuciaba enormemente a la zona centro-norte de la India, especialmente en el valle de Chambal donde transcurre la mayor parte de la historia relatada en el *comic*.

Entre 2004-2005 India conoció un enorme crecimiento económico relacionado directamente a la tecnología de la información, acompañado también de distintas políticas liberales llevadas a cabo por el estado, y unido a esto un aumento demográfico notable, siendo uno de los países con mayor densidad de población del mundo. Sin embargo, este progreso no se tradujo en un mayor desarrollo y crecimiento de la calidad de vida de los indios, o en consecuencia en un cambio de las estructuras tradicionales de dominación y organización social¹³⁶.

Es entonces en ese último aspecto, que las nóveles generaciones de *comics* van a centrar su atención; tal es el caso de *Priya's Shakti*. Publicada por primera vez en el 2014, relata la historia de *Priya*, una joven residente de la zona rural de la india quien es atacada y violada por un grupo de hombres mientras caminaba tranquilamente hacia su casa. Esta historia no solo refleja el acontecimiento aberrante al cual fue sometida, sino también las repercusiones que este hecho tuvo para su vida posterior tanto en su propia familia como en su interacción con los miembros de la comunidad.

Los *comics* como instrumento de protesta, crítica y reivindicación social han proliferado enormemente, sobre todo debido a sucesos de gran trascendencia relacionados a la violación de derechos de las mujeres y de ciertas minorías, y se han convertido nuevamente- como lo fue para Anant Pai- en el medio ideal para generar conciencia, educar y comenzar con un proceso de transformación de la sociedad, que acompañe al crecimiento económico.

¿Los olvidados de siempre?: Representación de las minorías étnicas y religiosas, y el discurso de integración nacional.

136 Coggiola, O. *India y la revolución mundial*, 2003, extraído de: <http://www.rebellion.org/docs/7326.pdf> ; Collantes, F. *India: colonialismo, pobreza y estrategias de desarrollo*, S/F, extraído de: <http://estructuraehistoria.unizar.es/personal/collantf/documents/India-Texto.pdf>; ¿Cómo logró India convertirse en la nueva China de la economía mundial?, BBC Mundo (versión en línea), 9 de febrero de 2016 (http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160208_economia_india_nueva_china_lf)

COLECCIÓN ALADAA

Como sabemos, la india es un país de una enorme diversidad: diversidad de religiones, de idiomas, de paisajes, etc. Si bien para algunos esto es una buena señal, ya que demuestra la riqueza cultural y social de un país, para otros constituye un riesgo y una dificultad, sobre todo a la hora de organizar un estado, pero particularmente una nación.

La búsqueda de la homogeneidad es un problema común entre todos los territorios que han aspirado a conformarse como estados-nación independientes, y más aún en aquellos en los que la heterogeneidad es el factor dominante.

La india pos independentista se encontraba ante una dificultad: cómo abrirse a la influencia occidental en lo económico y político, sin perder por ello las tradiciones ancestrales. Y este problema fue atenuado, según Aruna Rao (1998;2001), por el surgimiento de *Amar Chitra Katha*.

La herencia cultural estaba a salvo de la mano de esta serie de *comics* que representaban las aventuras de los dioses locales en paisajes conocidos y con personajes cercanos. Pero: ¿qué clase de herencia cultural transmitía- y aun transmite- *Amar Chitra Katha*? Un factor común en todos los *comics* de la colección es la predominancia de lo hindú. Es muy raro ver en alguno de sus fascículos referencias a otras religiones y si existen estas no están reflejadas de la mejor manera.

La visión tradicionalista que asocia al ser indio con el ser hindú esta enormemente arraigada y parece ser el objetivo principal de Anant Pai y los responsables de las historias de los *comics*.

Para algunos investigadores sobre el tema, como Karline MacLaine (2009), los *comics* han sido el instrumento a través del cual se propuso lograr una integración en términos nacionalistas, obviamente bajo la dominación cultural hindú. No es menos importante en este caso, el hecho de que el mismo creador de *Amar Chitra Katha* provenga de una familia de *brahmims*, lo que puede ser una señal de la necesidad de mantener el sistema tradicional de dominación en la india.

Una de las principales críticas que se le han hecho a estos *comics* es la falta de representación de las minorías y los *dalits*, y el tono, si se podría decir, xenófobo que se demuestra a través de la representación de los héroes y personajes principales que participan en las historias a lo largo de los 400 números. Un ejemplo de esto lo

encontramos en el número 88, llamado *Ganga*, publicado en 1972 es decir, uno de los primero *comics* de la colección. En ellos, nos encontramos con una lucha entre el bien-representado por los *devas* quienes van liderados por *Brahma* y ayudados por *Ganga* – y el mal (*asuras*); esta situación podría pasar desapercibida como un argumento común en miles de historias, si no fuera por el hecho de que las fuerzas del mal, están encarnadas por hombres de piel oscura lo que denota ya una simbología clara. Esta particularidad ya fue notada por Aruna Rao (2001) en sus investigaciones, en las que señala como características del estándar de belleza la piel blanca (*fair skin*) y los rasgos angulosos, relacionados con las figuras de los héroes y protagonistas.

En *Ganga*, vemos a las *asuras* generalmente asociados a las fuerzas malignas y a los *devas* en un claro contraste en el que el color de la piel y la forma en la que están representados es notable¹³⁷. El estudio de esta relación entre color de piel y estatus social o clase, ha sido denominado como *colorism* o colorismo¹³⁸.

Los *comics* diseñados por Anant Pai, se encuentran dentro del marco que abarca este concepto. El colorismo no solo asocia el color de piel con la clase, sino también con las cualidades que esa persona posee. La piel clara generalmente va afiliada a la bondad, la virtud, fuerza y en el caso de las representaciones religiosas como las que se dan en *Amar Chitra Katha* con los dioses y reyes, figuras prominentes y relacionadas a los estratos superiores de la pirámide social.

En *Bheema and Hanuman*¹³⁹, nos encontramos con una situación similar. En este caso observamos como el grupo de *rakshasas*¹⁴⁰ también tienen un color de piel más oscuro que el de Bheema, protagonista y héroe del *comic* y este contraste se ve claramente en la

137 *Amar Chitra Katha*, #88 #515 *Ganga* (1975)

138 *Imagining White gods: colorism in hindu art*.
<https://nikhiletc.wordpress.com/2016/09/20/imagining-white-gods-colorism-in-hindu-art/> fecha de consulta: 20/10/2016

139 *Amar Chitra Katha*, #214 #527 *Bheema and Hanuman* (1980)

140 grupo de semidioses de la mitología Hindu – compartida con el budismo- asociados generalmente a fuerzas del mal (aunque no siempre) con tendencias caníbales y violentos.

tercer imagen de la secuencia en la que el protagonista se encuentra luchando cuerpo a cuerpo con uno de los *rakshasas*. Esta relación entre piel oscura/violencia, según un estudio realizado por Parameswaran y Cardoza (2009), incentiva a que los niños o jóvenes lectores vean a estos hombres/mujeres como una amenaza y los asocien con personas más propensas a la violencia; es decir que prolongan los estereotipos y crean un ámbito de discriminación.

La forma de representación de las denominadas por algunos autores (Rao 2001) como castas superiores no es un fenómeno aislado dentro de las historias de *Amar Chitra Katha*, es precisamente el factor dominante y centro de las críticas hacia estas producciones que se proponían a sí mismas como transmisoras de la cultura india universal (Pritchett 1998). Los brahmanes son las figuras infaltables en cualquiera de los números editados, son muy pocos los títulos en los que no hace su aparición. Su función en general es la de guía y sabio, siempre tiene la solución a todos los problemas y los protagonistas acuden a él cuando se encuentran en una encrucijada.

Si nos enfocamos en los grupos sociales, además de los brahmanes, encontramos representados a reyes que actúan a su vez como guerreros, a comerciantes y muy pocas veces a campesinos.

Esto nos da una señal de que, como venimos mencionando, la idea general del *comic* parece ser otra vez la de justificar y perpetuar una dominación por parte de una clase que viene ejerciendo su hegemonía incluso desde los tiempos coloniales y de la cual el creador de estas producciones forma parte.

El simbolismo y la importancia de los colores en las imágenes que componen los *comics* es un hecho crucial a tener en cuenta, primero porque nos indica la capacidad que tienen estas producciones para transmitir tácitamente un mensaje, y segundo cómo ese mensaje se convierte una vez arraigado en la sociedad en un estereotipo.

Si tenemos en cuenta lo que venimos mencionando con anterioridad resulta obvio en este punto que la presencia de *dalits* en estos *comics* es nula, o casi nula si contamos el número dedicado a Babasaheb Ambdekar, publicado en 1979. En él se relata la historia de Ambdekar, un personaje importantísimo en la historia moderna india que luchó desde muy joven por la igualdad y los derechos sociales de los intocables, grupo al cual

pertenecía. Si bien el *comic* relata su historia y las vicisitudes (maltrato, discriminación, etc.) que conlleva la pertenencia a esta casta, para algunos estudiosos del tema, esta representación no hace más que ayudar a distanciar al lector de la historia, creando una representación poco emotiva acerca de la discriminación de castas, centrándose en los acontecimientos de la infancia de Ambdedkar, disociando la contemporaneidad de los problemas de discriminación¹⁴¹.

Otro tema muy importante y que aludimos al comienzo del apartado es el discurso de integración nacional; ya mencionamos como este en los *comics* de Pai está estrechamente relacionado con lo hindú, reduciendo la influencia de las demás comunidades a meras referencias o a fascículos aislados. Frances Pritchett (1998), referente indiscutido en el análisis de este tema, sostiene que el hilo conductor de los *comics* ha sido esta integración nacional, siguiendo los principios del *Hindutva*¹⁴² demostrado principalmente por la publicación de un número dedicado a Vinaiak Damodar Savarkar, anulando los conflictos comunales que parecen haber sido borrado de las historias.

Un punto realmente importante a destacar y señalado ya por varios autores (Rao 2001; Pritchett 1998; McLain 2009) es la presencia y representación de los musulmanes a lo largo de la colección de *comics*. Así como los británicos ocupan un rol como principales villanos, los musulmanes no se quedan atrás a la hora de ser presentados como personajes viles, malvados y salvajes. Al igual que en el caso de los *dalits*, son casi nulos los casos en los que se rescata la figura de algún personaje de dicha comunidad religiosa, o de cualquier otra religión minoritaria de la India, ya sea esta cristianismo o budismo.

El caso musulmán es interesante de señalar si tenemos en cuenta el contexto en el que surgen los *comics*. El conflicto Indio-Pakistaní, se traslada a las páginas de los mismos

¹⁴¹ Hunt, Sarah B. *Hindi Dalit literature and the politics of representation*, Routledge, Nueva Delhi, 2014, Pág: 121 (Consultado: 27/03/2016 - Extraído de:

<https://books.google.com.ar/books?id=HHc9BAAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>)

¹⁴² Ideología política nacionalista desarrollada por Vinaiak Dámodar Savarkar a principios de siglo XX como una reacción principalmente contra el dominio británico. Esta ideología propone principalmente la asociación entre ser indio y ser hindú.

con la representación de los musulmanes como títeres de los británicos durante las luchas de independencia o simplemente como reyes autoritarios, violentos y despóticos.

Como en el colorismo, la forma en la que se retrata un personaje es de vital importancia sobre todo teniendo en cuenta que las historias de los *comics* se relatan principalmente a través de las imágenes. Algunas impresiones que han tenido jóvenes musulmanes acerca de esta representación es que no se las ha dibujado correctamente y generalmente su postura y expresiones faciales ensombrecen al personaje¹⁴³. Rao (1998) al analizar junto con otros autores los correos de fanáticos de la serie en los que estos escriben sus propias historias, ha encontrado que la falta de personajes que representen de manera más adecuada a las comunidades como la musulmana, ha provocado que los jóvenes pertenecientes a ella creen a su vez personajes totalmente hindúes o muy alejados de su cotidianidad, demostrando la enorme influencia que ejercen estas producciones sobre las mentes de quienes las consumen.

En el número 44 de la colección, dedicado a Padmini¹⁴⁴ reina de Chittor encontramos un ejemplo de lo que mencionamos anteriormente. En este caso, el Sultan de Delhi Ala-Ud-In se propone adueñarse del trono y a su vez secuestrar a Padmini para sumarla a su harén.

La forma en la que está representado el Sultan es notable: ceño fruncido, dientes apretados, mirada amenazante.

El engaño y la mentira son las principales herramientas con las que cuenta Ala-Ud-In para poder alcanzar su meta, y de esa forma se hace pasar por el hermano de Padmini para poder ingresar al palacio.

La elección de palabras, a su vez, para describir al personaje es muy elocuente utilizando términos como: traicionero, hombre malo. También la historia lo presenta

143 Artículo de opinión recuperado de :<http://www.anindianmuslim.com/2008/09/communal-vs-secular-comics-amar-chitra.html> consultado el: 27/03/2016

144 *Padmini*, #605, *Amar Chitra Katha*, India Book House

como un hombre deshonoroso y avariento en contraposición a los *Rajput*, hombres nobles cuya valentía yace, según el relato del *comic*, en la protección del honor.

La opresión por parte de las fuerzas extranjeras es el tema preferido en una parte de las publicaciones analizadas y la búsqueda de libertad el objetivo principal de los héroes de las mismas. Obviamente entre los opresores encontramos a los sultanes, como en el caso anterior, y entre los héroes, como no podía ser de otra manera a hombres hindúes educados para el combate.

Este patrón se observa en el número 23 de *Amar Chitra Katha*, que cuenta la historia de Shivaji, un guerrero nacido bajo el mandato de los mogoles, pero criado por su madre bajo los preceptos hindúes.

Gran parte de la historia relatada en el *comic* comprende la lucha interna de Shivaji por comprender el porqué de la dominación extranjera, y luego su necesidad de buscar la libertad para todos los *marathas* del yugo del sultán y su tropa. Otra vez en este caso, los personajes hindúes son representados como nobles, honorables y leales, incluso en situaciones en las que deben actuar violentamente son justificados por considerárselas acciones necesarias para el bien superior, y el personaje se reivindica realizando alguna obra noble. Es así como Shivaji, luego de haber sido atacado de forma traicionera por el sultán, termina con la vida del mismo de una forma extremadamente violenta (decapitación), pero redimiéndose luego al tomar la decisión de no deshonorar al enemigo recientemente abatido.

Como estos ejemplos, existen gran cantidad en la totalidad de las publicaciones, siendo muy pocos los que rescatan alguna figura de las denominadas minorías, sobre todo cristianas y musulmanas¹⁴⁵.

Indrajal comics también ha tenido su cuota de participación a la hora de influir al lector en las ideas nacionalistas. Tras la publicación del héroe autóctono Bahadur, la editorial decidió realizar una colección llamada “*Indian war series*” en las que, como su nombre

145 Para el caso de la comunidad cristiana, *Amar Chitra Katha* escogió a la Madre Teresa. Pero más allá de esta elección, en los números analizados no hemos encontrado personajes que profesen el cristianismo como si lo hemos hecho pese a las connotaciones negativas, con los musulmanes. El Budismo sin embargo parece ser el mejor representado, a pesar también de ser una minoría sus orígenes y algunas similitudes con el hinduismo le permite tener un lugar de preferencia a la hora de ser trasladado al *comic*.

lo dice, se cuentan historias de guerra entre fuerzas indias y extranjeras. La guerra de frontera en el norte de la India es el tema predilecto de estas series. Si bien los *comics* de *indrajal* nunca se definieron como un instrumento para educar, como sí lo había hecho *Amar Chitra Katha*, esta serie de publicaciones con tono histórico tenían una función mucho mayor a la del mero entretenimiento. *Indian war series* junto con 3 números especiales más, se dedicaron a transmitir un mensaje nacionalista, si bien no de la categoría de los creados por Anant Pai, el objetivo era similar.

En “*In the sands of times*”¹⁴⁶, por ejemplo, se cuenta la historia de un joven indio que se encuentra determinado a emigrar pues considera que en su país no existen oportunidades para él; casualmente, en el momento en el que está aguardando el tren, conoce a un hombre un poco mayor que él al que le cuenta el motivo de su viaje. Este último personaje se encargara de transportarlo a una narración en la cual los principales protagonistas son héroes de la historia de la India con un objetivo final: hacerle entender que es necesario sacrificarse por su país, aunque este no le dé nada a cambio.

El mensaje y la intencionalidad del mismo es más que claro, sobre todo si consideramos que entre 1947 y 2005 se produce una enorme emigración desde India hacia distintos destinos de Europa (especialmente el reino unido durante la *Commonwealth*) y Estados Unidos (Naujouks, 2009)

Indrajal¹⁴⁷ al igual que *Amar Chitra Katha* se ocupó de representar temas como las guerras de frontera; en este caso además de musulmanes, participaron como villanos fuerzas militares chinas. En *the bridge busters*¹⁴⁸ se cuenta la historia de la batalla entre china e India por la región de Ladakh y Cachemira. Como sucedía en el caso del conflicto indio-pakistaní que mencionamos más arriba, la descripción de los personajes principales es muy elocuente a la hora de analizar el tipo de mensaje quiere enviar el comic. Las fuerzas Chinas se encuentran en este caso usurpando los territorios de la

146 *On the sands of times*, *Indian war series*, Indrajal, Times of India, 1974.

147 Mas especialmente las ediciones de la colección *Indian war series*

148 *The bridge busters*, *indian war series*, Issue #199, *indrajal comics*, Times of india,1974, (<http://pyaretoons.in/Indrajal/Indian-War-Series-In-English/The-Bridge-Busters-Indrajal-Comics-War-Series-In-English-Page-1/182/1.html> consultado el: 12/08/2015)

pacífica población de la región, atacando a su gente y traicionando al gobierno indio tras haber sido “guiados a una sensación de seguridad por la falsa pretensión de amistad por parte de China”¹⁴⁹.

El discurso de integración nacional, línea narrativa que cruza de principio a fin las publicaciones de *Amar Chitra katha*, ha intentado desde un inicio identificar el ser indio con el ser hindú, relegando en su camino a las distintas comunidades religiosas y culturales que existen dentro del territorio de la india actual. Quizá como necesidad de mantener el orden tradicional de dominación, quizás como una forma de homogeneizar un territorio que poco tiene de homogéneo. Lo que sí sabemos es que la forma en la que los personajes de las historias de Anant Pai han sido representados, influyeron en la forma en que los lectores de los *comics* ven la sociedad y en consecuencia en la perpetuación de ciertos estereotipos, y nos da una idea a su vez de la capacidad y alcance que estas producciones tienen a la hora de transmitir un mensaje.

“Tú tienes el coraje para perseverar y superar el miedo”¹⁵⁰ : la representación de la mujer en los *comics*.

“She had set her heart on winning shiva’s love. She failed to win him by her beauty; so she decided to do it by penance and austerity”

*Shiva-
Parvati- Amar Chitra Katha*¹⁵¹

149 *Ibíd.*

150 Ram Devineni, Vikas K. Menon, Dan Goldman (2014), *Priya’s Yankti* (<http://www.priyashakti.com/portfolio/comic-book/> Consultado el: 29/05/2015)

151 “Se propuso ganar el amor de Shiva. Había fallado en conquistarlo con su belleza, así que decidió hacerlo a través de la penitencia y la austeridad” “ Shiva Parvati”, *Amar Chitra Katha #29, #501*, India Book House, Bombay, 1994 (Extraído de: Archive.org/details/ShivaParvatiMythology-Comic)

La situación de las mujeres en India es un tema que ha dado mucho que hablar estos últimos años, debido a que varios casos de violencia han alcanzado trascendencia internacional.

La marginalización de las mujeres y la desprotección que existe por parte del estado, principal encargado de amparar a las víctimas, son uno de los principales problemas que recorren la historia del país, o por lo menos de su historia reciente. Según datos recopilados por diversos institutos privados en colaboración con organismos internacionales India se encuentra posicionado como el cuarto país en el mundo con mayores casos de violaciones (denunciadas), número 8 en violencia doméstica¹⁵² y se producen un crimen contra la mujer cada tres minutos, entre ellos el infanticidio y el matrimonio temprano, acordado, de jóvenes menores de 18 años¹⁵³ que está prohibido por la constitución. En los casos de violencia doméstica, la mayor parte de las entrevistadas alegaban como causa del enojo de su marido haber realizado mal las tareas del hogar o el haber obrado sin consentimiento de su pareja.

El marco en el que esta disparidad y subsecuente violencia se desarrolla, está relacionado íntimamente para ciertos autores con la tradición y la organización en jerarquías del sistema social indio, específicamente hindú. La tendencia jerárquica de este sistema, se traduce según Emma Rivne (2015), en la dominación del patriarcado y por lo tanto en la desigualdad entre los géneros. Para la autora la preponderancia del hombre en la sociedad tiene su origen en el mismo momento en el que hace su aparición

152 Entre 2005-2006 un 37% de mujeres entrevistadas denuncia haber sufrido algún tipo de violencia por parte de un hombre, sea este su propia pareja o un extraño. Otras fuentes señalan un porcentaje aún mayor.

(<http://dhsprogram.com/publications/publication-OD57-Other-Documents.cfm>)

153

Artículos consultados: <http://www.aljazeera.com/news/2016/08/india-34000-cases-rape-reported-2015-160831140518208.html>; https://www.ecoi.net/local_link/303847/426927_en.html; <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-29708612>; <http://indianexpress.com/article/explained/national-crime-records-bureau-data-2015-slight-dip-in-rape-crime-against-women-3004980/>; <http://timesofindia.indiatimes.com/city/bengaluru/Numbers-narrate-stories-of-violence-against-women/articleshow/9987844.cms>; <http://www.elmundo.es/elmundo/2013/01/15/internacional/1358280447.html>;

la institución del matrimonio, que otorga a la mujer un rol dentro de los marcos de la familia que se limitan a los estándares puestos por sus esposos; se convierten así en objetos de control.

Según datos recopilados por Karline MacLain (2009), el *rol* subalterno que se le da a la mujer y su poca independencia en la toma de decisiones que atañen a su cuerpo o su familia, de acuerdo a entrevistas que realizo a los propios creadores del *comic*, no es un hecho histórico de larga data ya que, según ellos, en los tiempos védicos las mujeres gozaban de una enorme libertad de acción, hasta podían elegir con quien casarse; no es hasta la llegada primero de los mogoles y luego de los británicos que la mujer pierde ese privilegio¹⁵⁴. Si bien es cierto que las sucesivas invasiones provocaron dentro de la estructura social india modificaciones, sobre todo bajo el dominio británico, esta aseveración que realizan Anant Pai y sus colaboradores, puede ser vista también como parte del discurso poscolonialista, nacionalista.

India es un país en el que el hombre es altamente reverenciado, por lo tanto las mujeres no tienen los mismos beneficios en términos de igualdad¹⁵⁵. Si bien la constitución asegura la protección de los derechos tanto de hombres como mujeres y prohíbe ciertas prácticas comunes con anterioridad a su puesta en vigencia, en la práctica existen costumbres aún muy arraigadas y que dejan a ciertos grupos en una situación de vulnerabilidad. Dentro de ese grupo se encuentran las mujeres.

En este punto surge la pregunta: ¿Qué papel cumplen los comics en estas situaciones? En 1975 surge el concepto de *male gaze* (mirada masculina) para describir la forma en la que las mujeres son representadas en la cultura popular, y especialmente en el cine, la televisión y, en nuestro caso, los *comics*. Esta concepción propone que los personajes femeninos son representados de la forma en que los hombres quieren verlas. Las

154

MacLain, Karline, óp. Cit. PP. 78-83

155

Mustafa Masihuddin Siddiqui, Talaia Naz; *Portrayal of women in indian comics*, International Journal of Humanities and Social Science Invention, Volume 4 Issue 2 || February. 2015 || PP.10-12([http://www.ijhssi.org/papers/v4\(2\)/Version-3/B0423010012.pdf](http://www.ijhssi.org/papers/v4(2)/Version-3/B0423010012.pdf))

mismas imágenes se presentan para las mujeres como un ejemplo a lo que deben aspirar para obtener la aprobación.¹⁵⁶

Dicho todo esto, es claro que los *comics*, tienen la capacidad de reproducir y difundir estereotipos y en definitiva de influir en la forma en la que las personas se ven a sí mismas y a los demás, pero sobre todo han sido participes en un fenómeno que se ha producido también en otros ámbitos como la televisión y el cine: la objetivación de las mujeres. La proliferación de las imágenes femeninas en carteleras publicitarias, en el cine, la televisión, etc, han producido una “comoditización de la mujer”¹⁵⁷; ¿Qué significa esto?, según Tulika Kakkar (2014), la figura de la mujer se ha convertido de esta manera en una mercancía, un objeto, que puede ser apropiado, manejado y manipulado a gusto; cubierta por el manto de la tradición, la cultura y las normas sociales e incluso económicas- impuestas por el mercado- los roles femeninos son en gran medida estereotipados.

La representación de la mujer como objeto ha sido la principal crítica que han recibido –y que aun reciben- las producciones de *Amar Chitra Katha*. Quienes se han encargado de estudiar el tema acuerdan en demostrar que los roles que ocupan las mujeres dentro de la narrativa están supeditados a su relación con el personaje principal masculino. Es decir, son definidas directamente en relación al hombre y en dependencia de él. La mujer entonces carece de individualidad, se convierte en: “la madre de”, “la esposa de...”, “la hija de...”.

El caso más notorio dentro de la narrativa de los *comics* es el de Shiva-Parvati¹⁵⁸. Como citamos al comienzo del apartado, Parvati hizo su meta en la vida el conquistar el amor

156

The objectification of women in comic books (<http://www.fantasy-magazine.com/non-fiction/articles/the-objectification-of-women-in-graphic-novels/>) Rojas, Dafne; *Race, gender and the media paper: women portrayal in comics*, Marzo, 2015 (<https://afloralreflection.wordpress.com/2015/03/04/race-gender-the-media-paper-women-portrayal-in-comics/>)

157

Kakkar, Tulika; Women as comic art icons: mapping goddesses, deities and queens through the narratives of *Amar Chitra Katha*, *The Criterion: An International Journal in English*, Vol. 5, Issue N° 3, Junio 2014(<http://www.the-criterion.com/V5/n3/Tulika.pdf> consultado el: 24/11/2016)

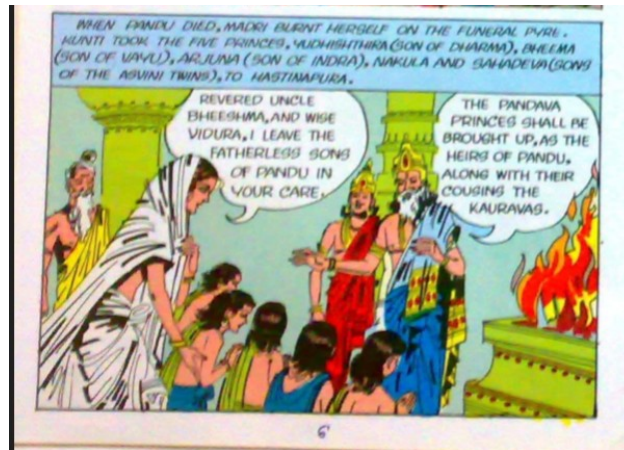
158

“Shiva Parvati”, *Amar Chitra Katha*, óp. Cit.

de Shiva. Como mujer, solo tenía un atributo: la belleza; pero al parecer Shiva era indemne a esas características superfluas, por lo tanto Parvati hizo lo que toda buena muchacha debe hacer: sacrificarse.

La figura del autosacrificio está muy presente en gran parte de la colección de *Amar Chitra Katha* y se corresponde principalmente a una acción realizada en un 70% por mujeres. Las mujeres siempre adoptan esta actitud para que los individuos y la familia patriarcal logren sus objetivos¹⁵⁹. Generalmente quienes se sacrifican son madres o esposas. Estos gestos causaron controversia con la representación de los *satis*, en los cuales la esposa tras haber quedado viuda decide inmolarsse en la pira funeraria de su marido, realizando así el sacrificio último y más extremo.

El número 531 de la colección dedicado a *Karna*, uno de los personajes principales del *Mahābhārata*, contiene una escena de este ritual tan controvertido.



Recuperado de: "KARNA, #531, *Amar Chitra Katha*, India Book house, 1972

159

Puri, Gaurav; *Reading history in comics: a case of Amar Chitra Katha visionaries*, Dissertation report, Mudra Institute of Communications, Ahmedabad, 2009-11, PP. 56-57 (Recuperado de: [https://www.academia.edu/6153810/READING_HISTORY_IN_COMICS - A CASE OF AMAR CHITRA KATHA VISIONARIES Dissertation Report ?auto=download](https://www.academia.edu/6153810/READING_HISTORY_IN_COMICS_-_A_CASE_OF_AMAR_CHITRA_KATHA_VISIONARIES_Dissertation_Report?auto=download) Consultado: 30/11/2016)

En esta secuencia, además de presentárenos el *sati*, vemos como los hijos de Pandu y Madri son dejados al cuidado de Bheema, pero lo que realmente nos llama la atención es el hecho de que para referirse a ellos se utiliza la palabra *fatherles*, “sin padre” y no *orphans* -huérfanos- que sería la más adecuada ya que han quedado sin ambos padres. Aquí la figura del hombre, sigue siendo la principal.

Este no es un caso aislado, también Padmini – personaje legendario, reina en el siglo XIV / XV- decide auto inmolarse, acompañada de más mujeres, como una solución para no perder su honra¹⁶⁰

La mujer es dócil, piadosa, compresible y sumisa. Su accionar está sujeto a los designios del hombre, sea este su padre, hermano u esposo. Al analizar los *comics* las vemos participando muy poco de la acción, la mayoría de las veces las encontramos en el fondo, como si fueran parte del paisaje, mero objeto de decoración. Otras veces aparecen en grupos, tratando de llamar la atención del protagonista; también las vemos en algunas ocasiones participando de la acción, pero como damiselas en peligro o, como las causantes del peligro.¹⁶¹

Volviendo al concepto de *male gaze* que introducíamos en un comienzo y teniendo en cuenta que los *comics* han sido por mucho tiempo un reino dominado por los hombres, hechos por y para ellos¹⁶², las vemos altas, esbeltas y curvilíneas, de piel indemne y clara, casi la perfección y altamente idealizadas.

La madre es quien de alguna forma roba el protagonismo, pero solo durante la infancia de nuestro héroe, ya que ella es la encargada de formarlo en la vida religiosa. El ejemplo de Shivaji que mencionábamos más arriba refleja esta situación; en este caso Jijabai,

160

Padmini, #605, *Amar Chitra katha*, India Book House

161

Ganga, #515, *Amar Chitra Katha*, India Book House, 1975, recuperado de: <https://archive.org/stream/AmarChitraKathaJatakaTalesBirdStories/AmarChitraKathaGanga>
Consultado el: 11/11/2016

162

Solo en los últimos 15 años vemos aparecer guionistas y dibujantes mujeres dentro de este universo casi monopolizado por la visión masculina del mundo.

madre del protagonista es la encargada de contarle historias de las grandes épicas hindúes¹⁶³:

Las niñas, hermanas de los protagonistas, o hijas de los mismos, sospechosamente no participan de este ritual de aprendizaje con sus hermanos varones; su única preocupación será verse bellas para conquistar un candidato adecuado, obviamente este último siempre teniendo la aprobación de la figura masculina de poder.

Un caso paradójico es el que se presenta en el número 515, que lleva el nombre de *Ganga*¹⁶⁴. Si bien el título debería indicar quien será protagonista en la historia, mientras vamos transitando las páginas del *comic* veremos que *Ganga* solo aparece en tres páginas y en todas ellas tiene un comportamiento errático, descuidado y caprichoso¹⁶⁵ y es necesario que intervenga *Shiva* para corregirla y purificarla.¹⁶⁶

En este punto se podría suponer que los roles asignados a las mujeres se condicen con el tiempo histórico que estos *comics* representan¹⁶⁷, y que los espacios que han ganado las mujeres de la india moderna son relatados en los mismos. La suposición es incorrecta, por lo menos en lo que a *amar Chitra Katha* se refiere. Frances Pritchett ha observado cómo en los números dedicados a los principales personajes y creadores de la india

163

Shivaji, #564, *Amar Chitra Katha*, India Book House, 1971

164

Ganga, Óp.Cit., recuperado de: https://archive.org/stream/AmarChitraKathaJatakaTalesBirdStories/_Amar_Chitra_Katha_Ganga
Consultado el: 11/11/2016

165

Este comportamiento ha sido señalado ya por Rao como un estereotipo instalado dentro de los comics de *Amar Chitra Katha*, al cual ella denomina como *Capricious women*. Rao, A, Óp.Cit.

166

Se hace necesario en este punto aclarar que no se intenta desmerecer el rol de madre, esposa o hija, sino que se trata de defender la libertad de la mujer para decidir qué papel desea ocupar en la sociedad; es decir, lo que se critica es la utilización del comic para encerrar a las mujeres dentro de un marco estático, de dependencia y sumisión por parte de esa sociedad y de los hombres en particular.

167

Tiempos védicos, Siglos posteriores a las invasiones mogolas, etc.

moderna¹⁶⁸, no aparecen mujeres o, si lo hacen, están eclipsadas por alguna figura masculina de mayor importancia.¹⁶⁹

Existe sin embargo hacia fines de los años 80 y principios de los 90, una evolución con respecto a la forma en la que son representados los personajes femeninos, si bien estos no se dieron en el contexto de las publicaciones de Anant Pai, lo podemos observar en otras igualmente populares como las de *Indrajal comics* con su héroe autóctono Bahadur.

Este héroe de origen indio que luchaba contra el bandidaje lo hace acompañado de Bela, un personaje femenino que si bien comienza solo siendo el interés amoroso del protagonista va adquiriendo a medida que transcurre la historia, características propias¹⁷⁰. Es una estudiante modelo, entrenada en artes marciales, una mujer decidida, muy diferente a las esposas sumisas representadas por *Amar Chitra Katha*.

En la historia, Bela asume riesgos y propone soluciones tan sagaces como las de su contraparte masculino; muchas veces comparte la portada con Bahadur y otras se adueña de la historia¹⁷¹ Después de la aparición de Bela tuvieron que pasar muchos años para que una mujer volviera a tener un papel importante dentro del contexto de los *comics*.

El 2012 es un año importante en india en lo que a difusión de la lucha contra la violencia de género se refiere; en diciembre de ese mismo año, una joven de 23 años fue atacada y violada por un grupo de hombres cuando viajaba en un autobús. Este caso tomo notoriedad internacional dejando a la vista la situación de indefensión en la que viven gran parte de las mujeres en ese país¹⁷².

168

Pritchett, F. Óp. Cit.

169

Savita Ambedkar es definida como “la esposa de Ambedkar...” y más allá de una breve mención a su profesión, solo se rescata su rol como cónyuge del protagonista.

170

Rao, óp. Cit.

171

Bahadur, Indrajal Comics, Times of India, 1976-1990 <http://pyaretoons.in/Indrajal/Bahadur-English/3.html> consultado el: 23/09/2016

En este contexto, el *comic* hace nuevamente su aparición como una herramienta transmisora de mensajes, pero esta vez no en pos de generar un sentimiento nacionalista o para perpetuar costumbres, si no para educar y ofrecerse como una vía de apoyo hacia las víctimas de violencia. Su contenido se enfoca en la pervivencia de ciertas costumbres, sobre todo en las áreas rurales, que suponen una opresión y marginalización de las mujeres desde edades muy tempranas.

En este sentido, las críticas de los nuevos *comics* se basan en lo que señalábamos anteriormente para el caso de *Amar Chitra Katha*: el encuadramiento de las mujeres dentro de ciertos roles definidos jerárquicamente por la rama masculina de la familia que no le permiten un desarrollo pleno tanto individual – decisión sobre su persona- como social. Un punto importante es el acceso a la educación, que es vista como la principal herramienta de liberación.

Dos producciones- de entre muchas- merecen la pena ser destacadas; primero por su alcance y luego por los problemas que ambas se proponen solucionar: ayudar a las mujeres a romper con los tabúes que las oprimen. *Priya's shakti y menstrupedia* buscan provocar un cambio en la visión actual india, conservando los fundamentos religiosos en el caso de *Priya* pero dándoles un nuevo sentido. En su página de presentación *Priya's shakti*, se define como un instrumento para ayudar y apoyar a las víctimas de abusos o violencia y como una forma de generar conciencia acerca de las problemáticas de género:

*The comic book shatters the taboos around gender based violence through art, education, and a strong identifiable female character who is a rape survivor and superhero*¹⁷³.

172

“La violación que estremeció a India”, BBC mundo, Diciembre 2012 http://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/12/121224_india_violaciones_mujeres_brutalidad_lp consultado el: 11/11/2016

173

“El Comic rompe con los tabúes alrededor de la violencia de género, a través del arte, la educación y un personaje femenino fuerte, identificable, quien es una superviviente de una violación y una superheroína” (traducido por: Recuperado de: http://www.priyashakti.com/#about_us Consultado el: 24/02/2017)

Priya's shakti cuenta la historia de una joven que desde su infancia ha debido soportar silenciosamente la subyugación por parte de su padre y su comunidad por el solo hecho de haber nacido mujer. El argumento llega a un punto central que cambiará su vida y que demuestra cómo actúan las costumbres tan arraigadas en ese ámbito: cierto día cuando volvía a su casa del mercado, Priya es atacada y violada por un grupo de hombres. Al llegar a su casa buscando cobijo y ayuda recibe todo lo contrario, su familia la expulsa de su casa y la culpa por lo sucedido. En este punto nos detendremos ya que la continuidad de la historia es de enorme importancia para nuestro trabajo, debido a que mostrará la forma en que ha cambiado la visión acerca de la función de los *comics*: Parvati, quien en *Amar Chitra Katha* era representada como una esposa ideal limitando su participación a la de esa función, juega un papel de enorme importancia para la vida futura de la protagonista de la historia. Es ella quien inspirará a Priya a ser fuerte, y a utilizar su dolor para transmitir un mensaje de cambio y de igualdad entre hombres y mujeres.

No solo Parvati participa, también lo hacen Shiva y los demás dioses, que se unen para castigar a la humanidad por sus crímenes. Esos mismos dioses que en *Amar Chitra Katha* eran utilizados para conservar las costumbres hegemónicas y las jerarquías patriarcales que paradójicamente llevaron al crimen cometido hacia Priya, ahora son usados para transmitir un mensaje totalmente opuesto.

El hecho de que exista aun una culpabilización de las víctimas por los crímenes cometidos hacia ellas, llevo al autor del *comic* a plantearse la necesidad de crear una herramienta para luchar contra la desigualdad de género y las violaciones¹⁷⁴; y que mejor que el *comic* para cumplir esa función quien, además de encontrarse en un momento de renovación y crecimiento, apunta a las jóvenes generaciones motores del cambio.

Priya's shakty ha tenido enorme difusión y ha sido alabado tanto por los especialistas del género, como por las organizaciones no gubernamentales dedicadas a la lucha por la igualdad y protección de los derechos humanos. Tal es así, que en octubre de 2016 se

174

Álvarez Isabella, *Indian comic raises awareness about rape*, Artículo de opinión, Daily Trojan, Mayo 2015 Recuperado de <http://dailytrojan.com/2015/05/19/indian-comic-raises-awareness-about-rape/> Consultado el: 24/02/2017

publica el segundo capítulo de lo que ya podríamos llamar una saga, en el que Priya se embarca en una lucha por la justicia y la liberación junto a víctimas de ataques con ácido¹⁷⁵.

Este nuevo capítulo ha sido creado y escrito por un grupo de mujeres que han sufrido estos ataques no solo en India, sino también en otras partes del mundo como Nueva York y Bogotá. Al igual que el capítulo anterior, la religión ocupa un lugar importante representada por Parvati y Shiva quienes ayudan a Priya en su misión.

Otro punto importante en esta segunda entrega es que en ella participan hombres buenos. ¿Por qué es importante? La representación de un personaje masculino en un *rol* que no es el de victimario, además de ayudar a que las víctimas de todo tipo de violencia no teman salir al mundo, también promueve el mensaje de igualdad que tanto buscan transmitir. En este caso, la lucha de las mujeres por acabar con un sistema que las oprime no es solo una pelea que concierne solo a ellas, sino una tarea conjunta entre ambos géneros y la sociedad en general.

Una segunda publicación muy importante que al igual que Priya intenta desbancar los paradigmas culturales sobre los que se asienta la India, es la creada por una pareja de diseñadores gráficos de Bombay, Aditi Gupta y Tuhin Paul. *Menstrupedia* surge como una respuesta a la experiencia de Tuhin durante su adolescencia y se propone como una herramienta a las niñas y jóvenes para aprender más sobre su cuerpo y desterrar el tabú existente acerca de la menstruación.

Según la autora¹⁷⁶, las mujeres durante su periodo menstrual están sujetas a una serie de restricciones que perpetúan la marginalización y generan en ellas sentimientos de vergüenza, baja autoestima e inferioridad. Entre estas restricciones se encuentran las de no poder participar en ciertas actividades relacionadas al culto u alguna actividad social debido a que son consideradas impuras.

175

Priya's Shakti, Op.Cit.

176

Can a comic book overcome India's menstruation taboo? | Aditi Gupta & Tuhin Paul | TEDxBangalore
<https://www.youtube.com/watch?v=bpROqmb5I8k>

Como mencionamos anteriormente el *comic* se propondrá como una herramienta de ayuda para las mujeres, sobre todo para aquellas en edad temprana.

Los *comics* y la lucha por la igualdad de género han ido de la mano durante los últimos 5 años, surgiendo una enorme cantidad de propuestas¹⁷⁷ que sumadas a las dos que mencionábamos anteriormente prometen tener un impacto de importancia en las mentes de los jóvenes lectores y también por qué no de los adultos. En la actualidad el enfoque se encuentra en lograr una mayor libertad de la mujer, para que pueda así tener control sobre sí misma, sobre su cuerpo y su futuro. Esta nueva mirada nos muestra las contradicciones que existen dentro de un país que ha alcanzado un enorme desarrollo en distintas áreas como la tecnología, entre otras, pero que aún conserva intactas ciertas tradiciones que permiten la subalternización de ciertos miembros de la sociedad, entre ellos las mujeres; y también nos muestra cómo ha avanzado la mirada y los mensajes que desde los *comics* se quieren transmitir y la necesidad de terminar con los estereotipos que publicaciones como *Amar Chitra Katha* han ayudado a construir y perpetuar.

Resistencia y cambio de conciencia. El *comic* como herramienta para la difusión de mensajes de cambio.

Reflejar la realidad y los problemas cotidianos de la India actual; ese es el objetivo que gran parte de los creadores, escritores y autores de estos nuevos *comics* se proponen lograr.

177

Artículos relacionados: Patel, Ari, *Drawing The Line: Comic Book Shares Everyday Stories Of Women In India*, Huffington Post, versión digital, septiembre 2015. Recuperado de: http://www.huffingtonpost.ca/2015/09/17/drawing-the-line-comic_n_8106660.html, consultado el: 11/11/2016.

Rhea Roy, Catherine, *Strong, Sharp, Kadak*, Indian Express, versión digital, Agosto 2016, Recuperado de: <http://indianexpress.com/article/lifestyle/art-and-culture/kadak-collective-strong-women-india-art-2979336/> Consultado el: 24/02/2017

Comics Designed to Teach Low-income Indian Women Financial Literacy, Abril 2017, India West versión online

Recuperado de: http://www.indiawest.com/news/global_indian/comics-designed-to-teach-low-income-indian-women-financial-literacy/article_35d0f74c-0ca3-11e6-952a-fbf1ef2978e6.html Consultado el: 24/02/2017.

Habiendo crecido la mayoría de ellos con publicaciones en las que los protagonistas son dioses superpoderosos, o héroes imaginarios, el nuevo enfoque de las historias se basaran en conflictos más reales y contemporáneos como el tráfico de personas, la violencia, la política, la discriminación y el medio ambiente.

La sátira política es uno de los temas favoritos dentro de los *comics*, en este caso nos encontramos con “*Crocodile in water, tiger on land*”¹⁷⁸ que con sus publicaciones semanales realiza una crítica en tono humorístico a la situación política del país, y a las contrariedades existentes en India actual. El sistema político es el principal protagonista en la mayoría de las publicaciones, siendo la corrupción, la manipulación de los ciudadanos a través de discursos y la desprotección de las víctimas de violencia por parte del estado las principales acusaciones.

En este caso la meta no está puesta en su utilización como herramienta educativa, como si lo hacen otros, sino más bien es visto como un medio de protesta hacia situaciones concretas y actuales.

Las cuestiones acerca del cambio climático, el agotamiento de recursos y la contaminación ambiental también encuentran en el *comic* el médium para concientizar a las personas y explicar de forma simple de qué se trata la temática. Un movimiento denominado *comic activism* comenzó a dedicarse a la creación y difusión de estas publicaciones primero en los estados del noreste indio para luego abarcar las distintas problemáticas de las demás regiones.

La idea del *comic* surge a partir de la necesidad de difundir información acerca de la minería de uranio en el estado de Jharkhand, en el este de la india. Surendra Mohan Murm, residente del lugar y creadora del mismo, al ver lo difícil que resultaba explicar los riesgos que conlleva la minería para el ambiente a sus conciudadanos, se propuso utilizar este medio para lograr un alcance mayor y en consecuencia acercar la información a un grupo más extenso. El objetivo final era una mejor preparación intelectual para luego ser utilizada en las protestas contra la minería.

Lo que sorprendió a la autora fue la cantidad de personas que se acercaron a los *comics* y el debate posterior que la información reflejada en ellos generó en la comunidad. A partir de ello y junto con otros activistas, se propusieron abarcar otros temas como los derechos humanos básicos, las violaciones y la desprotección de estas zonas por parte del estado. La protección de los derechos de los más pobres, quienes no tienen acceso a la educación, se ha convertido en el principal argumento de las publicaciones y en el objetivo de sus creadores que a su vez, mediante talleres, incitan a las personas a unirse al mundo de los *comic activists*¹⁷⁹ para que sus voces sean escuchadas.

Este grupo trabaja en conjunto con la escuela y la comunidad, que actúan como ámbitos de intercambio de problemáticas y preocupaciones de quienes la integran, convirtiéndose así en la principal fuente de información y referencia para la creación de los futuros *comics*. Con estas actividades conjuntas surgieron nuevas problemáticas, entre ellas el acceso al agua potable y el matrimonio temprano que llevaba a la deserción escolar de centenares de niñas.

Como mencionábamos en el apartado anterior cuando analizábamos la representación de las mujeres, gran parte de la nueva generación de escritores y dibujantes que encontramos en el mundo de los *comics* expresaron su preocupación por los recurrentes hechos de violencia hacia las mismas. No solo fueron las violaciones, sino también la violencia doméstica, el secuestro y trata de personas, y el infanticidio. Este último tema fue trasladado a la forma de *comic* en Rajasthan¹⁸⁰, como forma de crear conciencia y difundir una problemática muy arraigada en la sociedad india, sobre todo en las zonas rurales, que es el infanticidio o feticidio, que afecta a los nacimientos de niñas. También se presenta como herramienta para que las niñas y las jóvenes que son obligadas por la tradición patriarcal a permanecer en la casa y dedicarse a las actividades domésticas, lo que las aleja de las escuelas y centros de recreación y en consecuencia de la vida social.

179

Artículo: Pain, Paromita, “Exclusive: Meet India’s Comic Activists Whose Wall Art Is Inspiring Movements — And Changing Policy”, 2013, Recuperado de: http://www.occupy.com/article/exclusive-meet-indias-comic-activists-whose-wall-art-inspiring-movements-%E2%80%94and-changing?utm_source=Website%20%27Join%20Us%27&utm_campaign=cea3a8fe8c-RSS_EMAIL_CAMPAIGN&utm_medium=email&utm_term=0_77fe4a462d-cea3a8fe8c-32759089&qt-article_tabs=1#sthash.TncCEvcR.dpbs consultado el: 02/03/2017

180

ibíd.

El camino de la nueva generación recién comienza y con la ayuda de las nuevas tecnologías la capacidad de difusión son ilimitadas. La necesidad de cambio, de transformación, en una sociedad en la que aún existen costumbres que impiden el desarrollo pleno del ser humano; la urgencia por crear conciencia acerca del cambio climático, la contaminación y el acceso a los recursos es una lucha constante y el *comic* se ofrece como el medio ideal para educar, crear conciencia e informar a una mayor cantidad de personas, especialmente a los jóvenes y a aquellos que han sido afectados directamente por alguna de estas problemáticas para, desde allí, generar un movimiento de cambio que beneficie a la sociedad en su conjunto.

Consideraciones finales: 50 años de historia

Desde hace casi 50 años el *comic* ha sido una presencia constante en la vida de los jóvenes indios, y se ha convertido en una herramienta de enorme importancia para la transmisión de información.

El camino iniciado por Anant Pai marcó un antes y un después en la manera en que estas publicaciones eran vistas, y las llevo a un ámbito de seriedad que anteriormente no tenían permitido, pasando a convertirse ahora en la herramienta favorita para comunicar, enseñar y por qué no- de alguna manera- adoctrinar.

Altamente reverenciado por sus lectores, *Amar Chitra Katha* aún pervive en el recuerdo de miles de adultos que crecieron leyéndolos. Estos *comics* no solo fueron importantes en el territorio indio si no también fuera de él, ya que acompañaron a la diáspora de miles de personas que ahora habitan en distintas partes del mundo. Los testimonios de estos lectores nos cuentan de la importancia que mantenían las publicaciones para su educación cultural y religiosa.

Es claro que el ámbito de influencia ha sido enorme, incluso hoy día son utilizados por diversos proyectos educativos como *Teaching india*¹⁸¹ como herramientas para la

COLECCIÓN ALADAA

enseñanza. *Amar Chitra Katha* es el *comic* más vendido en la historia de la india y aunque ha perdido la fuerza de sus inicios, sigue siendo el marco de referencia para muchos escritores y dibujantes jóvenes que se lanzan al mundo de los *comics*.

Dicho todo esto, es claro que el mensaje que transmitían estas publicaciones tuvieron un alcance importante y moldearon la mente de muchas generaciones de niños indios, no solo de la clase media/alta urbana. ¿Pero cuál era ese mensaje? A lo largo del trabajo hemos presentado la posible respuesta a esta pregunta refiriéndonos a la información que desde estas publicaciones se intenta difundir, si no de forma directa, tácitamente a través de diálogos, representación de los personajes y los colores utilizados: *Amar Chitra Katha* tiene un tono nacionalista, asociando al “ser indio” con el “ser hindú”, proponiendo la superioridad de esta religión por sobre las demás comunidades. En sus publicaciones las mujeres, las minorías y los *dalits* tienen un papel menor, o no los tienen directamente; los conflictos comunales son inexistentes y las situaciones de injusticia social son naturalizadas en el marco de una estructura social de dominación en la que ciertos grupos sociales representados por reyes, dioses y guerreros son los que se encuentran en la posición más alta de la pirámide y detentan el poder.

El mal es en su mayoría representado por fuerzas extranjeras y las mujeres son muchas veces caprichosas y erráticas en su comportamiento. Esta visión aún perdura, pero los *comics* como *médiums* han sido reapropiados por otros grupos sociales que ahora intentan cambiar esta visión de la sociedad y terminar con la inevitabilidad que proponen esas historias en las que una persona está encerrada dentro de los marcos que para ellas se les proponen.

La india es un país de enorme riqueza cultural y religiosa; y a su vez es fuente de contrariedades: mientras en algunas ciudades tenemos mujeres que son madres, esposas y profesionales a la vez, en otras regiones aún existen jóvenes que viven bajo el yugo de sus padres, sus hermanos o sus esposos y sobre todo de la tradición.

La nueva generación intenta abarcar estos temas que preocupan a una gran parte de la sociedad para así lograr la liberación personal, una buena relación con el medio ambiente y también una concientización acerca de los derechos humanos básicos y su defensa.

COLECCIÓN ALADAA

Para finalizar, creemos que aún queda mucho por investigar sobre el tema y muchos interrogantes sin resolver. La emigración, los conflictos fronterizos, etc. son tópicos que hemos señalado pero que necesitan de un análisis de mayor profundidad. Asimismo, la visión nacionalista y la participación de las diferentes comunidades en las historias constituyen una cuestión que merece un estudio aún más detallado

El mundo de los *comics*, al igual que lo han hecho la literatura y el arte, tiene una capacidad enorme para mostrarnos cómo la sociedad se ve a sí misma, y de qué manera el contexto y la estructura social juegan un rol importante en la mente del autor y el mensaje que quiere este transmitir.

Referencias

Chakrabarty, D. Una pequeña historia de los estudios subalternos, Universidad de Chicago, anales de desclasificación, documentos complementarios, www.desclasificacion.or

Churchill, M. L, (S/F), Fantastic Reading: Comic Books and Popular Culture, Northeastern University, Boston (Recuperado de: <http://uvenus.org/editorial-collective/mary-churchill/fantastic-reading-comic-books-and-popular-culture/c>)

Coggiola, O. India y la revolución mundial, 2003, extraído de: <http://www.rebellion.org/docs/7326.pdf>

Collantes, F. India: colonialismo, pobreza y estrategias de desarrollo, S/F, extraído de: <http://estructuraehistoria.unizar.es/personal/collantf/documents/India-Texto.pdf>

Deepa S. Sculpting the middle class: history, masculinity and the Amar Chitra Katha, Routledge, Nueva Delhi, 2010 recuperado de: https://books.google.com.ar/books/about/Sculpting_the_Middle_Class.html?id=Gv4WRYrFfGYC&redir_esc=y&hl=es

COLECCIÓN ALADAA

Devineni Ram, Vikas K. Menon, Dan Goldman (2014), Priya's Yankti
<http://www.priyashakti.com/portfolio/comic-book/>

Hunt, Sarah B. Hindi Dalit literature and the politics of representation, Routledge, Nueva Delhi, 2014, Recuperado de:

<https://books.google.com.ar/books?id=HHc9BAAAQBAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

Kakkar, Tulika; Women as comic art icons: mapping goddesses, deities and queens through the narratives of Amar Chitra Katha, The Criterion: An International Journal in English, Vol. 5, Issue N° 3, Junio 2014

<http://www.the-criterion.com/V5/n3/Tulika.pdf>

MacLain, Karlina; India's Immortal Comic Books: Gods, Kings, and Other Heroes, Indiana University Press, 2009 recuperado de:

<https://books.google.es/books?id=V4Su0whKa0C&printsec=frontcover&dq=MacLain,+Karlina.+India%27s+Immortal+Comic+Books:+Gods,+Kings,+and+Other+Heroes.&hl=es&sa=X&ei=CAhNVaG-McjjsATJr4GADQ&ved=0CCQQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false>

McCloud, S. Understanding Comics: the invisible art, Harper Perennial, USA,1993 (recuperado de:

[http://www.jessthompsonart.com/artpage/Pre_C_drawing_Video_files/Understanding%20Comics%20\(The%20Invisible%20Art\)%20By%20Scott%20McCloud.pdf](http://www.jessthompsonart.com/artpage/Pre_C_drawing_Video_files/Understanding%20Comics%20(The%20Invisible%20Art)%20By%20Scott%20McCloud.pdf)

Mustafa Masihuddin Siddiqui, Talia Naz; Portrayal of women in indian comics, International Journal of Humanities and Social Science Invention, Volume 4 Issue 2 || February. 2015 || PP.10-12

[http://www.ijhssi.org/papers/v4\(2\)/Version-3/B0423010012.pdf](http://www.ijhssi.org/papers/v4(2)/Version-3/B0423010012.pdf)

Naujouks, Daniel; Emigration, Immigration, and Diaspora Relations in India, Migration Policy Institute, 2009, Recuperado de:

COLECCIÓN ALADAA

<http://www.migrationpolicy.org/article/emigration-immigration-and-diaspora-relations-india>

Parameswaran, Radhika. E., Cardoza Kavitha; Immortal comics, epidermal politics, Journal of children and media, 2009, 3:1, 19-34, recuperado de:

https://www.academia.edu/9012209/Immortal_comics_epidermal_politics_Representations_of_gender_and_colorism_in_India

Pritchett, Frances; The world of Amar Chitra Katha, en John, A Babb, Media and the Transformation of Religion in South Asia, 1998, recuperado de:

<http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00fwp/published/amarchitrakatha.pdf>

Puri, Gaurav; Reading history in comics: a case of Amar Chitra Katha visionaries, Dissertation report, Mudra Institute of Communications, Ahmedabad, 2009-11, PP. 56-57 (Recuperado de:

https://www.academia.edu/6153810/READING_HISTORY_IN_COMICS_-_A_CASE_OF_AMAR_CHITRA_KATHA_VISIONARIES_Dissertation_Report?auto=download

Rao, Aruna; From self knowledge to superheroes: the story of indian comics, en: Lent John, Illustrating Asia: comics, humor magazines and picture books, University of Hawaii Press, 2001; Goddess/demon, warrior/victim: representation of women in indian comics, en: John, A, Lent; Themes and issues in Asian cartooning: cute, cheap, mad and sexy, Popular Press, 1999.

<https://books.google.com.ar/books?>

[id=b0EJmrszhyQC&dq=aruna+rao+comics&hl=es&source=gbs_navlinks_s](https://books.google.com.ar/books?id=b0EJmrszhyQC&dq=aruna+rao+comics&hl=es&source=gbs_navlinks_s)

<https://books.google.com.ar/books?>

[id=SSM4r36KjuQC&dq=aruna+rao+comics&hl=es&source=gbs_navlinks_s](https://books.google.com.ar/books?id=SSM4r36KjuQC&dq=aruna+rao+comics&hl=es&source=gbs_navlinks_s)

Livne, Emma, Violence Against Women in India: Origins, Perpetuation and Reform, Department of History Global Studies, Spring 2015, Carnegie Mellon University, recuperado de:

COLECCIÓN ALADAA

<http://www.cmu.edu/hss/globalstudies/images/livne-gs-capstone-paper.pdf>

Rojas, Dafne; Race,gender and the media paper: women portrayal in comics, Marzo, 2015 (recuperado de: <https://afloralreflection.wordpress.com/2015/03/04/race-gender-the-media-paper-women-portrayal-in-comics/>)

Artículos de opinión y periodísticos

Alvarez Isabella, Indian comic raises awareness about rape, Articulo de opinión, Daily Trojan, Mayo 2015 Recuperado de <http://dailytrojan.com/2015/05/19/indian-comic-raises-awareness-about-rape/>

A Complete Timeline: The Evolution Of Comic Books In India (1926 – Present), 28 de enero de 2015 en: <http://homegrown.co.in/a-complete-timeline-the-evolution-of-comic-books-in-india-1926-present/>

Comics Designed to Teach Low-income Indian Women Financial Literacy, Abril 2017, India West versión online; Recuperado de: http://www.indiawest.com/news/global_indian/comics-designed-to-teach-low-income-indian-women-financial-literacy/article_35d0f74c-0ca3-11e6-952a-fbf1ef2978e6.html

Communal vs secular comics: Amar Chitra Katha recuperado de: <http://www.anindianmuslim.com/2008/09/communal-vs-secular-comics-amar-chitra.html>

History of comics in India, 28 de enero de 2016, recuperado de: <https://www.wishberry.in/blog/history-of-comics-in-india/>

Imagining White gods: colorism in hindu art. <https://nikhiletc.wordpress.com/2016/09/20/imagining-white-gods-colorism-in-hindu-art/>

“La violación que estremecio a India”, BBC mundo, Diciembre 2012, recuperado de: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/12/121224_india_violaciones_mujeres_brutalidad_lp

COLECCIÓN ALADAA

Pain, Paromita, “Exclusive: Meet India's Comic Activists Whose Wall Art Is Inspiring Movements — And Changing Policy”, 2013, Recuperado de: http://www.occupy.com/article/exclusive-meet-indias-comic-activists-whose-wall-art-inspiring-movements-%E2%80%94-and-changing?utm_source=Website%20%27Join%20Us%27&utm_campaign=cea3a8fe8c-RSS_EMAIL_CAMPAIGN&utm_medium=email&utm_term=0_77fe4a462d-cea3a8fe8c-32759089&qt-article_tabs=1#sthash.TncCEvcR.dpbs

Patel, Ari, Drawing The Line: Comic Book Shares Everyday Stories Of Women In India, Huffington Post, versión digital, septiembre 2015. Recuperado de: http://www.huffingtonpost.ca/2015/09/17/drawing-the-line-comic_n_8106660.html

Rhea Roy, Catherine, Strong, Sharp, Kadak, Indian Express, versión digital, Agosto 2016; Recuperado de: <http://indianexpress.com/article/lifestyle/art-and-culture/kadak-collective-strong-women-india-art-2979336/>

[http://teachindiaproject.org/Graphic Novels from or about India.htm](http://teachindiaproject.org/Graphic_Novels_from_or_about_India.htm)

The objectification of women in comic books (Recuperado de: <http://www.fantasy-magazine.com/non-fiction/articles/the-objectification-of-women-in-graphic-novels/>)

Fuentes

Amar Chitra Katha:

<https://archive.org/search.php?query=creator%3A%22AMAR+CHITRA+KATHA%22>

Crocodile in water, tiger on land; webcomic series.

<http://crocodileinwatertigeronland.tumblr.com/>

Indrajal Comics: -Bahadur <http://pyaretoons.in/Indrajal/Bahadur-In-English/3.html>

Indian war series <http://pyaretoons.in/Indrajal/Indian-War-Series-In-English>

In the sands of time: <http://pyaretoons.in/Indrajal/Mythology-English/Mythology-On-the-Sands-of-Time-History-Indrajal-Comics-In-English/437/0.html>

Menstrupedia: - <https://www.menstrupedia.com/comic/english>

Can a comic book overcome India's menstruation taboo? | Aditi Gupta & Tuhin Paul | TEDxBangalore <https://www.youtube.com/watch?v=bpROqmb5I8k>

Ram Devineni, Vikas K. Menon, Dan Goldman (2014), Priya's Yankti http://www.priyashakti.com/priyas_shakti/

“Presencia china en la Argentina. Aproximaciones sobre aspectos culturales de una comunidad reubicada y en proceso de socialización”.

Gerardo Tassistro (UNLu)

Correo electrónico: elgera81_5@hotmail.com

Resumen

Dentro del campo de las Ciencias Sociales, el tema de la migración china ha sido tratado en sus aspectos cuantitativos y cualitativos, en perspectiva histórica. No obstante, existe cierta escasez de investigaciones que den cuenta del impacto hacia el interior de dicha comunidad en el ámbito de destino en el que se instaló.

El trabajo que se propone pretende exponer un conocimiento relacionado con las causas por las cuales ciudadanos chinos emigran y optan por la Argentina como país receptor, y las transformaciones que se operan en sus espacios nucleares y relacionales, a partir de la voz de los propios protagonistas.

Habitualmente sus reubicaciones fueron asociadas a cuestiones económicas y descriptas por medio de un conjunto de mitos que no colaboran con la explicación real

de sus realidades. De hecho, China se ha caracterizado desde mediados del siglo XIX por corrientes migratorias que se diasporizaron a todo el planeta.

En tal sentido, se plantea comprender las características de la inserción en la sociedad de destino, y elementos relacionados con cuestiones culturales, como la pervivencia de tradiciones, costumbres, formas de espiritualidad / religiosidad, para describir a una comunidad relevante en el marco de la sociedad argentina actual.

La inmigración como proceso constante en la contemporaneidad.

La migración es un proceso que está unido de manera intrínseca a la vida del hombre en el planeta. Desde sus orígenes, los movimientos de pueblos motivados por diferentes causas fueron una constante, que se intensificó en los últimos dos siglos, ante la mayor accesibilidad y mejora en los transportes. A modo de definición, remite al traslado desde un sitio de residencia a otro, al desplazamiento de población desde un ámbito espacial hacia un nuevo lugar en el cual las personas se proponen desarrollar su reproducción social cotidiana de existencia (Di Tella, 2001).

Las causas de dicho proceso general son muy variadas, y se aludirá a las más frecuentes. En primer lugar, haremos mención de la teoría del *push-pull* (Herrera Carassou, 2006), basada en el racionalismo, el individualismo y el liberalismo. En definitiva, se trata de elegir entre el origen y el destino, entre lo que impulsa a salir o a quedarse. Los factores *push* son aquellos que incitan al individuo a marchar, mientras que los *pull* son los que lo vinculan con el país de origen.

Entre los factores de expulsión más frecuentes se pueden destacar la presión demográfica, la inaccesibilidad a la tierra, los bajos salarios o la represión política y/o religiosa. Dicha teoría se suscribe dentro del grupo de la economía política clásica, pero es funcionalista. Tiende a buscar el consenso tratando de evitar por todos los medios posibles el conflicto. Asimismo, tampoco da importancia al momento de hacer balance entre los factores *push-pull*, o si la migración es espontánea u obligada, pues su análisis parte de una perspectiva individualista, cuando por lo general, la decisión del cambio de lugar es colectiva, implicando a más de un sujeto.

COLECCIÓN ALADAA

Otra teoría interesante se vincula al mercado del trabajo, sosteniendo que las migraciones obedecen a las condiciones estructurales del mercado mundial. Así, dichos procesos se producen desde los países donde hay mano de obra sobrante hasta aquellos donde hay escasez, funcionando como un mecanismo que regula los defectos del mercado laboral (Portes y Borocz, 1998).

Desde esa perspectiva, las migraciones serían un fenómeno beneficioso tanto para el sistema capitalista como para el migrante, pero se observa claramente un enfoque funcionalista bajo esa proposición, buscando en todo momento el consenso. Sin embargo, es una premisa errónea, ya que el mercado de trabajo no es libre, no hay libertad plena en la movilidad de trabajadores ni igualdad de oportunidades.

Una tercera teoría a observar es la de la nueva economía de las migraciones, elaborada por Stark (1991), quien parte de la hipótesis de que el que decide migrar no lo hace por situaciones individuales, sino que involucra a la unidad familiar ante una situación económica adversa, condicionando movimientos colectivos o individuales.

Una última alternativa a mencionar es la teoría de redes, que afirma que la duración de la migración varía en función de las redes de apoyo con las que cuente el migrante, tanto en el país de origen como en el destino. Así, si tiene una fuerte unión en el origen será más probable que se produzca el retorno. Por el contrario, si reconstruye en el país de destino una red fuerte es más probable que no se produzca el retorno (Gugak y Caces, 1998).

Según hemos observado, la inmigración china en América tendría parte de su explicación en la situación explosiva de deterioro económico del siglo XIX y la necesidad de mano de obra que demandó la expansión capitalista. La lejanía, el alto costo de los viajes y algunas cuestiones vinculadas al régimen de contratación laboral hicieron del regreso un imposible. Sin embargo, y pese a los maltratos y exclusiones, el aporte de estos migrantes a la vida económica y social americana fue rico y variado.

Entre los valores positivos a través de los cuales se destacó constan la tenacidad, hospitalidad, austeridad y moderación en sus maneras de relación con la comunidad receptora. Es una constante la prosperidad de sus pequeños negocios,

que devienen más tarde en empresas familiares de largo aliento, ya sean industriales, agrícolas o comerciales.

Migración asiática, ideas generales

Según los últimos datos censales (PNUD, 2013-2015), más del 50% de la población mundial vive en Asia, y una proporción alta deja presagiar la amplitud del fenómeno migratorio desde esta región. En los últimos años, se puede observar que dicho continente ocupa la segunda posición, detrás de Europa, con aproximadamente 53,3 millones de emigrantes (Banco Mundial, 2010-2014).

Pero la variación cuantitativa fue acompañada de la cualitativa, dado que algunos países han pasado de ser receptores a ser expulsores, como Bangladesh, Birmania, China, o viceversa, como Malasia y Corea del sur, con la multiplicación de factores condicionantes: las migraciones forzadas, por ejemplo, causadas por la trata de seres humanos, por la inestabilidad política o por catástrofes naturales. La fuerte feminización en estos flujos migratorios es también una tendencia reciente que crece.

En la mayoría de los casos, los emigrantes son trabajadores poco calificados, que se desempeñan principalmente en el sector de la construcción, la pesca, el comercio, entre otros, etc. y puede observarse que, en los países receptores, suelen percibir un salario menor que los trabajadores locales.

Hay casos particulares, como los competentes técnicos en informática indios, o los médicos filipinos emigran hacia Arabia Saudí, Japón, Malasia u Hong Kong, donde trabajan en otros sectores de aquellos en los que poseen conocimientos. En estos casos, la dinámica incluye la proximidad cultural o geográfica para la elección del destino.

Entre los países elegidos como destino, se pueden mencionar países dentro del mismo continente, como Malasia, Corea del Sur o Tailandia, que durante mucho

COLECCIÓN ALADAA

tiempo han sido países de partida, y sin embargo, hoy se han convertido en países receptores, y esto no sólo gracias a su desarrollo económico sino también a la inestabilidad política de los países limítrofes.

Históricamente, desde el final de la Segunda Guerra Mundial se han observado migraciones asiáticas hacia Canadá y Estados Unidos, según la ley de inmigración de 1965. Otros destinos elegidos fueron los países de la Comunidad Británica entre el final de la década de 1960 y principios de la de 1970, siendo los principales receptores Australia y Nueva Zelanda.

Sudamérica, y en particular la Argentina, también recibió inmigrantes asiáticos, principalmente empresarios de origen coreano que se establecieron en la Ciudad de Buenos Aires, inicialmente en barrios periféricos. En 1965 llegaron colonos coreanos que crearon la colonia coreana de tipo agrícola en Lamarque, Valle Medio del Río Negro.

Para cerrar, este apartado, quisiéramos dejar expresado que la investigación en la temática nos ha llevado a observar que la cooperación entre países de origen y destino ha sido poco eficaz. Es de lamentar la cooperación insuficiente, ya que, realizada de forma correcta, podría favorecer la contratación de migrantes y la protección de sus derechos de forma más eficaz que la que impera.

China, como escenario económico y político internacional, ocupa uno de los lugares de privilegio de la policentralidad del siglo XXI, y ejerce un papel preponderante como potencia regional. El alto índice anual de crecimiento económico, el explosivo desarrollo industrial en algunas regiones del país, el aumento del ingreso de las inversiones extranjeras directas y el incremento del consumo de su población, entre otros, son indicadores que la ubican entre las zonas económicas más dinámicas del mundo (Wu y Yeh,1977).

Su crecimiento sostenido ha estado vinculado a una serie de reformas económicas y a una especie de apertura política que dio comienzo en el país a partir del año 1978, bajo la presidencia de Deng Xiaoping. Tales medidas incluían la flexibilización laboral y las privatizaciones, que prescindieron de grandes contingentes de trabajadores, muchos de los cuales no pudieron ser reabsorbidos

COLECCIÓN ALADAA

por el mercado interno, generando la movilidad campo-ciudad, la polarización de la distribución de la riqueza, la migración regional e internacional, y la urbanización intensiva.

La complejidad de los factores mencionados, condujo a la tendencia expulsiva de una parte de la población que, por cadenas migratorias previas, optó por un destino flexible como la Argentina. Otros 150 países también han recibido chinos que, más allá de las problemáticas de los diferentes países en los que se insertan, los reciben ampliamente.

La migración china hacia Latinoamérica comenzó durante el período colonial, con la primera expansión del imperio español hacia Filipinas en el siglo XVI, y el comercio activo vinculó a los comerciantes españoles con México y América del Sur. Sin embargo, los primeros flujos realmente importantes de migración de origen chino los podemos ubicar entre los años 1845 y 1920.

Dichos movimientos tuvieron como principal característica el comercio de los culíes o coolies, término que era utilizado para nombrar a los peones chinos que generalmente eran contratados para trabajar en el campo y en las minas. Estos trabajadores eran contratados temporariamente para trabajar en haciendas, en la construcción de vías de tren y en minas de oro, actividades demandantes de gran esfuerzo, agravadas por malas condiciones laborales.

En Cuba, este grupo fue clave para el desarrollo de las plantaciones azucareras; en Panamá conformó la mano de obra más activa para la construcción del Canal; en Canadá y Estados Unidos trabajó activamente en la construcción de las líneas de los ferrocarriles permitiendo la expansión del mercado. En el caso peruano, en el año 1854 el por entonces presidente mariscal Ramón Castilla, declaró la abolición de la esclavitud luego de acordar con los hacendados del norte del país.

Pero como la mano de obra requerida para la explotación de las grandes haciendas resultaba insuficiente, se hacía necesaria la sustitución de los esclavos negros y afro descendientes por otros trabajadores. Ante esta necesidad, y por la presión ejercida por la oligarquía peruana, Castilla firmó un tratado con el por entonces

dominante Imperio Manchú para la inmigración de mano de obra china, a partir del cual entraron a Perú alrededor de 87.000 chinos, entre 1859 y 1874 (Mármora, 1992).

En el caso argentino, hubo una muy reducida inmigración durante la primera mitad del siglo XX, estableciéndose este primer pequeño colectivo en áreas semi-rurales próximas a la Ciudad de Buenos Aires. Los primeros años de la década de 1980, marcaron la llegada del primer flujo importante de migrantes provenientes, en su mayoría, de Taiwán.

En este período los motivos y las modalidades de emigración estuvieron impulsados sobre todo por el temor de los taiwaneses a la expansión del sistema comunista chino hacia la isla bajo el lema “Un país, dos sistemas”. La necesidad de mejorar la calidad de vida que amenazaba con deteriorarse por la explosión demográfica vivida en la isla en esos años actuó como elemento coadyuvante de presión.

A mediados de la década de 1980, la Argentina y su expectativa de desarrollo económico más dinámico que en décadas anteriores, se presentó como una alternativa tentadora para el establecimiento de nuevos contingentes de migrantes que centraban su búsqueda en la seguridad personal/familiar y el bienestar económico como características fundamentales del país receptor.

Un segundo flujo migratorio importante, en la década de 1990 estuvo sujeto a un conjunto de variaciones que se relacionaron entre sí y que, a la vez, lo diferencian del período anterior. La finalización de la Revolución Cultural en China (1989) trajo como consecuencia mayor apertura y flexibilización del país, lo cual, entre otros motivos, aceleró el proceso emigratorio principalmente de jóvenes, quienes comenzaron a trasladarse solos, sin contrato de trabajo y con poco capital para establecerse en el exterior. Emigraron a la Argentina fomentados por la situación de crecimiento económico que experimentaba el país y por la presencia de redes de paisanos, de los cuales esperaban recibir algún tipo de asistencia para su instalación.

Respecto de ese flujo, podemos expresar que, en los primeros años de la década de 1990, los chinos provenientes de Taiwán superaban en número a los chinos continentales. Sin embargo, a partir del año 2000 dicha tendencia fue a la inversa

COLECCIÓN ALADAA

(Bogado Bordázar, s/f). A partir del año 2001, la inestabilidad económica, social y política local se tradujo en una ralentización en la inmigración china hacia el país.

Incluso en ese contexto se conocieron casos de grupos familiares que re emigraron hacia otros países del continente como Chile, México, Brasil, Estados Unidos y Canadá. Es decir, partían nuevamente en busca de países que ofrecían una mayor estabilidad económica y, por ende, política, y que se encontraban dentro de la misma región. La retracción antes mencionada se mantuvo durante los primeros años de la década del 2000, hasta aproximadamente el año 2005. En relación con las características de los arribados, puede decirse que, en su mayoría, llegaron de la provincia sureña de Fujian, y también cantoneses, taiwaneses, pekineses y habitantes de Shanghái.

Sueños, móviles y expectativa

El porqué de la decisión de migrar, según las entrevistas realizadas, se basa en la pobreza y alta densidad de población de Fujian, motivo por el cual ofrece pocas oportunidades de futuro. Migraciones pasadas desde la región hicieron una cultura del éxodo que, hoy, otros protagonistas reiteran con esperanzas de superación en la calidad de vida.

En cuanto a las actividades que desempeñan en el destino al que han emigrado, siempre argumentan que cuentan con un contacto, mayormente familiar, que ya reside en el país. Así, arriban con oportunidad de vivienda y un trabajo casi exclusivamente relacionado con el rubro supermercadista.

Por su parte, los cantoneses prefieren la industria gastronómica, y algunos de los integrantes de otras regiones se dedican al rubro regalería. Un número menor, pero significativo, constituye una migración transitoria que participan de instituciones educativas.

Uno de los entrevistados explicó el impulso para instalarse en la Argentina de la comunidad china motivado en que consideran que es relativamente fácil conseguir trabajo “sin invertir demasiado”, sobre todo ayudados por familiares que llegaron antes. La posibilidad de poder formar su familia, de venir con sus mujeres, y hacer que sus hijos estudien, también es de gran peso a la hora de tomar la decisión de emigrar.

Pero otras argumentaciones también explican los móviles que los guían: algunos dicen llegar para obtener la ciudadanía argentina y así lograr mayores facilidades a la hora de restablecerse en otro país de la región, mientras que otros exponen que se ven atraídos por la hospitalidad, es decir, porque el país receptor es flexible en términos de inclusión migratoria.

En general pertenecen a sectores medios y bajos, ya que los sectores favorecidos económicamente optan por instalarse en Europa y Estados Unidos. Los más jóvenes consideran interesante la propuesta de estudiar, y uno de los aspectos más demandados es aprender español en los Laboratorios de Idiomas de la Universidad de Buenos Aires.

No obstante estas cuestiones, ninguno emite opiniones basadas en circunstancias político-ideológicas o institucionales que los hayan condicionado a emigrar. Se muestran sumamente reservados a la hora de responder preguntas sobre derechos, situación política o cuestiones vinculadas con la realidad de la República China, lugar en el que, como país expulsor, obviamente debe haber algún condicionante para la diáspora china.

En relación con la asimilación a la cultura local y a los vínculos con la población puede ser descripta como “una comunidad conservadora con intenciones de integración” (Bogado Bordázar, 2008: pp 4). Dicha comunidad expresa su tendencia y necesidad de mantener acciones y prácticas propias de su cultura, lo que se manifiesta a través de la conservación de las costumbres alimenticias, el idioma, la celebración de fiestas tradicionales, conservando algunos métodos de la medicina y los matrimonios entre la comunidad¹⁸².

COLECCIÓN ALADAA

Sin embargo, en los últimos años ha manifestado una mayor propensión a la integración, debido fundamentalmente a dos factores: por un lado, existe una inclinación a destinar más dinero y tiempo a actividades de esparcimiento, las cuales comparten con la sociedad receptora, lo que habla de una necesidad de insertarse en la misma. Por otro lado, se observa una mayor apertura, permitiendo que la sociedad receptora conozca algunas de sus tradiciones y costumbres. En este sentido desde hace ya algunos años, en el barrio de Belgrano de la Ciudad de Buenos Aires, entre las calles Arribeños y Mendoza se ha ido formando el denominado “Barrio Chino”, considerado por la colectividad como un lugar de referencia e interacción social.

La integración es efectiva, pero aún se sostienen algunos prejuicios que los argentinos enuncian más como mito que como realidad, como los de la “mafia china”, la presunta riqueza china, la selección de personal del entorno propio, entre otros. Las escuelas, por su parte, constituyen el ámbito más importante para la inserción.

Tan así es que el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires ya ha realizado su convocatoria a docentes argentinos que comprendan chino mandarín para escuelas bilingües chino-argentinas. El intercambio cultural es propiciado desde el 2004, por medio de becas otorgadas a estudiantes que pasen por la experiencia de transitar universidades argentinas y chinas, tanto en estudios de grado como de posgrado.

El surgimiento de entidades empresarias como la Cámara de Supermercadistas Chinos de la Argentina (CASRECH) demuestra la fortaleza de empresarios chinos como actores sociales relevantes considerando el impacto positivo que sus actividades comerciales ejercen en el país.

Por otra parte, han ido asumiendo mayor protagonismo político como parte de una alianza social formada por asociaciones de consumidores orientada a defender los intereses de la población de menores recursos. En la actualidad, los supermercados chinos asumen un definido papel como parte de la inclusión de sectores postergados, asumen proactivas posiciones en defensa del consumidor y aportan medidas de presión hacia los desafíos económicos.

COLECCIÓN ALADAA

Uno de los temas que ha generado integración entre los pueblos chino y argentino tiene que ver con la religión. China posee, desde el pasado, gran diversidad de manifestaciones étnicas, lingüísticas y, sobre todo, religiosas, subyacentes hasta el presente.

El taoísmo, el confucianismo y el budismo abarcan a la mayoría de las espiritualidades locales. La libertad de culto imperante en la Argentina brinda espacios de pertenencia, especies de refugios de etnicidad. Para ello, sus templos también constituyen un aporte al cambio del paisaje urbano local.

La celebración de fiestas vinculadas con aquellas manifestaciones filosófico-religiosas constituye un interesante aporte que la comunidad china comparte con la local, sobre todo en espacios públicos, como el Barrio Chino, que replican características arquitectónicas, gastronómicas y culturales, sumamente atractivas.

En síntesis, la comunidad china se manifiesta en la Argentina como un colectivo que sostiene sus tradiciones y costumbres de origen, tratando de superar las barreras culturales e idiomáticas que permitan su adaptación al ámbito sociocultural local, y consolidando su presencia como una de las comunidades minoritarias más activas del país.

Consideraciones finales

Las migraciones han conducido al ser humano a lo largo del planeta, durante todos los momentos históricos, con motivos variados. En el caso puntual de la migración asiática, y particularmente la proveniente de la República Popular China, no estaría vinculada solamente al aspecto económico, como inicialmente podría deducirse.

El gigante asiático puede ser considerado uno de los principales exportadores de población y, por ende, de mano de obra. Dicho proceso se aceleró a partir de 1978, tanto por ciudadanos de China continental como de Taiwán, diversificándose también

los destinos elegidos. La flexibilización de las leyes migratorias y la expansión de la economía hacia el exterior potenciaron el proceso.

Como consecuencia de esos cambios, y en el marco de las transformaciones en los patrones migratorios y el comportamiento de los migrantes chinos en las últimas dos décadas, se comprobó un mayor flujo de ingresos de chinos de ultramar hacia la Argentina, los cuales se concentraron principalmente en grandes ciudades, conformando un sistema de redes familiares que operaron como contención y apoyo de los recién llegados.

Hasta el presente, la migración de ciudadanos chinos se ha desarrollado en forma pacífica. Los establecidos en la Argentina pueden ser considerados como una comunidad nueva y estable, que conserva sus costumbres y tradiciones, y que ha logrado, además, una alta inserción laboral, desarrollando sobre todo actividades comerciales e integrándose relativamente a la sociedad receptora.

Por suerte, en el marco de expansión continua de la población china en el país, se presenta el fenómeno de la integración cultural y los cruces sociales se concretan. Será que comenzamos a oír más aquello que Confucio decía hace casi 2500 años “El tipo más noble de hombre tiene una mente amplia y sin prejuicios. El hombre inferior es prejuiciado y carece de una mente amplia”¹⁸³.

Anexo

La siguiente entrevista es una selección de las realizadas en el marco de la investigación vinculada a la inmigración de ciudadanos de origen chino a la Argentina y su posterior integración a la cultura local. Tuvo como objetivo la profundización del conocimiento sobre la temática en cuestión, y fue realizada a Huang, comerciante, 35 años, de nacionalidad china. Fue el resultado de sucesivos

183

Confucio (551 AC-478 AC), filósofo chino. Recuperado de: www.provervia.net.

COLECCIÓN ALADAA

encuentros programados en el comercio que el entrevistado posee en la localidad de General Rodríguez, provincia de Buenos Aires, Argentina.

Entrevistador (E): ¿Cómo estás Huang?

Huang (H): Nervioso, nunca pensé que me iban a investigar, y que iban a trabajar sobre mí y mi cultura.

E: Vos tranquilo, es una charla de amigos, si el trabajo sale bien seremos famosos (risas).

H: Vas a tener monedas, no voy a tener que darte más caramelos (risas).

E: preséntate, ¿Quién sos?

H: Un chino... (Risas) Soy Huang, comerciante, 35 años, estoy aquí desde 2012.

E: ¿Dónde naciste?

H: Soy de Fujian, una provincia que está ubicada al sur de China (se muestra pensativo, como con cierta nostalgia).

E: ¿Qué hacías allá?

H: Trabajar.

E: (entre risas) son muy trabajadores... ¿En qué trabajabas?

H: En negocio, pero en China (sonríe). En supermercado, como este.

E: ¿Por qué decidiste salir de tu país? ¿Y porque elegiste Argentina?

H: para crecer... acá había paisanos.... Ellos dijeron que acá buen lugar para trabajar...

E: ¿Viniste solo o trasladaste a toda la familia?

H: Solo. Después vino señora.

COLECCIÓN ALADAA

E: ¿Tienen niños?

H: No. Después vamos a agrandar familia...

E: ¿Por qué elegiste Rodríguez para vivir y trabajar?

H: Paisanos acá.... ayudaron mucho cuando llegué...

E: Son un grupo muy unido, contame, ¿cómo es el proceso con los recién llegados?

H: paisanos enseñan moneda, palabras, cómo llevar negocio, calles....

E: ¿Cómo te sentís en la Argentina?

H: Bien. Argentino es bueno...

E: ¿Hay algo que te moleste, que te incomode? Habla ahora o calla para siempre (risas).

H: Algunas cosas....

E: ¿Qué cosas?

H: Que negocio es sucio, heladera se apaga, empleados se quejan, que trabajamos mucho, que hay gente que no quiere que tengamos negocio... (Silencio).

E: ¿Qué gente?

H: Gente mala.

E: ¿Qué pensás de eso?

H: Yo nada, yo no sé nada (el rostro de Huang se pone un tanto serio).

E: ¿Estás contacto con tu gente en China?

H: Sí, familia quedo allá...

COLECCIÓN ALADAA

E: ¿Qué extrañas de allá?

H: Cosas, costumbres....

E: ¿Algo puntual que extrañes? ¿Qué sea muy distinto aquí y en China?

H: Todo es muy distinto... cultura...

E: Para cerrar, y tomándome de lo último, ¿vos te sentiste discriminado?

¿Te sentís integrado a la sociedad?

H: un poco... te miran raro, pero después quieren al chino...

E: Bueno Huang, muchísimas gracias por tu tiempo.

H: Espero te sirva y vengas a comprar mañana.... (Risas).

Referencias

Blanco, Cristina (2000). Las migraciones contemporáneas. Madrid: Alianza Editorial.

Bogado Bordázar Laura Lucía (2015). La migración china en la Argentina.

Principales flujos y proyecciones. Recuperado de: www.vocesenelfenix.com.

Di Tella, Torcuato; Gajardo, Paz; Gamba, Susana y Chumbita, Hugo (2001). *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Emecé.

Ghosh, Baimal. (1998). "La migración económica y los países emisores". En

Graciela Malgesini (Comp.), *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial*

(pp. 147-160). Barcelona: Icaria

COLECCIÓN ALADAA

Gugak, Douglas y Caces, Fe. (1998). “ Redes migratorias y la formación de sistemas de migración” En Graciela Malgesini (Comp.), *Cruzando fronteras*.

Migraciones en el sistema mundial (pp. 75-110). Barcelona: Icaria.

Hannerz, Ulf (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid:

Cátedra.

Herrera Carassou, Roberto (2006). *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. México: Siglo XXI.

Malgesini, Graciela (Comp.) (1998). *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial*. Barcelona: Icaria

Margolièse, María José (2003). La migración reciente de Europa central y oriental a la Argentina ¿un tratamiento especial? *Revista argentina de Sociología*. 1(1), 44-58.

Mármora, Lelio (1992). *Las políticas de Migraciones Internacionales. Migraciones Internacionales en la década del 90. Situación actual y perspectivas de políticas migratorias*. Buenos Aires: OIM.

PNUD, Informe sobre Desarrollo Humano 2013-2015. S./l.

Portes, Alejandro y Borocz, Josef (1998). “Migración contemporánea:

perspectivas teóricas sobre sus determinantes y sus modalidades de incorporación”. En Graciela Malgesini (Comp.), *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial* (pp. 43-73). Barcelona: Icaria.

Stark, Oded (1991). *The Migration of Labor*. Massachusetts: Basil Blackwell.

Wu, Yuan-Li –Yeh, Kuo. Cheng. (1977). Economic Impact of Alternative Us-Roc Relations. UMLL Journals, 139. Recuperado de <http://digitalcommons.law>.

“Reapropiaciones de elementos religiosos-culturales asiáticos en la sociedad Argentina contemporánea”.

Gabriela Toloza Ferret (UNLu).

Correo de contacto: gtolozaferret@gmail.com

Resumen

La presente ponencia es parte de un proyecto de tesis de Licenciatura que propone indagar sobre aspectos específicos de la problemática que presenta la apropiación y resignificación de diferentes elementos religiosos y culturales orientales por parte de las sociedades occidentales surgidos en relación con el proceso de mundialización del cual han sido objeto durante la segunda mitad del siglo XX.

A partir de lo antedicho, se plantea examinar la presencia y el accionar de un sector de la población local que, a fines del siglo XX, habría expresado no solamente el deseo de integración de dichos sistemas espirituales sino que en muchos casos modificó sus estilos de vida, para determinar qué condiciones sociales y culturales permitieron el surgimiento del movimiento religioso – espiritual taoísta en general, y en la sociedad local en particular. Así como también identificar las modificaciones y resignificaciones que se fue dando en diferentes ámbitos sociales. A partir de procesos como migraciones, diásporas o la impronta de los medios de comunicación se atribuyeron a las espiritualidades orientales diferentes lecturas, que de acuerdo con los distintos grupos receptores fueron decodificadas a través de una multiplicidad de miradas.

Así entonces, la investigación propuesta dirigirá sus variables hacia la identificación, comprensión y recuperación tanto de las voces de quienes se acercaron a los mismos, como de la experiencia histórica de algunos sectores sociales que en la segunda mitad del siglo XX manifestaron por sus intereses como grupo de explorar nuevas religiosidades buscando la valorización de una identidad holística dentro de un contexto nacional que no contemplaba su inclusión.

Palabras clave: religión- resignificación-identidad- mundialización

Estudiar las prácticas de espiritualidad y religiosidad supone trabajar con todo un sistema de representaciones y un imaginario cultural que requiere un abordaje multidisciplinario para poder discernir qué elementos se deben tener en consideración en pos de definir los conceptos de religión, espiritualidad y religiosidad. Por otra parte,

la delimitación misma de qué es una religión, está lejos de ser algo consensuado, aún en el presente, entre los especialistas del tema.

En tal sentido, la construcción del objeto de estudio es esencial para poder comprender analíticamente el fenómeno social que se debe describir y limitar su alcance. Tal empresa significó desde muy temprano un fuerte debate sobre que componentes deberían ser considerados para explicar el hecho religioso en la sociedad actual. Además es conveniente en este punto, considerar que la trama de los diferentes significados entre los cuales se apoya la religión es de una considerable complejidad.

Para empezar, una primera aproximación, es la de Max Weber, quien en su obra *Sociología de la Religión* sostiene que, "... Consideramos como "religiones mundiales" las cinco religiones o sistemas religiosamente determinados de ordenamiento de la vida que han logrado captar multitudes de fieles..."[Web99] En efecto su trabajo estaba orientado a comprender las lógicas que permitieron a determinadas sociedades alcanzar un cierto grado de secularización. Que fue desarrollado más acabadamente en su obra *Espíritu del capitalismo*. El estudio mencionado está dentro de los pioneros sobre religión.

Por su parte, la socióloga Danièle Hervieu Léger, enmarca bajo la designación de «representaciones religiosas» un conjunto de las construcciones imaginarias a través de las cuales algunos grupos e individuos intentan eliminar la brecha vivida entre, los límites y determinaciones de lo cotidiano.[Her05]. La autora sostiene que los sistemas religiosos históricos se han ido incorporan a las sociedades modernas con la capacidad de adaptación que requiere lograr vigencia más allá de las épocas. A partir de esto, considera que se abren nuevas líneas analíticas es decir, la posibilidad de ver la religión como eje articulador de las demás creencias. Al mismo tiempo define la creencia como el conjunto de convicciones, individuales, que no son relevantes en la esfera de la verificación, de la experimentación y, más ampliamente de los modos de reconocimiento y control que caracterizan al saber, sino que más bien encuentran su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia aquellos que las poseen.

En efecto, se presentan como espiritualidades alternativas, aquellas prácticas, cosmología y creencias que péndula entre la creencia tradicional y la denominada nueva conciencia que además de tener una raíz espiritual se complementa con un cuidado

corporal mediante ejercicios, alimentación e integración con el entorno. Por consiguiente la presencia de estas nuevas formas de espiritualidad en los sectores sociales medios urbanos es parte de un fenómeno relativamente reciente que va en aumento producto de varios factores.

Retomando la inquietud planteada desde el comienzo en lo concerniente a definir ¿qué es un sistema religioso? el ya citado aporte realizado por la socióloga francesa Hervieu-Leger presenta una interesante aproximación:

“... Una primera definición, extremadamente extensiva, engloba bajo la designación de «representaciones religiosas» el conjunto de las construcciones imaginarias a través de las cuales la sociedad, algunos grupos de esta y algunos individuos de estos grupos intentan eliminar la brecha vivida entre los límites y determinaciones de lo cotidiano y estas aspiraciones a la observancia, cuya referencia la constituyen las promesas seculares de la modernidad que sustituyen a las promesas religiosas de la salvación. Una segunda definición entra en juego cuando se trata de designar, en el interior de estas «producciones de sentido», aquellas que apelan, de manera explícita, a las tradiciones constituidas por «religiones históricas»...” [Her05]

Así pues la autora presenta una división entre lo que denomina “representaciones religiosas” y “religiones históricas”, para trabajar con esta diferenciación propone como objeto de estudio la modernidad religiosa, donde entran en juego el análisis de nuevas variables. Probablemente el rasgo de cambio religioso más relevante, que inicia en la segunda mitad del siglo XX hasta la fecha, lo constituye el sostenido proceso de pluralización de las creencias, donde en una sociedad mayoritaria –y hegemónicamente-católica se fue generando el crecimiento de otras opciones religiosas.[Odg67]

La religión se presenta con fuerza en el centro del debate político, histórico y cultural de este inicio de siglo, los individuos se desplazan y llevan consigo sus sistemas de creencias mientras que las van reproduciendo en los nuevos lugares de asentamiento. Esto constituye un desafío analítico mayor, pues exige nuevas herramientas conceptuales para pensar la relación entre el espacio, la comunidad y sus identidades múltiples. Al mismo tiempo que el proceso de globalización se presenta como un fenómeno multidimensional, por lo que analizarlo solamente como una mundialización predominantemente económica es limitante e imprecisa, ya que hay otros ámbitos en

juego que deben ser considerados; la globalización actual presenta múltiples facetas y se refleja en todos los terrenos sociales: desde el cultural al económico, político, legal, militar, criminal, ambiental y religioso.

Dicho de otra manera se busca demostrar que la Orientalización religiosa se presenta como un nuevo fenómeno que según Colin Campbell se agrega al paradigma religioso occidental. Concretamente la tradicional divinidad trascendental escindida del mundo (que tiene sus orígenes en el monoteísmo hebreo); ha sido reemplazado o convive en ciertos sectores de la sociedad por uno oriental que remite a una divinidad que es parte del mundo y un hombre que la adapta a sí mismo. Además el concepto oriental de perfección espiritual o auto deificación reemplaza a la idea occidental de salvación, la iglesia es reemplazada por un conjunto de seguidores ligados a un líder espiritual o gurú, en tanto que la distinción entre creyente y no creyente es resignificada por la idea de que las cosas y los sucesos existen en un escala de espiritualidad, una escala que se puede extender más allá de esta vida.[Cam01]

En ese sentido, el presente estudio se propone decodificar algunos aspectos de ciertos sistemas de espiritualidad de Oriente que están presentes en nuestra sociedad. Esto presenta un grado de dificultad mayor, por tal motivo sobre la base explicación global que trace un recorrido desde lo general a lo particular se buscará comprender que elementos son recuperados y resignificados en el ámbito local. Algunas de las prácticas de espiritualidad de Oriente que se visibilizan en nuestra sociedad son: el taoísmo, el budismo zen o el hinduismo. Abarcar los tres sistemas religiosos y sus respectivas reapropiaciones en un estudio que excede ampliamente el presente estudio, no obstante dar cuenta de su presencia y combinación dentro de las nuevas formas de espiritualidad local son el objeto central de este trabajo. los cambios en la formas de representación de la religiosidad han estado ligado también a variables históricas. Que deben ser considerados para dar cuenta de las modificaciones antes descriptas.

Por ejemplo desde el punto de vista histórico Eric Hobsbawn propuso una periodización del siglo XX que denominó el siglo corto, el primer tramo la Era de la Catástrofe, se inició con la ruptura con el siglo decimonónico a causa de la caída del imperialismo colonial, la primera Guerra Mundial por un lado y la Revolución Rusa por otro, marcaron su inicio. Durante este periodo Estados Unidos atravesó una profunda crisis

económica y Europa se preparó para enfrentar el segundo y costoso capítulo de la Guerra.

La Era Dorada, desde 1947 hasta 1973, se caracterizó por un crecimiento del capitalismo y profundas transformaciones sociales. El sueño americano se abría camino a paso firme de la mano de la economía Keynesiana en la mayoría de las sociedades de Occidente. La contraparte de la felicidad que proponía el Estado Benefactor, tenía a Asia y África como protagonistas. Varios países de los mencionados continentes luchaban por alcanzar su independencia. El sudoeste asiático se incorporaba activamente en el mapa de economías mundiales. La OPEP cierra este periodo con la Crisis de Petróleo. Entre 1973 y 1991 Hobsbawn la caracterizó como La Era del Derrumbe, marcada por la descomposición de la URSS. El esfuerzo por crear una Comunidad Europea supranacional y revivir el sentimiento de identidad europeísta que le correspondiese, y pudiera suplantar las viejas lealtades hacia las naciones y estados tradicionales, demuestra la profundidad de este declive.

“La revolución cultural de fines del siglo XX debe, pues, entenderse como el triunfo del individuo sobre la sociedad o, mejor, como la ruptura de los hilos que hasta entonces habían imbricado a los individuos en el tejido social”[Hos10] La economía de mercado modificó los cambios culturales de la época y con ello las relaciones sociales anteriores. La familia fue transformada y sería el signo del cambio después de permanencias durante las épocas anteriores. La Globalización de la economía y la revolución en los medios de comunicación, los *mass media* son clave para comprender la vertiginosa aceleración de apropiación de diferentes elementos culturales de una sociedad a otra.

El desencanto que conllevó el viraje hacia las políticas neoliberales del último cuarto del siglo XX al mismo tiempo generó el desplome de los grandes sistemas religiosos que tampoco fueron capaces de contener la incertidumbre. Esta coyuntura permite entender la apertura de algunos sectores sociales hacia otras formas de espiritualidad. Dentro de ese contexto, la historia cultural buscó brindar nuevas herramientas de trabajo en función de sortear la brecha que los estudios de carácter político o económico no habían tenido en cuenta muchas de las variables culturales como la memoria y las representaciones del mundo. En cualquier época, el cruce de diferentes soportes sean lingüísticos, conceptuales, afectivos, entre otros, indican las formas de pensar y de sentir. Estas cosmovisiones modelan las configuraciones mentales que marcan por

ejemplo el límite de posible y lo imposible. Las fronteras de lo natural y lo sobrenatural. [Cha].

Las formas de producción, reproducción y circulación de los materiales es una de las variables de análisis de los estudios culturales. Los trabajos realizados desde dicha perspectiva dan cuenta que la circulación y la apropiación son fenómenos marcan distintos niveles de análisis. Un claro ejemplo es el trabajo que Roger Chartier realizó a partir del estudio de los llamados libros azules en su apogeo en la época de la Francia de Luis XIV. Aunque dicha forma de presentación de textos no se caracterizó como un fenómeno únicamente francés, la importancia de dicho análisis radicó en observar cómo un objeto, como el libro, que era de propiedad de la elite encontró nuevos canales de circulación y apropiación para un público que anteriormente no lo consumía.

Por otra parte tampoco se puede pensar como aquel que recibe el mensaje religioso como un sujeto pasivo. La jerarquización y diferenciación social a la cual pertenece aquel que práctica estas espiritualidades puede ofrecer diferentes perspectivas analíticas. Así desde historia cultural se propone una revisión profunda de las nociones de producción, creación, autoría y consumo de los escritos. Una de las tareas del historiador, como la del etnólogo o de cualquier investigador de las ciencias sociales es la de hallar que representaciones se le atribuyen a las obras en el pasado y cuáles son los resignificados que se le otorgan a través del tiempo. Teniendo el recaudo de no atribuir significaciones anacrónicas.

Algunas categorías de análisis que propone el historiador francés Roger Chartier, permiten comprender la manera en que los individuos en tanto miembros de un entramado social, construyen una representación de sí mismos, y el mundo que los circunda. Como por ejemplo la relectura de diferentes fuentes, a partir de allí generan una interpretación de su relación con el mundo natural, real y lo sagrado. En este sentido resulta pertinente para los estudios religiosos en perspectiva histórica establecer el vínculo entre los sistemas de creencias y otras variables. En otras palabras este fenómeno se percibe en las nuevas miradas sobre la realidad social que promueven ciertos sectores sobre los sistemas espirituales y filosóficos de Oriente. Sin embargo aquello que *a priori* pudo presentarse como parte de un movimiento cultural en contra del capitalismo fue también sido reabsorbido por los sectores dominantes que han hecho de esto un nuevo producto de mercado. En efecto indagar sobre las decodificaciones y

las reapropiaciones que algunos sectores sociales contemporáneos realizan de los sistemas religiosos de oriente permite en este caso otra mirada a los estudios culturales. Conviene subrayar que los vínculos entre las prácticas religiosas y las sociedades tienen por objetivo comprender como sus variaciones o resignificaciones señalan los cambios culturales en relación con otras estructuras, como las esferas económicas o política.

Así mismo pone sobre la mesa de análisis, la relación y los diferentes mecanismos a través de los cuales el poder político y económico se apropia también de los elementos de las nuevas espiritualidades para generar el traspaso de lo que en los '60 y '70 fue la agitada participación política hacia una participación desde la espiritualidad. Esto apuntó a romper ciertos vínculos que tenían más relación con la participación ciudadana desde lo político hacia el cambio religioso, fomentando en su lugar un espacio de encuentro de autoconocimiento. Así pues, el estudio de algunas categorías de pensamiento, se convierten en herramientas importantes para comprender ciertas lógicas de las estructuras de representaciones, en otras palabras aquello que es posible pensar y actuar según cada época.

Para esto es necesario en principio hacer un breve comentario introductorio sobre algunos lineamientos elementales de los sistemas religiosos de Oriente. Por ejemplo en India, existe una multiplicidad de expresiones religiosas que responden a la amplia variedad de grupos sociales que componen la sociedad. Algunas, en su mayoría, responden a tradiciones y sistemas de creencias milenarios que sufrieron constantes procesos de resignificación en sus lugares de origen y hacia los espacios por donde se han desparramado. Hay cierto consenso entre los investigadores que se dedican al análisis y la evolución de la religiosidad India, que el hinduismo, tomó los *Vedas* como un anclaje escrito, diferenciándose de otras religiones conocidas en el mundo occidental ya que manifiesta extremada complejidad debido a la ausencia de dogma o profeta; al tiempo que se constituyó de forma lenta por la influencia del sincretismo que presentaron dichos escritos. Una vez que la India se independizó y se conformó como una república laica, el hinduismo se fue mezclando con sentimientos nacionalistas, fundiéndose en una especie de nacionalismo hindú que respondió al proceso de nacionalismos del que fueron protagonistas innumerables sociedades de la era contemporánea. Esto actuó como vector de tensiones interconfesionales.[Aze09].

COLECCIÓN ALADAA

En la India como oposición al sistema cerrado de castas que propone el hinduismo, surgió el Budismo. En el año 563 a.C. nació un príncipe en una ciudad cerca del sistema montañoso Himalaya al norte de la India, en la ciudad de Lumbini que pertenece en la actualidad al país de Nepal. Según la leyenda, el nacimiento de este príncipe conocido como *Siddhartha Gautama*, hijo de un *Rajá*, vivió rodeado de lujos propios a su condición social, hasta que en cierto momento decidió abandonar el palacio y se enfrentó con los sufrimientos del común de los habitantes del lugar que no pertenecían a su casta privilegiada. Al encontrarse frente a esta dura realidad se convirtió en un buscador errante de la verdad y en un *buda*, es decir un iluminado. En consecuencia se echó a los caminos de la India en busca de la verdad sobre la existencia humana.

Por su parte en China también se pueden hallar parámetros comunes en relación a la construcción del pasado y los preceptos de espiritualidad y religión. Es decir que las sucesivas dinastías argumentaron su base de poder sobre los principios básicos de las escuelas del confucianismo y el taoísmo. El confucianismo tuvo su origen en la China feudal con las enseñanzas de *Kung-fu-tzu* (que literalmente significa “el maestro Kung”), cuyo nombre fuera latinizado por los primeros misioneros jesuitas que lo transformaron en *Confutius* y *Confucius*, derivando luego en nuestro Confucio. Al igual que los principales pensadores de la antigüedad china, dedicó su vida a resolver el problema político, asumiendo incluso diversas tareas de gobierno[Arn042].

En cambio dentro del taoísmo confluyen varias corrientes de pensamiento y de culto de la antigua China. En los orígenes del pensamiento taoísta tal como hoy se conoce, se concentran por ejemplo el texto del *Tao-Te-King*. Aunque si bien no es el único libro donde están los principios del *tao* si fue el más difundido. Normalmente se le atribuye su creación a *Lao Tzu* o *Lao-Tsé*, quien habría sido contemporáneo de Confucio (siglo VI a.C.) en efecto la existencia de *Lao Tzu* como uno de los primeros maestros del taoísmo es admitida generalmente por los historiadores modernos. El taoísmo es una vía espiritual milenaria originada en China, que logró sobrevivir hasta la actualidad. Esta religiosidad pese a que fue perseguida y censurada a través del tiempo, sobre todo en el periodo comunista ya que algunos sectores del poder temían que las ideas libertarias que dicha filosofía conlleva pudieran ser el germen de una posible rebelión, logró perdurar hasta nuestros días.

Como resultado de la vigencia de dichos sistemas religiosos estas expresiones han sido llevadas junto con los migrantes en sus diásporas por diferentes sitios del mundo donde se asentaron. Concretamente en Argentina hay comunidades de tales orígenes que han ido entrelazando vínculos con los habitantes locales. Además, en la contemporaneidad se dio el fenómeno de que no hace falta nacer y crecer en núcleos de religión hindú o de influencia taoísta, dado que ha habido una intensa difusión de dichas formas de profesar la fe y una consecuente reapropiación de dichos sistemas de espiritualidad. Por lo antedicho, la incorporación de valores surgidos en otros contextos se ha tornado frecuente, potenciada tanto por las diásporas antes mencionada como por la difusión que realizan los medios masivos de comunicación. Sumado a estas causas también desde hace un tiempo, se observa que en algunos sectores de la sociedad argentina hay un creciente proceso de laxitud de la práctica del catolicismo, que hasta mediados del siglo pasado gozaba de una presencia más fuerte dentro de la población. Estos cambios en la formas de representación de la religiosidad han estado ligado también a variables históricas. Que deben ser considerados para dar cuenta de las modificaciones antes descritas.

El presente trabajo discurre en determinar qué condiciones sociales y culturales permitieron el surgimiento del movimiento taoísta, como también identificar las modificaciones y resignificaciones que se fue dando en diferentes ámbitos sociales. A partir de procesos como migraciones, diásporas o la impronta de los medios vertiginosos de comunicación que le dieron al taoísmo diferentes lecturas según los distintos grupos receptores. Existe cierta vacuidad en el ámbito historiográfico sobre el taoísmo, y su apropiación desde diferentes grupos sociales. La mayoría de las fuentes en las cuales se analiza la obra del Tao-Té –King pertenece a una literatura de la categoría de autoayuda. Hay escasez de trabajos con metodología adecuada a una perspectiva académica en general, y desde la historia en particular.

Luego de presentada esta realidad el tema suscitó interés por definir ¿cuál fue el origen del *tao* en tanto movimiento?, ¿cuáles han sido sus principales modificaciones a través de la historia?, ¿cómo llegó a las sociedades occidentales?, ¿qué aportes y nuevos sentidos se le otorga a este sistema religioso? ¿por qué algunos grupos sociales contemporáneos continúan apropiándose de esta filosofía milenaria?

COLECCIÓN ALADAA

Las respuestas a los anteriores interrogantes serán obtenidos a lo largo de la presente investigación. Para lograrlo se presentan los siguientes objetivos generales:

Explorar la bibliografía existente a los efectos de comprender como se ha ido abordando el tema, situar las prácticas Taoístas dentro de un contexto espacial determinado como Buenos Aires con perspectiva histórica, observar cuales son las motivaciones que argumentan los protagonistas que practican el taoísmo, discernir si las motivaciones que atraen cada vez más personas hacia el taoísmo se deben a una crisis de fe en las religiones occidentales tradicionales o simplemente es una combinación y resignificación de diferentes estilos de pensamiento.

En tal sentido, también será necesario comprender algunos aspectos salientes del cuerpo de la religiosidad taoísta. Realizar un recorrido histórico sobre los diferentes momentos en que este sistema de espiritualidad se visibiliza en nuestra sociedad.

Sobre la base de los objetivos planteados la hipótesis que se espera demostrar es que a lo largo del último cuarto del siglo XX algunas sociedades, no todas, asistieron a un cambio de paradigma en virtud de un creciente rechazo hacia parte de las premisas que otrora proponía el sistema capitalista, sobre el bienestar individual, alcanzable a través de las lógicas del mercado. Los sistemas religiosos tradicionales, acompañaron en cierta medida algunos aspectos de esa lógica capitalista. Las crisis cíclicas que transitó dicho sistema, no hacen más que comprobar que esto solo es fue enunciado para las mayorías. Por lo cual las nuevas formas de espiritualidad, vinculadas a la unión del ser con su entorno natural avanzaron en función de llenar el vacío que dejaron los sistemas religiosos tradicionales.

En las urbes contemporáneas se conjugan cada vez más elementos pluriculturales, esto funciona como un trampolín para quienes desean adoptar una perspectiva de vida diferente o simplemente practicar algunos aspectos que ofrece la filosofía del Tao. El taoísmo permite un crecimiento y bienestar desde el individuo, que no se completa solamente desde la espiritualidad sino que el cambio es también corporal y actitudinal. Por estas razones es cada vez más aceptado. Presentándose como un posible canal de reencuentro entre el individuo y la naturaleza, vínculo que tras el avance del sistema capitalista se fue deteriorando.

COLECCIÓN ALADAA

Dentro de los niveles de análisis se presenta una primer parte del trabajo destinado al análisis del taoísmo en general, su génesis en China, los aspectos culturales que permitieron su crecimiento en dicho contexto social y como fue desplazada por el confucianismo. Luego se indagará sobre el tránsito de este sistema religioso en Europa primero, en la sociedad estadounidense en segundo lugar y finalmente la apropiación que algunos sectores de las sociedades latinoamericanas hicieron del *tao* y finalmente la presencia del taoísmo en la Argentina. Para esto se procederá a considerar el campo religioso en nuestro país, analizando las variables que permitieron que se fueran apropiando este sistema de espiritualidad. En tal sentido el tema a investigar presenta varios temas subordinados que serán analizados desde el marco teórico que ofrecen los estudios culturales, los estudios sobre religión y estudios de clase.

La metodología a implementar será combinar un análisis de la bibliografía, observar las transformaciones culturales de la religión a lo largo de las últimas décadas del siglo XX y principio del presente siglo y decodificar cuáles son las estructuras subyacentes, que operan a partir de las distintas resignificaciones. Con diferentes tipo de fuentes, libros, artículos periodísticos, sitios de internet y relatos de protagonistas institucionales / oficiales. Mediante entrevistas y observación participante.

El contexto mundial que se abrió paso a partir de la posmodernidad permitió a gran cantidad de personas a través de los medios masivos de comunicación ser espectadores de problemáticas que hasta hace un tiempo atrás eran desconocidas o lejanas. Comprenderlas resulta pertinente en los contextos locales porque, puede aportar nuevas miradas sobre las elecciones de algunos otros aspectos culturales que trascienden las fronteras de la religiosidad. El recorte temporal sobre el cual versará la investigación será el último cuarto del siglo XX, debido a que hay una mayor presencia de la espiritualidad taoísta en nuestro país. Debido a esto mucha más gente se acerca a los mismos por diferentes motivos, la curiosidad a lo exótico, la desesperanza en los sistemas religiosos tradicionales, entre otros. Dado los límites que presenta este trabajo, se procederá a tomar un lugares puntual como estudio de caso; un centro barrial de la zona de Tigre, en zona norte de gran Buenos Aires. La presente ponencia es parte de un estudio de licenciatura aun no acabado, por lo cual es imprescindible aclarar que como tal, aun no es un estudio acabado y quedan muchas consideraciones inacabadas.

COLECCIÓN ALADAA

Como estudio de caso se indaga sobre la trayectoria de un grupo de encuentro religioso de la zona norte del conurbano bonaerense, Rincón de amistad y amor. Esta comunidad religiosa combina fundamentalmente elementos propios de la espiritualidad taoísta junto con elementos de otros sistemas religiosos. Con la particularidad de que los concurrentes se adscriben principalmente al catolicismo. En este recorrido se dará principal atención a la forma por la cual se va articulando la identidad colectiva del rincón, como sus miembros prefieren llamarlo, a lo largo de su historia, y cuáles son las lógicas que permitieron a los miembros de dicho espacio apropiarse de prácticas religiosas que no tienen que ver en primera instancia con su propia matriz cultural.

Como se señala anteriormente este trabajo se propone conocer un poco más la dinámica de recreación del *Tao* en la Argentina a través de un caso particular, y de esta forma contribuir al conocimiento de una de las minorías menos estudiadas en el contexto latinoamericano es importante realizar una síntesis de la presencia del taoísmo en nuestro país. Buenos Aires como la mayoría de las ciudades cosmopolitas posee un alto grado de asimilación y resignificación de elementos culturales de diverso origen.

Dentro de un breve recorrido histórico se pueden identificar algunos actores sociales que fueron difusores del sistema espiritual mencionado, por ejemplo el maestro Chu llegó a la Argentina a principios de la década del 90' para realizar su labor en el templo de Tao que desde 1980 existía en Buenos Aires. Fue tal su amor por esta ciudad que rápidamente hizo los trámites para traer a toda la familia y radicarse en nuestro país, su hija Liliana continúa la tradición y las enseñanzas de su padre.

“Argentina es un país muy católico, pero es el más abierto de América Latina. Cuando llegó el tao, muchos argentinos ya tenían idea de qué era por un libro de Lao Tse que tiene 2500 años y por eso conocían el nombre del tao. Era solo cuestión de investigar y conocer qué era”, contó Liliana Chu.

El caso del maestro Chu responde a una tendencia que venía creciendo desde las décadas anteriores. Durante los años '60 se observó un alto grado de aceptación al taoísmo entre los jóvenes, en correspondencia con el contexto mundial. A mediados del

siglo XX en medio de la contracultura que ofrecía la generación beat¹⁸⁴ se expandió rápidamente tanto en Europa como en el continente americano. Si bien en el contexto que siguió a las décadas de los años '60 y '70 la práctica del taoísmo estuvo asociada a un marco político más complejo. En la actualidad sigue creciendo la cantidad de personas que se ven atraídas por sus enseñanzas.

Además de las barreras idiomáticas también está dentro la cosmovisión del taoísmo ciertos conceptos que no tienen relación con el pensamiento religioso tradicional. La idea de no-acción o *wu-wei*, se presenta como un concepto difícil de comprender desde occidente. El taoísmo propone una concepción diferente del quehacer humano, el concepto de no-acción no se debe entender como un dejar hacer, inmutable ante los acontecimientos.

“...el *wu-wei* no es inactividad ni pasividad, sino todo lo contrario: es la forma más elevada, pura y perfecta de actividad. Es la actividad o acción que se realiza sin ego, y por eso mismo es una acción auténtica y profunda, libre de cualquier forma de apego, totalmente desinteresada, que se efectúa en consonancia con el pulso del Tao...”[Med94]

En el mundo contemporáneo este tipo de pensamiento ofrece a sus seguidores una forma diferente de actuar frente a las nuevas situaciones, el estrés, el deseo de progreso económico, las múltiples actividades cotidianas arrastran a los individuos en una vorágine que suele generar angustias. El taoísmo propone una salida a estas situaciones, la meditación y la práctica del yoga resultan prácticas altamente elegidas por los miembros de las urbes masificadas que encuentran allí la posibilidad de hacer una pausa y tomar parte de la doctrina taoísta que propone un encuentro hacia el interior del ser, una introspección. Quienes se acercan a los sitios que ofrecen cursos de meditación o de yoga son de diverso origen social y creencias religiosas. Pero dentro de las personas

184

La generación Beat tuvo su origen en los Estados Unidos durante la década del '50. Formado por un grupo de jóvenes que rechazaba profundamente los valores de la cultura de Occidente y del capitalismo como sistema económico-social. A partir de esto presentaron un gran interés por las filosofías de vida orientales. Proponían además la libertad sexual y el consumo de drogas. Este gran movimiento encontró en los jóvenes locales gran aceptación y resignificó muchos aspectos del movimiento *hippie*. En Buenos Aires se anidaron los lineamientos de dicha expresión en el desarrollo del arte y la música. La noche porteña recibió con beneplácito estas nuevas propuestas y los *Happening* fueron el lugar de encuentro por excelencia del encuentro de sus adeptos.

entrevistadas en los sitios antes detallados en su mayoría se asumen como católicos, que complementan sus creencias o vivencias cotidianas con la práctica de alguna de las actividades que allí se ofrecen. En la mixtura de elementos se conjugan por ejemplo el Reiki de origen japonés, algunas oraciones y mantras, con un discurso que combina un Dios de tradición judeo-cristiana pero que perfectamente dialoga con las prácticas orientales antes mencionadas.

Por otra desde un lugar más esotérico las ideas del Tao y fundamentalmente los conocimientos del I Ching¹⁸⁵ llegaron a la Argentina de la mano de la literatura referida al esoterismo y el ocultismo. No es un dato menor que la astrologa Ludovica Squirru¹⁸⁶ quien se especializó en la astrología y predicciones cuenta con una vasta cantidad de publicaciones desde 1982, que se cuentan entre los libros más vendidos año tras año. Una parte importante de la sociedad consume sus publicaciones e intenta aplicar para su vida cotidiana las enseñanzas que sus obras proponen. La autora una vez que recorrió China y de regreso a la Argentina en 1995 en una nota periodística comentó cuales fueron sus percepciones acerca de las diferencias entre ambas culturas:

“...La Argentina, verás, cambia muy poco. Cambiamos muy poco. Ahora hay grandes cambios políticos, pero no han llegado a la gente, que sigue aferrada, pegada. ¿A qué? A la seguridad, al dinero, a la acumulación y a la posesión de guita, de bienes, de símbolos. Es un país fascinante, de todos modos. Pero se tarda mucho en modificar lo

185

Esta obra se encuentra en la base misma del pensamiento y de la cultura China. Se remonta aproximadamente entre los años 3000 y 1500 A.C. conocido como el libro de los cambios. Se lo puede encontrar entre las obras referidas al arte de la adivinación. Consiste en oráculos basados en 64 figuras, cada una de las cuales tiene seis líneas rectas, de dos clases: las divididas, que son las negativas y las enteras, que son las positivas. Estas figuras compuestas por las seis líneas forman un hexagrama. Una persona que domina el *I Ching* tiene la capacidad de leer dichos hexagramas e interpretar el futuro

186

Su padre Eduardo Squirru, fue el primer embajador argentino en [China](#), y recibió desde niña la educación basada en la cultura oriental, escucho hablar en su infancia del [I Ching](#), [Lao Tse](#) y [Confucio](#). Estudió con el profesor Wang astrología Dharma seguido de otro curso de *I Ching* en el *Himalaya Insitute* de [Nueva York](#) y realizó estudios sobre el libro de los cambios con el profesor Juan Flesca especializado en Filosofía Oriental. En 1988 viajo a China para estudiar con reconocidos maestros de ese arte. En los medios de comunicación de [América Latina](#) presentó la astrología oriental y es autora de los libros del Horóscopo chino publicados desde 1982. Muchos de sus libros fueron *Best sellers*.

*que está duro como una piedra en el interior de la gente. Hay muchas otras cosas además de la guita en esta vida, entre la tierra y el cielo...*¹⁸⁷.

Sus publicaciones arrojaron un cuerpo conceptual que introdujo a sus lectores en las filosofías orientales, entre ellas el *Tao*. Que actuaron como difusores de los pensamientos de la filosofía ancestral del oriente. De modo que las practicas del taoísmo en el ámbito local no implica necesariamente un renunciamiento de las creencias tradicionales, sino que llena los vacíos que la religión tradicional no logra completar. Conviven los diferentes sistemas de creencias ya que son resignificados de acuerdo a las propias realidades de quienes se ve atraídos por incursionar en las prácticas de meditación, yoga u otras. En ese sentido muchas veces el espacio funciona como un gran centro de contención emocional para sus integrantes, que mediante los encuentros, que tienen una frecuencia semanal, comentan como han sido sus experiencias cotidianas a lo largo de la semana. Esto tiene por objetivo la reflexión sobre las diferentes actitudes que los participantes tuvieron frente a las situaciones cotidianas ya que el espacio busca que aquellos que se acercan puedan alcanzar el nivel de equilibrio emocional que en teoría poseen las religiones occidentales. De manera que quienes están a cargo del grupo, una especie de líder o guía espiritual, escucha los relatos orales y luego va haciendo sus intervenciones. Esta actividad es de carácter grupal y las vivencias son compartidas por todos los integrantes. La construcción del liderazgo por parte de quienes lideran el espacio radica en los lazos emocionales fundamentalmente.

Se puede observar que se combinan en un mismo discurso diversos elementos cristianos occidentales que dialogan permanentemente con ciertas lógicas religiosas de oriente, es decir la aceptación de la realidad propia del cristianismo y la búsqueda de un equilibrio holístico oriental. Hay un mensaje que toma partes de los sistemas religiosos de oriente y los entrelaza en un solo discurso, que presenta características de diferentes sistemas religiosos. Éstos son expresados en un relato que los amalgama, es decir hay referencias al hinduismo, al taoísmo y también al budismo pero se van entrelazando para lograr un nuevo relato resignificado que es reapropiado por los que participan.

Permanentemente los aspectos emocionales se muestran como parte de dichas experiencias, ya que por momentos se asemeja a una sección de terapia grupal, común

desde el psicoanálisis. Se comparten diversas situaciones donde se exponen angustias, nerviosismo, emociones en general. Aunque los participantes aseguran que gracias a las prácticas de meditación, yoga y *tai chi chuan* que se ofrecen en el Rincón, cómo lo llaman cariñosamente sus integrantes, se encuentran mejor. Sus maestros por su parte, proponen un estilo de vida que se acerque a los valores espirituales y no ponga el interés en lo material. Aquí se visualiza una contradicción con la sociedad capitalista que esencialmente alienta al consumo material. Otra de las contradicciones se presenta en la idea de inmediatez de las sociedades contemporáneas, las terapias o religiosidades analizadas aconsejan fundamentalmente otra forma de concebir el tiempo. Es ya superado el debate en torno al uso del tiempo para el capitalismo, donde cada minuto es aprovechado para la producción. Precisamente, el taoísmo encontró en Occidente una función diferente al posibilitar repensar el cosmos, la humanidad y lo sagrado de formas hasta entonces inimaginadas, constituyéndose en una de las modalidades a través de la cual diversos sectores sociales efectuaron una crítica a la modernidad en clave orientalista. Por ello, entre las primeras personas que se acercaron a él podemos encontrar a poetas, filósofos, artistas e intelectuales desencantados de las religiones institucionalizadas y del discurso cientificista desde fines del siglo XIX. Todo el movimiento orientalista de Buenos Aires de principio de siglo XX son un buen ejemplo de ello.

Conclusión

Las sociedades contemporáneas se encuentran imbricadas en lo que se da en llamar modernidades múltiples, concepto trabajado desde la sociología por Zygmunt Bauman[Bau99]. Desde su perspectiva la sociedad actual se encuentra desprovista de cualquier tipo de barreras que canalicen su cauce y por lo tanto fluyen libremente. De manera que la apropiación y resignificación de estilos de vida, cuerpos conceptuales y nuevos imaginarios no es novedoso. Si bien en sus comienzos la apropiación de algunos elementos culturales de la religiosidad oriental pudo obedecer a un vacío dejado por la religiosidad tradicional en la contemporaneidad las personas que adoptan las prácticas que propone el taoísmo lo hacen en función de ampliar su cosmovisión.

COLECCIÓN ALADAA

Es decir no representa cambiar de creencias, sino más bien complementarlas. Sumar nuevas conexiones con el cosmos, generar una visión global. El taoísmo abre las puertas a una sabiduría que carecemos en occidente y que las comunidades occidentales se encuentran ávidas. Aunque se trate de una forma espiritual específicamente China, hay en ella un mensaje válido para los hombres de cualquier época y de cualquier latitud. La visión de una vida íntegra y plausible de adoptar en un mundo que sigue el pulso de las determinaciones económicas, en el cual el dinero y las operaciones bursátiles parecen ocupar el centro de interés, donde el mercado maneja toda y cada una de las áreas de la vida se presenta para los miembros de los diferentes grupos como algo posible de alcanzar. El taoísmo traza un puente hacia realidades más auténticas y perdurables que tienen como eje un equilibrio del cuerpo con la mente y los sentimientos.

Dicha filosofía milenaria sostiene recuerda que el ser humano no es más que un simple átomo dentro de un gran sistema. El camino del *Tao* brinda la posibilidad a quienes se acercan a ella de reconocerse como parte del todo. Superando el individualismo que proponen las sociedades occidentales. Por los motivos presentados es que el *Tao* forma parte de un camino que es tomado en forma creciente por los miembros de las sociedades contemporáneas quienes resignifican sus enseñanzas y las adaptan a sus vidas cotidianas.

Referencias

Alan., W. (2003). *El camino del Tao*. Barcelona.: Kairós.

Arnaiz, C. (2004). *Confucianismo, Budismo y la conformación de valores en China y Corea*. Instituto Gino Germani. Grupo de Estudios del este asiático.

Azeau, R. (2009). India. . En *El Atlas de las religiones*. Capital Intelectual S.A.

Bauman, Z. (1999). *Modernidad Líquida*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.

Campbell, C. (2001.). *The easternisation of the West*. En: Wilson, Brian & Jamie Cresswell. *New Religions Movement*. Londres.: Routledges.

COLECCIÓN ALADAA

Capra, F. (2000). *El Tao de la física*. Madrid.: Editorial Sirio.

Chartier, R. (2005). *El mundo como representación*. Barcelona.: Gedisa.

Christian., A. (2004.). *Confucianismo, Budismo y la conformación de valores en China y Corea*. Buenos Aires.: Grupo de estudios del Este Asiático. Instituto Gino Germani.

D.T, S. (2006). *Introducción al budismo zen*. Buenos Aires.: Kier.

Gabriel, T. R. (s/d). *El Dáo en Occidente*. Valencia: Universidad de Valencia y CCEE.

Hervieu Léger, D. (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona.: Herder.

Hosbabwm, E. (2010). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Planeta.

Medrano, A. (1994). *Tao-Te-King de Lao-Tse. El taoísmo y la inmortalidad*. Madrid.: América Ibérica S.A.

Odgers, O. (Vol. VIII/ N°1/enero-junio 2014/pp.151-167). Migración y cambio religioso en México: perspectivas de análisis y agenda de investigación . www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion.

Shunchao., C. K.-Z. (1997.). *La puerta del dragón. Relato de la iniciación de un maestro taoísta contemporáneo*. Madrid.: Editorial Edaf S.A.

Tsé, L. (Siglo VI A.C.). *El Gran libro del Tao. Tao Tsé King*. s/d.

Weber, M. (1999). *Sociología de la Religión*. elaleph.com.

Páginas de consulta en internet

<http://www.arinfo.com.ar>. ¿Qué es el Tao y cuál es su objetivo? Artículo del 15/01/2015. Fecha de consulta 14/04/2015.

<http://www.bosquetaoista.com.ar/>

<http://www.fengshui-mundo.com>. Fecha de consulta 21/05/2015.

<http://www.ludovicasquirru.com.ar>

<http://www.ludovicasquirru.com.ar/entrevistas/1995-2-revista-gente/>

<http://www.institutodharmayoga.net/>

Mesa N° 21: “La constitución y redefinición de las identidades en su articulación con el territorio”

Coordinadores: Ana María Sanchez (UNRC-CEGRA), Lucía Rubiolo (UNRC-CEGRA) y Virginia Quiroga (UNSL/UNRC-CONICET).

Presentación del Nodo de Investigación “Estudios de Asia y África”, Centro de Estudios y de Gestión en Redes Académicas (CEGRA), de la de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto. A cargo de Celia Basconzuelo y Ana Sánchez

1. Vandana Shiva y su influencia en los pensamientos de los territorios del Sur.

Lucía Rubiolo (UNRC-CEGRA)

2. Alquiler de vientres en la INDIA.

Romina Bengolea (UNRC-CEGRA).

3. La constitución y redefinición de las identidades. El caso de los refugiados sirios en Argentina.

COLECCIÓN ALADAA

Paula Heredia (UNRC-CEGRA).

4. “Going Native”: Islã e alteridade em Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah, de Richard Francis Burton (1855-56).

Paula Carolina de Andrade Carvalho (Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo – EFLCH-UNIFESP, Brasil)

5. Espacio Identidad y territorio: Misioneras Indias en la ciudad de Rio Cuarto.

Martin Hernandez y Ana María Sanchez y (UNRC – CEGRA)

6. Hip Hop: como repertorio de protesta entre los jóvenes: origen y expansión hacia Latinoamérica.

María Fernanda Riberi. (UNRC- CEGRA)

7. Los hijos de las nubes: la construcción nacional saharauí desde la resistencia anticolonial.

Ignacio Nicolás Graciano (FFyL – UBA)

8. Comunidad Senegalesa en Río Cuarto: ¿Diáspora o Comunidad transnacional?

Sabrina Belén Altina y Constanza Morello (FCH-UNRC)

9. Religión, territorio e identidad: la comunidad senegalesa en Rio Cuarto.

Ana María Sanchez y Francisco Jimenez (UNRC – CEGRA)

10. Territórios quilombolas no Brasil: A construção da identidade territorial quilombola na comunidade de coqueiros (Mirangaba-Bahia).

Jesiâne Lopes da Silva (Mestranda do Programa de Pós Graduação em Educação e Diversidade da Universidade do Estado da Bahia) y Luzineide Dourado Carvalho (Professora Doutora da Universidade do Estado da Bahia)

11. Revivendo o Império Persa: nacionalismo, modernização e discurso histórico em Mohammad Reza Pahlavi (1960-1967).

Felipe Ramos de Carvalho Pinto (Universidade Federal de São Paulo)

12. “Nipo-mosaico”: Um Japão de múltiplas faces.

César Kenzo Nakashima (UNIFESP)

“Vandana Shiva y su influencia en los pensamientos de los territorios del Sur”.

Lucía Rubiolo (UNRC-CEGRA)

Correo de contacto: luciarubiolo@gmail.com

Resumen

Desde hace un tiempo ya, cuando se habla de los territorios del sur se hace referencia a los países que históricamente han sido calificados, desde una perspectiva de desarrollo capitalista como los del tercer mundo y/o periféricos. Desde el triunfo del capital financiero y la explosión de las deudas de éstos países en los años '90 comienza a tomar forma el concepto “territorios del Sur- Sur”, como denuncia hacia las políticas económicas que ejecutaron los centros de poder hegemónicos, liderados por Estados Unidos y Europa.

Hacia el interior de ésta categoría epistémica o bien construyéndola podemos ubicar el pensamiento de Vandana Shiva. Ella es una física de origen indio, quien desde hace tiempo, lleva adelante una lucha contra las prácticas agrícolas que las multinacionales ligadas a los agro-negocios imponen a los productores de los países tercermundistas. Ésa lucha, que comenzó en los años '80 en la India, se ha proyectado hasta nuestros días, y ha calado fuertemente en los países latinoamericanos, tanto en las organizaciones medioambientalistas como en los ámbitos académicos.

COLECCIÓN ALADAA

Como referente de movimientos ecofeministas territoriales y con un discurso disruptor, Shiva, ha permitido que quienes estén en centros académicos y que actúan, desde lugares periféricos, tomen sus palabras como un constructo ideológico sólido, demostrando con datos empíricos, lo abusivo y extractivo del sistema productivo actual. En tal sentido, el presente trabajo recupera las ideas que Vandana Shiva y Maria Mies escribieron en *“Ecofeminismo, teoría, crítica y perspectivas”* en 1997 para leer la actual lucha que llevan adelante, las mujeres famatinenses en la Rioja y entender, desde la perspectiva ecofeminista que mujeres y medioambiente son parte de un mecanismo económico, político, epistemológico dañino, que mantiene a muchos, anestesiados e incapaces de darse cuenta, de que lo que llamamos progreso y desarrollo, es el proceso de destrucción de las bases materiales que sostienen a la especie humana (Herrero, 2010).

“Alquiler de vientres en la INDIA”.

Romina Bengolea (UNRC- CEGRA).

Correo de contacto: roflabe@yahoo.com.ar

Resumen

El territorio es un concepto teórico y metodológico que explica y describe el desenvolvimiento espacial de las relaciones sociales que establecen los seres humanos en los ámbitos cultural, social, político o económico. Lo territorial se convierte así en el espacio vivido, modelado por el hombre, en función de sus necesidades. El territorio pasa a ser considerado como una construcción social, con elementos simbólicos que son creados por los hombres pero que, al mismo tiempo, tienen la capacidad de producir la identidad¹⁸⁸.

Las Técnicas de Reproducción Humana Asistida son una nueva forma de procrear. Hoy la fecundación se puede realizar en una probeta, con utilización de gametos que no pertenecen a la pareja o pertenecen solo a uno de ellos, o la técnica conocida como “alquiler de vientres”. Esta técnica ha dado lugar a lo que se denomina “turismo procreativo o reproductivo”, con esta expresión se alude a personas que no pueden procrear por diversas razones y viajan a países donde la maternidad subrogada se encuentra regulada o no. Hay territorios que lo prohíben y otros, como la India, que lo permite y siendo considerada la capital mundial de los [vientres de alquiler](#). Ante este contexto la identidad genética entre embrión y progenitores, base del vínculo filiatorio por naturaleza, se quiebra y modifica el concepto de identidad. El presente trabajo tiene como finalidad principal comprender e identificar como un territorio con una identidad específica, contenedor de los fenómenos y relaciones sociales que acontecen, la India, ha transformado el uso de una de las técnicas de Reproducción Asistida, “el alquiler de vientres”, como una actividad económica atractiva para el resto de la población mundial, entre ellos los latinoamericanos, transformando la identidad del embrión y del niño como sujeto de derechos.

188

LLANOS HERNANDEZ, L. (2006) El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales. Universidad Autónoma Chapingo. Chapingo Estado de México. Recuperado de <http://www.colpos.mx/asyd/volumen7/numero3/asd-10-001.pdf>

“La constitución y redefinición de las identidades. El caso de los refugiados sirios en Argentina”.

Paula Heredia (UNRC-CEGRA).

Correo de contacto: Paula_heredia13@hotmail.com

Resumen

“El Gobierno pondrá en marcha un plan de acción para recibir en una primera etapa a 300 refugiados sirios en la Argentina en los próximos meses, tal como se comprometió el presidente Mauricio Macri ante el papa Francisco, Estados Unidos y la Unión Europea”. Así comienza, un artículo periodístico del diario “La Nación” del mes de Agosto del año 2016.

En tal sentido, el presente trabajo analiza las relaciones que emergen del vínculo entre “territorio” e “identidad”, a partir del caso de los refugiados sirios en Argentina. Este estudio, de carácter exploratorio, tendrá en cuenta, por una parte, las acciones institucionales y los marcos legislativos que va a aplicar Argentina, para cumplir con el compromiso asumido, entendiendo que dichas políticas condicionan los vínculos que los refugiados establezcan con el país que los recepta; y por otro lado, tendrá en cuenta, los “nuevos” procesos de construcción identitarias que pueden surgir en este contexto.

Enmarcado dentro de una metodología cualitativa, el siguiente estudio de caso, realizará en un primer momento, un marco conceptual que tendrá en cuenta, las categorías de análisis utilizadas, como por ejemplo, “identidad”, “territorio”, “inmigración”, “refugiados”, etc. para ello, tendrá en cuenta bibliografía especializada en el tema, luego considerará aspectos relacionados con las particularidades del pueblo sirio y finalmente, con el propósito de tensionar aún mas, el objetivo planteado en el trabajo se realizarán entrevistas a la comunidad siria en Argentina.

“Going Native: Islã e alteridade em *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*, de Richard Francis Burton (1855-56)”.

Paula Carolina de Andrade Carvalho (Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo – EFLCH-UNIFESP, Brasil)

Correo de contacto: Paula_carvalho33@yahoo.com.br

Resumo

Esta pesquisa da área de História tem como fonte o relato de viagem *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah*, de Richard Francis Burton (1855-56). Com o intuito de realizar a peregrinação proibida a não muçulmanos, esse explorador britânico adotou o disfarce do muçulmano Shaykh Abdullah, procurando viver como um seguidor do islã por seis meses e passando por cidades do Egito e da Península Arábica para chegar a Meca e Medina. Na narrativa, o islã e outros aspectos culturais tidos como “orientais” serviram para Burton refletir sobre o suposto universalismo da civilização britânica; ao mesmo tempo, contudo, ele procurou reafirmar o protagonismo da Inglaterra na empresa colonialista. Da mesma forma, Burton encarnou, no disfarce de Shaykh Abdullah, uma das grandes ansiedades dos imperialistas britânicos: o temor de que um dos seus pudesse se transformar no “outro”, neste caso, o “outro” islâmico – o *going native* da expressão inglesa. Assim, busca-se tratar da representação de si como o “outro”, além das representações dos muçulmanos no livro, a fim de refletir sobre a formação desse “outro” islâmico na Inglaterra do século XIX.

Além de ser um dos livros mais conhecidos de Burton (que também traduziu para o inglês *As Mil e Uma Noites*, entre outras obras), *Pilgrimage* pode ser considerado o auge de Abdullah, por ter cumprido com sucesso todos os ritos do *hajj* - chegou a aparecer em outros livros de Burton sob formas distintas: *Falconry in the Valley of Indus* (1852), *First Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar* (1856), e no poema *The Kasidah of Haji Abdu El-Yezdi* (escrito em 1853 mas só publicado em 1880). Há, portanto, uma tensão entre dois narradores no relato: o Burton-narrador, uma vez que o livro é narrado em primeira pessoa, e Abdullah que, em geral, se manifesta na

terceira pessoa; mesmo assim, em alguns momentos as duas pessoas se confundem numa mesma sentença. Para analisar essa relação, é preciso descobrir quem é Abdullah, já que pouco foi escrito sobre ele.

Como a natureza da identidade não é fixa e estanque, Abdullah foi ganhando novos contornos ao longo da narrativa, a fim de melhor atender às necessidades do disfarce de Burton que tentou a todo custo não ser desmascarado. Originalmente um dervixe persa, sua identidade foi trocada para um pathan (afegão que imigrou para a região do Punjab indiano) que teve sua formação realizada em Rangun, na Birmânia (atual Mianmar), passou para a de um peregrino árabe para não pagar determinadas taxas cobradas aos não árabes que adentravam território sagrado, enquanto que alguns beduínos o viam como peregrino turco. Assim, é possível perceber como Abdullah era percebido por outros personagens, tanto muçulmanos quanto não muçulmanos. Da mesma forma, Abdullah assume uma presença conflituosa como um segundo narrador da obra, trazendo questionamentos sobre quem é o verdadeiro protagonista da obra, e procurando trazer reflexões sobre a natureza da sua relação com Burton, extrapolando as páginas do relato.

Referencias

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

GRANT, Ben. *Postcolonialism, Psychoanalysis and Burton: power play of empire*. Routledge: New York & London, 2009.

LAISRAM, Pallavi Pandit. *Viewing the Islamic Orient: British travel writers of the nineteenth century*. New Delhi: Routledge, 2006.

MCCLINTOCK, Anne. *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge, 1995.

MCDOW, Thomas F. "Trafficking in Persianness: Richard Burton between mimicry and similitude in the Indian Ocean and Persianate Worlds". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, v. 30, n. 3, pp. 491-511, 2010.

COLECCIÓN ALADAA

NODARI, Alexandre. “A Literatura como Antropologia Especulativa”, *Revista da ANPOLL*, v. 1, n. 38, p. 77-85, 2015. Disponível em <<http://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/viewFile/836/791>>.

ORTIZ, Fernando. “*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983. (1. ed. 1947).

PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

SAID. Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

TROJANOW, Ilija. *O Colecionador de Mundos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

“Espacio Identidad y territorio: Misioneras Indias en la ciudad de Rio Cuarto”.

Martin Hernandez y Ana María Sanchez y Ana Belén Mitre (UNRC – CEGRA)

Correos de contacto: martin73_h@hotmail.com, anasanchezprof@hotmail.com, belenmitre@yahoo.com

Resumen

El presente trabajo forma parte de una investigación en curso del nodo de estudios de Asia y África perteneciente al centro de estudios y gestión de redes académicas de la Universidad Nacional de Rio Cuarto en el cual participan docentes estudiantes y graduados de diferentes áreas de las ciencias sociales.

Nuestro trabajo intenta dilucidar hasta qué punto, las misioneras indias llegadas a la ciudad de Río Cuarto en la provincia de Córdoba, en la década de 1990, lograron

COLECCIÓN ALADAA

construir un espacio de misión en el marco de sus actividades como religiosas, el cual se fue complejizando en su relación con la comunidad, redefiniendo identidades en un proceso dinámico no exento de roces y tensiones en el sentido expuesto por Santos (1996).

Intentaremos indagar también de qué manera se ve modificada la identidad de las religiosas entendiendo que la misma está relacionada con la cultura ya que, como expresa Giménez(2010), identidad y cultura son conceptos estrechamente interrelacionados e indisociables.

Palabras Clave: Identidad, migración, espacio.

“Hip Hop: como repertorio de protesta entre los jóvenes: origen y expansión hacia Latinoamérica”.

María Fernanda Riberi. (UNRC- CEGRA)

Correo de contacto: ferriberi03@hotmail.com

“Los hijos de las nubes: la construcción nacional saharai desde la resistencia anticolonial”.

Ignacio Nicolás Graciano (FFyL – UBA)

Correo de contacto: ingraciano@gmail.com

Resumen

El Sahara Occidental (SO) y su actual colonización, por parte de Marruecos, es una realidad de dominación y expoliación única no solo en África, sino también a escala global. Enclavado entre el Océano Atlántico y el desierto del Sahara, la lucha por la liberación y autodeterminación de su pueblo nos invita a reflexionar como, en el África postcolonial, todavía perviven resabios de un modo de comprender el mundo que creíamos de siglos pasados.

¿Por qué pensar a los saharauis en relación a su territorio? Porque su lucha y la historia así lo exigen; porque actualmente su territorio y su población, inseparables en la cosmovisión saharai, se encuentran divididos. Los hijos de las nubes, llamados así por su tradición nómada, se forjaron al calor del desierto y las hamadas, en las caravanas, en

la lucha colonial como también en el conflicto pacífico que llevan adelante hoy en día desde el exilio. Hace 40 años se vieron obligados a huir de su hogar quedando divididos en tres zonas: los territorios ocupados por Marruecos, las zonas liberadas y los campos de refugiados en el Tindouf argelino, donde se encuentra establecido su estado, la República Árabe Saharaui Democrática (R.A.S.D.).

En este estudio se buscará, en primer lugar, presentar un estado de la cuestión de la actual situación saharauí en torno al conflicto con Marruecos y las potencias occidentales. Es menester realizar esta primera aproximación, sobre todo en el contexto académico/historiográfico en el que nos encontramos inmersos como investigadores argentinos y latinoamericanos. Ni África, ni mucho menos el SO son realidades históricas que tengan un peso propio dentro de la historiografía nacional. Este trabajo en algún punto intentará visibilizar el conflicto y saltar ese cerco histórico-mediático que hay en torno al continente africano.

Se prestará particular atención a los procesos que llevaron al surgimiento de la nacionalidad saharauí como expresión identitaria que, a pesar de las situaciones adversas, sigue resignificándose aunando a generaciones y familias separadas hace décadas. Prácticas políticas, culturales, artísticas y religiosas compartidas demostraron ser más potentes que cualquier ejército y/o muro que pueda llegar a dividir a la comunidad saharauí. La vida en el desierto y la hamada se hacen presentes en su poesía, en su cine, en sus costumbres y en su memoria. También se hace presente la tierra perdida, por ejemplo a través de la toponimia de los campos y edificios públicos que remiten a ciudades o regiones hoy bajo dominio marroquí.

Por esto, se propone pensar la relación identidad-territorio como el factor fundamental para entender porque el pueblo saharauí aun estando dividido, parte en el exilio o en la diáspora, sigue peleando por su tierra, una tierra que las nuevas generaciones nunca vieron pero que hacen suya interiorizando la lucha de sus antepasados.

Introducción

Escribir y hablar sobre el Sahara Occidental (SO) implica, casi siempre, un doble reto. En primer lugar el de sortear los obstáculos que dificultan la aprehensión de una historia que solemos desconocer y sin la cual creemos que podemos explicar el devenir histórico mundial. Productos de una academia eurocentrista, abordar África como objeto/sujeto de estudio nos supone, a los académicos latinoamericanos, tener que romper con un cerco mediático/informacional que nos permita establecer lazos sur-sur entre ambos continentes que sirvan para retroalimentar nuestras historias y luchas sin necesidad de la mediación hegemónica occidental.

En segundo lugar, atendiendo particularmente a la causa saharauí, se nos presenta la dificultad previa de tener que visibilizar el conflicto tanto en ámbitos académicos como también a nivel masivo a fin de fomentar un consenso social positivo sobre el mismo. A diferencia de otros procesos como el palestino (con el que se podrían hacer algunos

paralelismos), que para bien o para mal ya gozan de cierta difusión y/o consenso, la lucha saharai sigue sin aparecer dentro de nuestras agendas internacionales ni en las preocupaciones políticas actuales más extendidas. Es por esto mismo que, en estas primeras instancias, se nos presenta casi como una obligación, abandonar como norte cualquier pretensión macro analítica que explique de manera acabada lo que sucede en aquel rincón del Magreb; y más bien se propone una tarea pensada desde la divulgación, sin descuidar la metodología propia de nuestras ciencias.

Entonces, ¿por qué estudiar desde nuestras realidades al SO? Principalmente porque entraña en si mismo un caso de extrema particularidad donde el proceso de descolonización en el que estuvo sumergido el continente africano a partir de la década de 1950 fue abortado por otro pueblo hermano, Marruecos. Dicha re colonización trajo como consecuencia el exilio y el exterminio sistemático de gran parte del pueblo saharai y el establecimiento de lo que hoy es la última colonia africana donde las violaciones a los DD.HH. superan los límites de una situación bélica. Debemos pensar al Sahara si queremos establecer lazos interculturales que rompan nuestros actuales lineamientos históricos de reproducción de estructuras de pensamiento siempre con miras al Norte olvidando que distintos pueblos comparten nuestra “suerte” de ser parte del Sur de este mundo.

También es indispensable tener presente a la lucha saharai si queremos enriquecer nuestra mirada sobre el conflicto Malvinas. Ambos territorios, con historias y realidades disimiles, son parte de los resabios de una estrategia netamente colonial que hace que sigan siendo parte de los 17 territorios pendientes de descolonización establecidos por la ONU.

Contextualizar nuestro reclamo por fuera de los argumentos nacionalistas y confrontarlo con las luchas del Timor Oriental –de reciente descolonización- o la saharai nos permitirá pensar desde una mirada más global nuestro conflicto.

Ateniéndonos a lo que concretamente hoy nos convoca, no podemos pensar la identidad de lo que es ser un o una saharai sin tener en cuenta su geografía y su historia. Particularmente en este trabajo nos centraremos en dos grandes lineamientos. Por un lado en los términos más tradicionales de la geografía y de los límites estatales haciendo hincapié en las prácticas que se gestan y se recrean en relación al medio físico concreto como también en cómo se adaptan y se comprenden los conceptos de Estado y Nación a

este mismo. No obstante, utilizaremos también los postulados de Milton Santos (2000) para repensar en sus términos la intromisión colonial en el Espacio Geográfico en disputa y la gestación de resistencias a esta misma. Partiendo de la idea de que las técnicas hegemónicas penetran los territorios imponiéndoles una lógicas ajenas a las locales, utilizaremos su definición de Contraracionalidades para explicar el carácter local/identitario que tienen las resistencias organizadas por el pueblo saharauí en contra de su presente colonial. Por resistencias nos referimos al rol de la mujer y el desarrollo del feminismo como fuerza motora de la lucha, a la utilización de nuevas tecnologías como fenómeno político y comunicacional y por último la utilización del arte como herramienta política y de difusión.

Ocultado, reprimido y silenciado el pueblo del SO lleva adelante desde casi medio siglo una cruzada anticolonial y una lucha que marca su propia supervivencia. No obstante abatido por momentos, no pierde las esperanzas de que, algún día, los hermanos de ambos lados del muro se vuelvan a reencontrar, dejando el exilio y volver al mar.

Consideraciones generales

Para entender qué es lo que está sucediendo en el SO es menester que contextualicemos el conflicto no solo espacial-temporalmente sino que también históricamente a fin de poder dar cuenta, de manera más acabada, de los procesos que alimentan la coyuntura política que mantiene al pueblo saharauí bajo la dominación colonial marroquí.

Ocupando una línea costera de 1062 Km. el SO se extiende desde el Océano Atlántico sur hasta las orillas del desierto del Sahara cubriendo unos 266.000 Km. cuadrados.

Su territorio reclamado como soberano fue definido por la RASD reconociendo y respetando el principio de intangibilidad de las fronteras heredadas por el colonialismo impulsado por la UOA. Según este, el SO limita al norte con Marruecos, al oeste con el océano y España (Islas Canarias), al noroeste con Argelia y el resto de su frontera sur / sureste con Mauritania. Ante la falta de datos oficiales certeros, se cree estimativamente que la población saharauí alcanzaría los 300.000 habitantes repartidos entre los campos de refugiados, los territorios liberados, los controlados por Marruecos y la diáspora (Uld Es-Sweyih, 1998).

Su territorio se puede dividir topográficamente en dos grandes áreas: la desértica y la hamada, en las cuales nos encontramos con una fuerte variación de ecosistemas y una gran riqueza natural/mineral. En ellas, si bien las condiciones de vida no son las más benevolentes, el pueblo saharauí supo sobrevivir y lograr reproducirse socialmente a partir de sus prácticas beduinas y el desarrollo de actividades productivas tendientes a explotar lo mejor posible los recursos ofrecidos por el suelo. Los valles de los ríos que atraviesan el país permiten el desarrollo de una agricultura concentrada en árboles frutales, vides, olivos y cereales. Por su parte, una ganadería camellera es sustentada, principalmente, por los oasis diseminados en el desierto y la tradición nómada del pueblo (Ibíd., 1998).

Con respecto a su clima, las temperaturas suelen oscilar muy pronunciadamente entre 0° C a 65° C, según la zona y el momento del día, no obstante la aridez desértica del mismo es una constante en todo el territorio producto de las pobres precipitaciones. Los análisis pluviales son muy escasos pero podemos abordar a tentativas conclusiones con los mismos. Teniendo en cuenta que los datos registrados en el Tindouf (donde se encuentran actualmente los campos de refugiados saharauis) y los relevados para la zona del Tiris del SO por Andoni Sáenz de Buruaga (2010) observamos una tendencia creciente de precipitaciones para la temporada otoño/invierno concentrándose las mismas en los meses de febrero y octubre, siendo en este último un 200% más elevadas que el resto del año. Aunque escasas, estas lluvias no carecen de importancia ya que recargan los pozos de agua del desierto y crean una “red de riachuelos efímeros llamados Wadis, que desembocan en lechos de lagunas también efímeras llamadas Sebkhass”¹⁸⁹ cruciales para la ganadería camellera y las labores cotidianas de la población.

Económicamente es una región muy rica en recursos naturales. A parte de la producción agropecuaria ya señalada, el SO concentra amplias y diversas fuentes minerales entre las cuales se encuentra el hierro, zinc, titanio y fosfato, entre otros. Este último junto con la pesca son las dos explotaciones económicas más productivas y redituables de la región, siendo Bu Craa la mina de fosfatos más grande del mundo y los bancos de peces del mar saharauí la tercera zona más productiva (Nápoles Tapia, 1988).

189

Informe de Ingenieros sin fronteras. Proporcionado por el Gobierno del Principado de Asturias. Publicado posteriormente al 2005.

Ahora bien, estas riquezas jamás fueron explotadas por los propios saharauis. Desde los tiempos de la Conferencia de Berlín, en donde las potencias europeas realizaron el reparto colonial de África, el SO estuvo colonizado por España quien, junto con Francia, definieron en una serie de tratados a principio del siglo XX, las fronteras y zonas de influencia de ambos imperios. Como en todo acto colonial, el país ibérico puso a disposición de los grandes capitales transnacionales la explotación de los recursos naturales sin el consentimiento del pueblo saharauí comenzado así una historia de espoliación que sigue hoy en día de mano de su nueva fuerza colonizadora, Marruecos. El 26 de febrero de 1976, ya con el franquismo al borde de la caída y una fuerte presión de la comunidad internacional a favor de la liberación del Sahara y su autodeterminación, el gobierno español abandona de manera definitiva la colonia prometiendo al pueblo saharauí la libertad de ejercer su derecho a la autodeterminación. No obstante, firma en secreto unos días antes junto con la corona alauita y Mauritania los Acuerdos Tripartitos de Madrid¹⁹⁰ por el cual intentaba desligarse legalmente de su colonia y entregaba su administración a los demás países firmantes. Ese mismo día, Marruecos comienza a ser la nueva potencia de ocupación de facto (Mauritania es vencida rápidamente por la resistencia saharauí y se retira de los territorios) y en medio del desierto el Frente Polisario declara constituida la República Árabe Saharaui Democrática (RASD) y sus intenciones de resistir el nuevo avance colonial.

Por una geografía para el Sahara Occidental

Ese mismo 26 de febrero, hace ya más de 40 años, fue un momento bisagra para todo el pueblo saharauí. En el mismo instante en que se declaraban libres y dispuestos a luchar por su territorio se intensificó, pero también se resignificó, el proceso de autopercepción como pueblo unificado bajo una homogeneidad nacional cristalizada en la implantación de la RASD. Es decir, el lento proceso de conformación nacional tomaría otro impulso y otro carácter al que se venía gestando bajo dominio español.

190

Los acuerdos tripartitos son considerados ilegales incluso hasta por los propios españoles ya que jamás tuvo la aprobación de las cortes, por lo que, no sería un documento oficial.

Paralelamente a la guerra de liberación nacional que llevó adelante en Frente Polisario, el establecimiento de un Estado en el exilio -específicamente en el Tindouf argelino- se entrevé como la única solución viable para la conservación del pueblo expulsado. Sumado a esto, la construcción por parte de Marruecos del llamado “Muro de la vergüenza”¹⁹¹ divide al territorio en disputa quedando los saharauis divididos en tres zonas: los territorios ocupados por Marruecos –que no sorprendentemente son los más ricos en recursos económicos-, los territorios liberados y los campos de refugiados en Argelia que albergan al Estado y a la mitad de la población total. En consecuencia de ello, los conceptos de Estado y Nación se adaptan a condiciones materiales y socioculturales bastante distintas a las europeas, tergiversándose, redefiniéndose, pero también, rehaciéndose para presentarse como algo ajeno a la concepción normalizada e importada de los términos, pero no por ello de una forma menos válida. Debemos quebrar el eurocentrismo académico evitando la simple traspolación de estructuras conceptuales que susceptibles de ser aplicadas en el mundo occidental capitalista, no logran explicar de manera fehaciente las realidades reinantes en los países africanos ni latinoamericanos. Entendemos que el éxito o fracaso de la consolidación y funcionamiento de los estados- nación africanos no se puede medir tomando a Europa como punto de referencia y medida.

No obstante, antes de adentrarnos de lleno a lo que nos convoca, se cree necesario hacer algunas aclaraciones teóricas. Si bien nos abocaremos a un estudio de caso nacional nuestro análisis no puede circunscribirse a esa unidad explicativa. Esto lo deja muy en claro el sociólogo brasileño Octavio Ianni (1996) cuando, analizando el fenómeno de la globalización, intima a las ciencias sociales a que modifiquen sus paradigmas y esquemas explicativos centrado en el Estado-Nación como unidad explicativa de todo proceso social. Seguiremos la propuesta del autor para explicar los procesos y coyunturas siempre pensando primero en términos globales, sin perder de vista la escala nacional y local. Ninguna es más importante que la otra, más bien se retroalimentan y se definen entre sí por lo que, se multiplican las perspectivas sobre nuestro objeto/sujeto de estudio. A su vez, invita a abandonar los intentos explicativos desde la lógica

191

Con ese nombre lo denomina Galeano en una entrevista brindada en México el 24/04/06. Disponible en: <http://textos-miradas-del-mundo.blogspot.com.ar/2008/02/muros-saharauis-por-eduardo-galeano-en.html>

individualista de las ciencias y enfatiza la necesidad de una mirada multidisciplinaria. Nuestra tarea aquí será, al menos tentativamente, lograr la intersección entre la geografía y la historia.

Por otra parte, no podemos circunscribir a la identidad saharauí a su faceta nacional. Múltiples intersubjetividades se entrecruzan conformando diversas formas de autopercepción y relación con su entorno social y geográfico. Un/a saharauí puede ser mujer, artista, comerciante, universitario, miembro del estado, formar parte de la diáspora, etc., etc. Debemos entonces comprender estas realidades sin extirparlas de su contexto de realización y reproducción.

Para ello tomaremos como base teórica el trabajo de Milton Santos en *La naturaleza del espacio* (2000) donde el autor invita a repensar a la geografía haciendo especial énfasis en el concepto de Técnica y su relación con el espacio geográfico en el cual está inserta. A partir de su definición de Espacio, entendido como “un conjunto indisoluble, solidario y también contradictorio, de sistemas de objetos y sistemas de acciones, no considerados aisladamente, sino como el contexto único en el que se realiza la historia” (P.54), abordaremos la problemática de la conformación identitaria saharauí desde el contexto de la colonización y el exilio.

Y es aquí el quid de nuestra cuestión. La identidad saharauí antes que nada, está marcada por la resistencia. La vida en los campamentos, las expresiones culturales y políticas, la economía, las misiones diplomáticas, la división sexual del trabajo, el feminismo, las normas sociales, la constitución y hasta la cotidianidad misma, todo está impregnado por la resistencia, armada o pacífica, que lleva adelante el o la saharauí. Entenderemos entonces a las distintas expresiones de intransigencia como respuestas contrarias o contra-hegemónicas a la racionalización y estandarización espacial que intentan imponer los actores hegemónicos mundiales por medio del control casi absoluto del espacio y la información, de su producción y distribución como también de la implementación de una técnica ya concebida en términos mundiales cuyo único motor es la realización constante, y cada vez más precisa, de la plusvalía. La resistencia se da justo en la intersección entre las lógicas impuestas desde los centros de producción y las relaciones sociales identitarias que se dan en un lugar dado y concreto de manera horizontal. Una identificación político/emotiva desarrollada al calor de las experiencias cotidianas compartidas en el lugar concreto confluyen, como también se

contrarían, con las lógicas impuestas por actores foráneos, o desterritorializados, en su afán de expandir la producción global a su propio favor. De manera simple y esquemática, “que la producción limitada de racionalidad esté asociada a una producción amplia de escasez conduce a los actores que están fuera del círculo de la racionalidad hegemónica al descubrimiento de su exclusión y la búsqueda de formas alternativas de racionalidad, indispensables para su supervivencia”(Ibíd., 263)

A partir de lo dicho, entonces, analizaremos a la luz de los postulados de Santos el proceso de conformación de la identidad saharauí a través de diversos tópicos. Por un lado, ahondaremos en el conflicto colonial per se y la disputa territorial, en el sentido más tradicional del concepto, que se da entre Marruecos y la RASD. Abordaje que se dará sin dejar de lado la implantación, por parte del primero, del muro militar más largo del mundo y el carácter, a nuestro entender, diferencial que toma la cristalización del sujeto nacional saharauí con respecto a sus pares africanos. Seguido a esto, tomaremos tres lineamientos relacionados con la cotidianeidad del saharauí cuya adaptación al espacio geográfico tensa y recrea las relaciones sociales horizontales; a saber: la producción artística de los campos de refugiados, la utilización de las redes sociales y nuevas TICS y, por último, el rol de la mujer y del feminismo en la sociedad saharauí. Desde ya que la presentación de estos aspectos se dará dentro de las condiciones de factibilidad posibles limitadas por el carácter provisorio de la presentación.

De cómo construir una Nación

Al igual que en el resto del continente africano, el nacionalismo saharauí es producto, en gran parte, de la situación colonial y su aparato burocrático. No porque localmente no existiese una comunidad que se autoperciba como tal, sino porque es el mismo estado colonial y sus instituciones quienes terminan de configurar y de dotar de carácter nacional a las aspiraciones de los locales. Con esto no se quiere argumentar que los saharauís fueron meros actores pasivos en dicho proceso ni mucho menos que la nación haya surgido de manera planeada y espontánea, más bien todo lo contrario. Son ellos mismos quienes aprovechan los intersticios institucionales de un estado decadente y frágil –recordar que el proceso de liberación del SO se da en vísperas de la muerte de Franco- para hacerse de herramientas políticas a la hora de la emancipación. Pensemos

sino en la apropiación que hacen para sí de las fronteras demarcadas por el colonialismo, de la lengua castellana y nacionalidad española y la educación universitaria ¿Acaso no pueden ser vistas como un conjunto de técnicas impuestas por el estado colonial para asegurar la paz y el orden necesario para la proletarización de las masas y la reproducción del capital?

“De los legados del colonialismo ninguno tendría más peso en el futuro del Sahara Occidental que la parcelación del territorio y el trazado de fronteras” (García García, 2003, p. 40). Esta afirmación es clave para entender el proceso de mutación total que sufre la sociedad saharauí. Los límites, son realidades históricas concretas que cumplen una función específica en cada contexto. En el actual paradigma político del Estado-Nación moderno no podemos pensar la existencia del mismo, sin la fijación estricta de fronteras que delimiten artificialmente las zonas de injerencia y soberanía de cada estado. Y de igual forma que separa territorios, simbólicamente divide a las comunidades sociales quienes recrean cosmovisiones culturales diversas que terminarían adoptando un carácter nacional para contraponerse a un “otro” extraño y ajeno a la realidad nacional compartida. La frontera así, se convierte en la protectora de la comunidad nacional. (Cairo Carau, 2001).

La fijación de fronteras estrictas a principio del S. XX modifica de lleno la cultura saharauí. El proceso de sedentarización al que asisten desde los 70 producto de las guerras contra los europeos y de las limitaciones a su vida nómada llevara a una gran parte de la población a concentrarse en las ciudades donde, buscando una nueva vida, hacen a la vez de ejercito de mano de obra para las industrias extractivas – de capitales extranjeros- como también para la administración colonial. Urbanización y proletarización son dos lógicas a las que son sometidas las clases subalternas saharauis concentrando gran parte de su población en las ciudades de la costa como Dajla o El Aaiún.

Podríamos preguntarnos, entonces, el porqué de la aceptación sin más de estos límites artificiales pues, ¿cómo limitar a un pueblo cuya tradición nómada no reconoce más fronteras que las que impone la naturaleza -por medio de las lluvias y los pozos de agua- a circunscribirse a una normativa que, en una primera instancia, le es ajena y altamente represiva? ¿Hubo alguna otra alternativa al Estado-Nación moderno en el contexto de la consolidación de los mismos en los países vecinos? Creemos que no. No porque sea el

Estadonación una realidad teleológica imposible de superar sino porque la coyuntura no brindaba opciones alternativas.

A pesar de lo dicho hasta el momento, respetar las fronteras -con toda su artificialidad sirvió a los saharauis para poder centrar y anclar con una base jurídica consistente sus reclamos territoriales y de autodeterminación. El grueso de sus argumentos contra la nominación marroquí se basa en la violación que hace al principio de intangibilidad de las fronteras y que debería de respetar por ser un estado miembro de lo que hoy conocemos por UA¹⁹². Asistimos a una reapropiación de estas normas jurídicas como también de esta nueva forma de construir y de construirse en el territorio que les era ajena pero que toman para si en la re contextualización mundial donde el Estado-Nación es la forma organizativa política de primacía mundial y la vara por la cual agrupar a las colectividades nacionales. Se abandona de esta manera, al menos parcialmente, la posibilidad de reconocerse en términos étnicos culturales por fuera de las nuevas fronteras (Navarro Batista, 2012, Pp. 94-6).

La revolución y el levantamiento de los campos de refugiados en el Tindouf argelino post exilio van a acelerar aún más el proceso de mutación cultural y social que vivía el pueblo saharauí. La irrupción de las fuerzas marroquíes, y sus bombardeos con napalm y fósforo blanco, provoca el exilio en masa de gran parte de la población local hacia el desierto argelino. En los campos, el Frente Polisario se encuentra con un gran dilema, construir una nacionalidad moderna. No obstante, no era la única solución nacionalista en pie. Sin entrar en los detalles de ambas propuestas diremos que, frente a la propuesta de un nacionalismo impulsado por los sectores más tradicionales de la sociedad – aglutinados en las antiguas instituciones políticas locales - que proponían hacer del sistema tribal la base social de la nueva nación, se impone la juventud del Frente Polisario. Con miras políticas influidas por la academia occidental y el socialismo tercermundista, este sector de jóvenes universitarios, toman para si los arquetipos culturales de las sociedades metropolitanas y los resignifican en relación al nuevo espacio geográfico de adaptación y a su beneficio (Uld Es-Sweyih, 1998).

192

Otros argumentos de peso son cruciales para la defender la causa saharauí. Para ampliar al respecto y los vaivenes judiciales del conflicto se recomienda: Navarro Batista, N. (2012). El conflicto del Sahara Occidental: la libre determinación en retirada. En C. Villán Durán, & C. Faleh Pérez, Paz, migraciones y libre determinación de los pueblos (págs. 83-115). Gran Canaria: Imprenta Narcea.

La propuesta del Frente Polisario es muy clara: la nación no puede pensarse por fuera de la resistencia ni de la RASD. La revolución y el estado se transforman en el mito de origen de la nacionalidad y esta, se resignifica siempre teniendo esos dos pilares como referencia. Los espacios y el tiempo se modifican siguiendo el ritmo revolucionario, los campos de refugiados se dividen según los nombres de las provincias del SO y las fiestas y feriados se correlacionan con sucesos de la revolución mientras el calendario nómada es dejado de lado. Por otra parte, la selección y apropiación de marcas identitarias -como la lengua y la nacionalidad española- le permiten al estado producir discursos nacionalistas que permean por la red de instituciones estatales hacia la población y los organismos multinacionales (Jordi, 2010). Rodeados por todos sus flancos por países francófonos, la apropiación del idioma castellano¹⁹³ como lengua franca estatal cumple la doble función de poder distinguir al estado saharauí de sus vecinos marcando una historia propia recordándole a España que es ella todavía la potencia administradora legal del SO y, por otro lado, como herramienta comunicacional y vínculo cultural con la sociedad hispanoparlante. Algo similar sucede con el mantenimiento de la nacionalidad española por parte de quienes vivieron durante el periodo de la provincialización del Sahara. El todavía reconocerse ciudadano español no solo confiere todos los derechos propios de la ciudadanía hispana sino que también pone sobre el tapete constantemente las obligaciones que España tiene para con sus ciudadanos.

La reivindicación política por la determinación del pueblo y reconocimiento del Estado Nación saharauí se nutre de múltiples fuentes entre las que hallamos algunas de carácter endógenas y otras exógenas. Producto de una cosmovisión y convivencia compartida, de lazos familiares activados –sobre todo- en momentos de crisis social, los saharauíes se retiran hacia los campos de refugiados donde se reagrupan y las ideas traídas por aquella generación de jóvenes universitarios encuentra eco y un público dispuestos a hacerlas suyas. El exilio ha “posibilitado al movimiento nacionalista saharauí desarrollar un complejo proceso de construcción nacional, que muchas otras naciones africanas no tuvieron la posibilidad de explorar antes de su independencia” (San Martín y Bollig, 2010, p. 12), que lo dotó de una cohesión interna diametralmente

193

Con respecto al español como lengua franca y educativa consultar: Romero, P. C. (2006). El español en los campamentos de refugiados saharauíes (Tindouf, Argelia). *El español en el mundo*, 48-52.

opuesta a muchos de sus vecinos continentales que se encontraron con un estado arquetípico impuesto desde las alturas en medio de una población que pensaba las relaciones político-sociales en otros termino. En cambio, el estado saharai se construyó – y se reconstruye día a día- desde las bases y es parte indivisible de las mismas dejando una realidad muy en clara: en los campos, a los que mejor catalogarlos de campos de exiliados (Gimeno Martin, 2014, p.17) hay ciudadanos y ciudadanas de pleno derecho.

El muro, los muros

En el SO existen muros, uno más letal que el otro. Si, ya lo había dicho Eduardo Galeano hace algunos años, algunos tienen mayor fama que otros, de algunos mejor no hablar. ¿Qué diferencia hay entre los 45 Km. del Muro de Berlín, que mantuvo en vilo a toda la sociedad mundial durante décadas y los 2.500 Km. de fortificaciones militares marroquíes que parten en dos al SO y de los que nadie habla? Se podría argumentar que el primero cristalizaba la tensión máxima entre dos modelos socioeconómicos que, contradictorios y excluyentes, involucraba directa o indirectamente a toda la sociedad; y que el segundo, es más bien parte de un conflicto local de poca o escasa trascendencia global. Creemos en cambio que la diferencia radica en que uno se encontraba en medio de Europa y que afectaba de manera crucial a la reproducción de la sociedad occidental como tal y que el otro, al igual que el Palestino-Israelí, lejos de entorpecer la reproducción de la misma es erguido y financiado por occidente para asegurar su preeminencia y seguridad (González Vega & de la Rasilla del Moral, 2014).

A partir de 1980, ante la resistencia tenaz de la guerrilla saharai la corona alauita comienza la construcción de líneas defensivas que, en siete tramos distintos, terminan por partir al SO en dos zonas. Este muro, hoy en día el más grande del mundo, se encuentra altamente militarizado contando con millones de minas personales en sus orillas, con más de 300.000 efectivos militares que lo patrullan y vigilan las 24 has del día, tanques y radares de cientos de Km. de alcance. Nos surge entonces la siguiente pregunta ¿Qué es lo que defiende tal construcción, al punto de que haya tantos efectivos como población saharai en total? Defiende la expoliación ilegal y sistemática de los recursos naturales del SO. Como se mencionó anteriormente, a pesar de ser un desierto, nos encontramos en una de las regiones más ricas del mundo en términos absolutos y su

riqueza, como describe Galeano cuando cita al Corán, son su propia maldición. Tanto es así que “los dos principales recursos naturales de los que podía servirse la política exterior marroquí (fosfatos y riqueza pesquera) estuvieron ligados a la anexión del SO” (Hernando de Larramendi, 1997, p. 31).

El fosfato, fundamental para la creación de fertilizantes artificiales, es piedra angular de toda la agricultura moderna por lo que, controlando Bu Craa, la reserva más grande del mundo de dicho mineral, Marruecos toma un lugar fundamental en el mercado internacional. Las reservas fosfateras, ascienden a setenta mil millones de toneladas, brindándole a la monarquía marroquí el monopolio casi absoluto de las principales reservas del mundo y la posibilidad de manejar una política exterior haciendo uso del soborno en fosfatos. Desde los inicios de la ocupación grandes firmas multinacionales irrumpieron con sus capitales en el SO: General Electric, Krupp, ESSO, Texaco, Standard Oil, Mobil Oil, Philips, Banque Rothschild, entre otras tantas, intervinieron y fueron (y son) parte del saqueo sistemático del territorio (Fernández Tapia, 1988). Algo similar sucede con la pesca y las demás riquezas del Sahara, son explotados ilegalmente por una potencia colonial violando el derecho internacional y las múltiples declaraciones de la AGNU y el TIJ a favor de la libre autodeterminación del pueblo saharauí¹⁹⁴.

Podemos aseverar entonces, retomando a Santos (2000), que el muro marroquí es materialización misma de un sistema de objetos y acciones tendientes a la reproducción de la plusvalía mundial. Es la técnica misma al servicio de la explotación descarnada e ilegal que posibilita la transferencia de recursos naturales hacia las zonas centrales del globo en claro perjuicio de los habitantes locales. El SO entra así a la red mundial de producción y distribución pero no por sus propios medios ni decisiones más bien por agentes extra locales quienes, encarnados en el hecho colonial mismo son los que imponen un nuevo orden a partir de una lógica y una racionalidad de carácter distinta a la local. Los capitales globales penetraron el territorio y son parte de la ilegalidad y las vejaciones que produce la colonización.

Pero, ¿Cómo es que se desconoce tanto sobre esta problemática? Aquí encontramos al segundo muro. Por encima de la línea militar que serpentea en el desierto se levanta el

194

Se reitera recomendación para ahondar en este tema el trabajo de corte jurídico de Nicolás Navarro Batista.

cercos mediáticos impuestos por Marruecos y sus socios, Francia en primer lugar, EEUU, España e Israel. Es un muro más peligroso pues mantiene hasta el día de hoy a los saharauis confinados al silencio y al olvido. El control y la complacencia de los grandes medios de comunicación por parte de estos poderes refuerzan un encapsulamiento del conflicto que se replica todos los medios sociales. Ingresar a los territorios ocupados se torna algo casi imposible, el control marroquí es muy potente y mantienen una política de cerrazón sobre sus “propias fronteras”. Detrás de ellas, nos encontramos con familias divididas desde hace décadas, personas desaparecidas, violaciones, fuertes represiones físicas e ideológicas por haber expresado públicamente su adhesión a la causa saharauí, procesos judiciales bajo el fuero militar, torturas sistemáticas, entre muchas más vejaciones hacia la persona. El punto máximo de esta situación fue la represión del campamento pacífico de Gdeim Izik, en donde miles de saharauis se retiraron de El Aaiún y montaron un campamento pacífico con sus jaimas en contra de las políticas de las fuerzas represivas marroquíes y en reclamo de su propia autodeterminación. Marruecos respondió destruyendo e incendiando el campamento, apresando a manifestantes que hasta el día de hoy están encarcelados por medio de un fallo bajo el fuero militar con condenas superiores a los 20 años a la espera de que su caso sea tomado por la justicia civil (López López, 2014). No hubo medio que cubra lo sucedido, pues, por más que quisieran, no podrían entrar. El Sahara ocupado, se nos presenta como un gran misterio.

Los muros trastocan la realidad, reconfiguran el espacio geográfico en su faceta territorial como también simbólicamente. El estado saharauí encuentra sus límites en los muros, sin embargo la nación no. Los traspasa y los resquebraja en cada expresión política, cultural, artística que imponga su presencia en contra de Marruecos y les recuerde al mundo de su existencia. A pesar de estar hace más de 40 años separados, la nación saharauí se mantiene unida y cohesionada, pues el objetivo nunca cambió: el Sahara debe ser libre.

La irracionalidad de querer ser libre

La cultura no es estática; no hay manera de que, incluso bajo la mayor de las opresiones, los sujetos no expresen sus vivencias personales y sociales por medio de producciones

culturales compartidas y que los contextos no influyan en ellas. En el caso que nos convoca, la colonización y los intentos por entronizar un Estado-Nación moderno trastocaron prácticas culturales y patrones de organización social en pos de alinearse con los nuevos tiempos y luchas políticas.

Lo mismo ocurre con el arte que, a partir de la experiencia traumática del exilio, empieza a ser vehículo de las más variadas sensaciones e ideales de la población saharauí. “Un arma cargada de futuro”, así describen San Martín y Bollig (2010) a la nueva poesía que surge a partir de los tiempos de la revolución y que “desde los márgenes, busca construir su propia identidad”. Con la resistencia como línea matriz de toda producción lírica, esta nueva poesía revaloriza el español y sus estructuras rítmicas en un intento de, por un lado, realizar un sincretismo entre sus tradiciones africanas, islámicas, hispanas y árabes y, por el otro, tender puentes con los países hispanohablantes para ser vehículo de ese producto cultural. El SO mira sobre todo a Latinoamérica en este sentido – no por nada la mayoría de los países de la región reconocen diplomáticamente a la RASD- y su poesía tiene en su centro al conflicto y no a las temáticas tradicionales de la poesía árabe.

A la figura del poeta/artista, ahora se le suma la de político ya que su producción está altamente comprometida con el futuro del estado y la guerra de liberación nacional. Tanto es así, que muchos de estos poetas son parte de la juventud que toma las riendas del Frente Polisario ante la decepción con la que viven al retornar a su país luego de su estancia educativa en el exterior. Las universidades latinoamericanas juegan un papel crucial aquí, sobre todo la de La Habana, donde estos artistas no solo entran en contacto con las ideas políticas de la revolución cubana sino que también con la prosa de Martí, Benedetti y demás literatos de la región.

Bajo esta misma óptica podemos pensar la experiencia del ARTifariti, los Encuentros internacionales de Arte y Derechos Humanos del Sahara Occidental. Congregan a artistas locales e internacionales bajo una misma consigna: utilizar el arte como arma de expresión política del pueblo saharauí para sortear las distancias que impone el muro. Por esto mismo se realizaba, en un principio en Tifariti, cerca del muro marroquí. La experiencia es colectiva, se busca la intersección de distintas disciplinas, miradas y vivencias expresadas en las obras expuestas pensando siempre al espacio como una coyuntura en constante tensión y cambio que tiene que ser aprehendida y reinterpretada al calor de los procesos de producción y exposición. ARTifariti se plantea entonces

como un lugar de intercambio y propaganda que busca incidir en todos los espacios geográficos, deshaciendo el muro y exportando lo vivido por cada artista a los distintos países de origen de los mismos¹⁹⁵. De esta manera el arte saharauí se desterritorializa, se desprende de su contexto de producción y sentido para insertarse en otros contextos significantes y proliferar como una verdad que necesita ser contada (Edi Escobar, 2010).

La comunicación es central en este contexto donde el cerco mediático imposibilita llegar a los medios hegemónicos de producción de información y utilizarlos para la propia causa. Más bien, estos mismos medios intentarían acallar – o ni siquiera registrarlo que sucede en este rincón del Magreb. A pesar de esta situación adversa, la web se transforma en un lugar donde replicar la lucha diplomática. Las redes sociales se vuelven una nueva realidad paralela, un campo fértil para llegar a públicos diversos, que se debe dominar en pleno S. XXI. Sin embargo, no es una tarea fácil ya que la misma red es un lugar donde se recrean las formas de dominación del mundo material por medio de la acción de grandes firmas globales, por ejemplo Google. Es por eso que autores como Prieto y Cabezudo (2014) proponen decolonizar la red y democratizar su uso y la capacidad de imprimir un discurso dentro de la misma, por ejemplo en el registro del propio dominio web. En este sentido tanto el estado saharauí como las distintas ONG y organizaciones políticas hacen uso del espacio cibernético por medio de páginas web o perfiles en distintas redes sociales.

Las batallas culturales también se dan en la cotidianeidad y es en ella donde las mujeres saharauíes tienen un peso de suma importancia, tanto es así que no se podría haber llevado adelante ni la más mínima resistencia si ellas no hubiesen puesto su cuerpo al servicio del estado y la lucha armada. Este tema es muy complejo en tanto rico para explotar para otra presentación con el solo pues la mujer saharauí viene a romper con los patrones e imágenes creadas que tenemos, como occidentales, del mundo árabe y el lugar de ellas en él. A pesar de esto, y de la escasa formación teórica para afrontarlo diremos algunas líneas teniendo como apoyatura los trabajos de las intelectuales feministas Francesca Gargallo (2014) y Roció Medina Martín (2014).

Para comprender el lugar concreto que ocupan en la sociedad actual las mujeres saharauíes hay que tener en cuenta algunos puntos en cuenta: a) la sociedad saharauí es completamente diferente a lo que desde de occidente se entiende por una sociedad

árabe. A diferencia de sus vecinas es mucho más abierta y liberal; b) la propia revolución del Frente Polisario con sus ideas de revolución e igualdad hizo que la agencia política de las mismas llegase a tener un lugar privilegiado tanto en la cotidianeidad concreta como también en su corpus legal; y c) el propio interés político de las mujeres en lograr una igualdad plena que se consolidó en las distintas organizaciones feministas que hasta el día de hoy trabajan en los campos.

Dicho esto podemos entender que las mujeres sean el centro neurálgico del estado y los campos y que de ella depende el funcionamiento de los mismos. Conscientes de ello, durante los inicios del estado lucha dentro de las organizaciones políticas para conquistar ese derecho ya adquirido ya que, si bien está sancionado legalmente, no deja de estar inscrita en una sociedad patriarcal. Con esto no queremos quitarle los fabulosos méritos que se merece la RASD en promover la igualdad de género sino más bien no caer en una idealización fantasiosa de los mismos.

La mujer tiene agencia propia, no necesita de su marido ni de ningún hombre, puede pedir el divorcio y no por eso quedar relegada de la sociedad. Incluso la violencia de género es muy mal vista por lo que, de ser que un hombre golpee a una mujer, es él y no ella el repudiado y retirado de los vínculos sociales. También es un sujeto capaz de jugar en la arena política sin problema alguno. Hay mujeres diputadas, ministras como también lo hay docentes, investigadoras y hasta incluso se encuentran ocupando la vicepresidencia del Parlamento Africano, representadas por Suelma Beiruk.

La irracionalidad de querer ser libres viene dada por la lucha que se da contra esa la racionalidad impuesta por los agentes externos de poder. De manera escueta, pero creemos que inicialmente suficiente, planteamos problemáticas que redefiniendo los conceptos heredados o impuestos (Estado, Nación, Arte, Feminismo, entre otros) los adaptaron al espacio geográfico nacido de la invasión marroquí a los territorios saharauis. Esta redefinición de los conceptos, y el uso positivo de los mismos, nos permite pensar como en la realidad de escasas máximas que viven tanto los campos como los territorios ocupados, se regenera constantemente, pasados ya más de 40 años, una pulsión política capaz de hacer temer a los poderes coloniales. La irracionalidad de querer ser libres no es más que la búsqueda de una racionalidad paralela más justa e inclusiva.

Conclusión

Podríamos explayar otras diversas formas de lucha y resistencia e incluso estaríamos siendo injustos si creemos que lo hasta acá expuesto acaba las multiplicidades de aristas que pueden tener estas problemáticas. Sin embargo, siendo fiel al objetivo central propuesto inicialmente – difundir la problemática tratada – esquematizaremos algunas de las conclusiones a las que intentamos arribar.

La imposición del estado colonial y la posterior recolonización marroquí trajo consigo la imposibilidad de un desarrollo propio para el estado saharauí. Aun así, el mismo logra mantener las tasas de salud y educación entre las más altas del continente africano, manteniendo en funcionamiento hospitales, escuelas y hasta su propia universidad, la de Tifariti. Con el mismo impulso logra ser parte de la UA y de ser reconocido por más de 80 países en todo el mundo. También mantiene unida a toda su nación, bajo el influjo de la lucha por su autodeterminación, sin registrar movimientos secesionistas y sin importar que sus habitantes se encuentren en los campos, en los territorios ocupados o en la diáspora. Todo esto es logrado por dos cuestiones principales: una que no tratamos aquí, la cooperación internacional y el proceso de mercantilización de los campos y, la otra, el propio carácter del nacionalismo y resistencia saharauí.

Podemos concluir entonces que el proceso de formación de la nacionalidad saharauí lejos de responder a la adecuación local a un arquetipo conceptual foráneo, respondió más a la reapropiación de dicho concepto al calor de la coyuntura histórica del momento. La irrupción de Marruecos en la escena saharauí, y detrás de él los capitales transnacionales, reformula el espacio geográfico del SO extendiendo el aparato económico-colonial hasta sus últimas consecuencias, el Muro de la vergüenza. Las nuevas imposiciones no responden a demandas locales ni a su propia lógica, más bien son directrices tomadas desde los centros financieros mundiales de poder que buscan en el SO seguir reproduciendo la plusvalía que los mantiene estables y en una posición hegemónica. Ante esta imposición leída en términos irracionales, es que el saharauí responde con las armas y la guerra como también con las más sutiles formas de resistencia como la artística.

COLECCIÓN ALADAA

La nacionalidad saharauí, entonces, esta atravesada por una lógica de sentido contrario a la que se encuentra dominando sus tierras. Descolonizar su geografía, hacerla propia, imprimirle su lógica va más allá de una posible retirada marroquí. Conquistar la independencia política no hace a la apropiación geográfica de su territorio, el neocolonialismo reinante en África es prueba de ello. Descolonizar su geografía significa en última instancia, la independencia económica, una tarea pendiente en casi todo el continente. Sin embargo, los saharauís tienen todavía que romper el yugo colonial más directo y terminar con la última colonia africana para que los hijos de las nubes vuelvan a reencontrarse y toda la familia saharauí se encuentre sentada bajo la misma jaima. Solo después de ese paso podemos prefigurar de manera realista la posibilidad de acabar de una vez por toda con las injerencias occidentales.

Referencias

Alberich, N. (2010). Movimiento independentista saharauí, un proceso de descolonización no acabado. En T. Jordi, *Secesionismo en África* (págs. 49-91). Barcelona : Bellaterra.

Escobar, E. (2014). El arte como arma para la transformación social: La experiencia de ARTifariti. En R. Medina Martín, & R. L. Soriano Díaz, *Activismo académico en la causa saharauí* (págs. 315- 340). Sevilla: Aconcagua Libros.

García García, A. (2003). Poca gente y mucho impacto: Sahara Occidental y geopolítica del Magreb. *Prohistoria*, VII(7), 37-49.

Gargallo, F. (2014). *Saharauís. La sonrisa del sol*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.

COLECCIÓN ALADAA

Gimeno Martin, J. C. (2014). Prólogo: Si el mundo fuera transparente y el derecho de los pueblos se respetara... En R. Medina Martin, & R. L. Soriano Díaz, *Activismo académico en la causa saharai* (págs. 11-36). Sevilla: Aconcagua Libros.

Gonzalez Vega, J. A., & de la Rasilla del Moral, I. (2014). Lineas en la arena: el muro marroquí sobre el Sáhara Occidental a la luz de la legalidad internacional. En R. Medina Marin, & R. L. Soriano Diaz, *Activismo académico en la causa saharai* (págs. 73-100). Sevilla: Aconcagua Libros.

Hernando de Larramendi, M. (1997). *La politica exterior de Marruecos*. Barcelona: Editorial Mapfre.

Ianni, O. (1996). *Las ciencias sociales en la época de la globalizacion*. U.N.P.S.J.B.

Jordi, T. (2010). ¿Secesionismo en África? Pistas y preguntas para una reflexión . En T. Jordi, *Secesionismo en África* (págs. 11-47). Barcelona: Bellaterra.

López López, D. (2014). El pueblo saharai y la lucha por sus derechos. En R. Medina Martin, & R. L. Soriano Diaz, *Activismo académico en la causa saharai* (págs. 155-189). Sevilla: Aconcagua libros.

Medina Martin, R. (2014). El devenir feminista de las mujeres saharauis en los campamentos de refugiados/as en Tindouf (Argelia). En R. Medina Martin, & R. L. Soriano Diaz, *Activismo académico en la causa saharai* (págs. 189-215). Sevilla: Aconcagua libros.

Nápoles Tapia, F. (1988). *Sahara Occidental: la guerra saharai*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

COLECCIÓN ALADAA

Navarro Batista, N. (2012). El conflicto del Sahara Occidental: la libre determinación en retirada. En C. Villán Durán, & C. Faleh Pérez, Paz, migraciones y libre determinación de los pueblos (págs. 83-115). Gran Canaria: Imprenta Narcea.

Rodríguez Prieto, R., & Martínez Cabezudo, F. (2014). Ciberdecolonialidad. Efectos en el caso del Sahara. En R. Medina Martín, & R. L. Soriano Díaz, Activismo académico en la causa saharauí (págs. 253-275). Sevilla : Aconcagua Libros.

Romero, P. C. (2006). El español en los campamentos de refugiados saharauíes (Tinduf, Argelia). *El español en el mundo*, 48-52.

San Martín, P., & Bollig, B. (2011). *Antología de Nueva Poesía Saharauí*. Rada Tilly : Espacio Hudson.

Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razon y emoción*. Barcelona: Editorial Ariel.

Uld Es-Sweyih, M.-F. u. (2003). *El primer Estado del Sahara Occidental*. París: La Marea.

“Comunidad Senegalesa en Río Cuarto: ¿Diáspora o Comunidad trasnacional?”

Sabrina Belén Altina y Constanza Morello (FCH-UNRC) y Constanza Morello (CEGRA - FCH-UNRC).

Correos de contacto: sabrina_altina@hotmail.com

constanza_morello@hotmail.com.ar

Resumen

En un contexto global en el que las relaciones entre países y las comunidades de las mismas se encuentran desarrolladas de gran manera, dos conceptos utilizados para describir a las comunidades que se trasladan de su país de origen a otro, por diversos motivos, son “Diáspora” y “Comunidad Trasnacional”, términos que aunque se utilizan como semejantes, presentan particularidades.

Mientras que el concepto “Diáspora”, define a aquellos pueblos, o comunidades que se han visto enfrentados a reconstruir su existencia por fuera de sus territorios originarios (Izard, 2014), el de “comunidad trasnacional” por su parte, aplica a las comunidades de individuos o grupos establecidos en el seno de diferentes sociedades nacionales, que actúan a partir de intereses y de reflexiones comunes, y que se apoyan sobre redes trasnacionales para reforzar su solidaridad mas allá de las fronteras nacionales. (Bruneau, 2004)

Por lo anterior, el presente trabajo analiza ambos conceptos con la intención de encontrarlos en la práctica, analizando así una de las comunidades africanas de mayor influencia en Latinoamérica como es la senegalesa, y que encuentra en la ciudad de Río Cuarto uno de los territorios de anclaje; a partir de ello busca establecer hasta qué punto dicha comunidad senegalesa constituye una diáspora o una comunidad trasnacional.

Migraciones internacional en contexto de mundialización

La abundante bibliografía vinculada a las actuales migraciones internacionales permite visualizar un aumento por la preocupación sobre la temática en las agendas de organismos regionales, nacionales, e internacionales (Maffia, 2010). En las últimas décadas, el fenómeno de la migración se ha convertido en uno de los temas habituales de las agendas políticas y académicas internacionales y los estudios que lo abordan ponen de manifiesto la configuración tan compleja como dinámica de nuevas formas de desigualdad y exclusión que articulan género, clase y etnia.

De acuerdo a lo planteado por Sánchez y Jiménez (2017), es posible sostener que los procesos migratorios son producto del desarrollo del capitalismo. En este contexto, las fuertes disparidades en los niveles de desarrollo económico que evidencian los países, las desiguales oportunidades de empleo que ellos presentan, la inestabilidad política y la violencia social, serán los factores más importantes de expulsión y de atracción de las migraciones a escala mundial. Condicionadas por la interconexión y también por agentes de la mundialización¹⁹⁶, las corrientes se diversificaron y se profundizaron, aun cuando la porosidad de las fronteras se redujo frente a políticas más restrictivas, que regulaban los ingresos de los trabajadores extranjeros de los países más avanzados (Sánchez y Rubiolo, 2014: 608-609)

Los últimos datos brindados por la Organización Internacional para las Migraciones¹⁹⁷ (OIM), actualmente, la cantidad de personas que vive fuera de su país de origen asciende a 232 millones de habitantes, es decir que 3.2% de la población mundial es migrante internacional. La OIM define a migración como un “término genérico que se utiliza para describir un movimiento de personas en el que se observa la coacción, incluyendo la amenaza a la vida y su subsistencia, bien sea por causas naturales o humanas. (Por ejemplo, movimientos de refugiados y de desplazados internos, así como personas desplazadas por desastres naturales o ambientales, desastres nucleares o químicos, hambruna o proyectos de desarrollo). De igual manera, se entiende por migrante todos los casos en los que la decisión de migrar es tomada libremente por la

196

Se entiende por agentes de mundialización a todas aquellas empresas y bancos multinacionales como también aquellos organismos financieros internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

197

persona concernida por "razones de conveniencia personal" y sin intervención de factores externos que le obliguen a ello. Así, este término se aplica a las personas y a sus familiares que van a otro país o región con miras a mejorar sus condiciones sociales y materiales y sus perspectivas y las de sus familias¹⁹⁸.

La Argentina tiene una extensa y variada tradición migratoria externa. Desde fines del siglo XIX, con ritmos variados, y hasta mediados del siglo XX, las migraciones de origen europeo, preferentemente españoles e italianos y en menor medida polacos, alemanes, ingleses, entre otros orígenes, llegaron a las costas argentinas y se radicaron, mayoritariamente, en la zona de Buenos Aires. A lo largo del siglo XX y principios del XXI han llegado a distintos rincones de Argentina personas procedentes de los países limítrofes. De igual manera, después de la segunda mitad del siglo XX arribaron personas de origen asiático: japoneses primero, coreanos, chinos, entre otros; después y de manera intensa, en estos últimos quince años, abordaron personas de origen africano, mayoritariamente de la región subsahariana (Cohen, 2012).

De acuerdo a consideraciones elaboradas por distintos investigadores vinculados a los estudios de la población negra en Argentina, el continente africano representa en el mundo actual un espacio muy heterogéneo, con enormes diferencias. Estas diversidades se plasman en sus niveles de desarrollo, y en sus problemáticas económicas, políticas, sociales, ambientales y étnicas. Empero, la fuerza arrolladora de la mundialización, vincula cada vez más estos lugares y los enfrenta con procesos signados por una creciente desigualdad. Es aproximadamente desde mediados de la década del noventa, por una diversificación de los destinos de la migración africana extracontinental y por la implementación de políticas restrictivas en materia migratoria en los países europeos, que se reconoce que hay una nueva corriente de migrantes africanos en Argentina (Sánchez y Rubiolo: 2014). Se hace referencia a nuevas corrientes de migrantes africanos porque Argentina ha sido un país en el cual ha habido presencia de pobladores

198

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) fue creada en 1951 y constituye la principal organización intergubernamental en el ámbito de la migración. Cuenta con 122 Estados Miembros, 18 Estados que gozan del estatuto de observador y oficinas en más de 100 países. Sus actividades principales consisten en cerciorarse de una gestión ordenada y humana de la migración; promover la cooperación internacional sobre cuestiones migratorias, ayudar a encontrar soluciones prácticas a los problemas migratorios y ofrecer asistencia humanitaria a los migrantes que lo necesitan, ya se trate de refugiados, de personas desplazadas o desarraigadas.

afros desde finales del el siglo XVI para ser utilizados como mano de obra esclava. Esta nueva corriente, incluye procedencias de diversos países como Senegal, Costa de Marfil, Malí, Guinea, Togo, Sierra Leona, Liberia, Gambia, Kenia y Camerún, con un importante incremento migratorio.

De acuerdo a los datos brindados por el censo realizado en el año 2001, el mayor número de inmigrantes que comenzó a arribar a Argentina a partir de los '90, proviene de Sudáfrica. Si bien sólo se dispone de cifras parciales con respecto a la actualidad, hay indicios para pensar que hoy, Senegal es el mayor emisor de población del África que llega a Argentina.

Diáspora y comunidad transnacional como categorías de análisis

Encasillar a cierta población migrante en conceptos que la definan como una u otra cuestión, significa llevar a cabo una investigación que determine el origen y accionar de la misma en su desarrollo como tal. En este sentido, hablar de diáspora o comunidad transnacional es sumergirse en un mar de definiciones y características que encuentran puntos en común, pero que a su vez contienen diferencias de acuerdo al autor que aborde dicho tema.

De acuerdo a la perspectiva desde la cual se analice una comunidad migrante, puede ser considerada diáspora o comunidad transnacional. En su concepto de cultura en diáspora, James Clifford plantea el concepto de cultura como movimiento; razón por la cual el autor hace una diferencia entre cultura en diáspora y culturas inmigrantes. Estas últimas esperan llegar a un país y que el Estado los reciba y les otorgue derechos como ciudadanos de ese lugar para poder comenzar una nueva vida, vida que no tuvieron en su país de origen. Sucede lo contrario con la Diásporas, ya que ellos no buscan ser parte de ese país como ciudadanos porque tienen en su idea que en un futuro volverán. Las culturas en diásporas se refieren a culturas que se alejan de su lugar de origen pero no con un pensamiento de lejanía y olvido total de su cultura sino que salen de sus localidades con la esperanza de algún día volver a sus tierras. Estas personas no se sienten como nuevos ciudadanos, sino que se siente ajenos o de alguna forma

marginados o excluidos. Son muchas las comunidades en diásporas que intercambian relaciones de experiencia en distintas partes del mundo. Si bien no se vuelven homogéneas sienten casi las mismas debilidades y exigencias, están en situaciones similares estando en países lejanos de sus tierras natales, pero al mismo tiempo, no se sienten tan alejados porque existe la tecnología. Son tantos los medios de comunicación existentes que la lejanía (tiempo-espacio) no son tan perceptibles a como son realmente. Estos factores los llevan a mantener su identidad y su cultura de tal modo que en donde están, siguen reproduciéndola acompañada de sus costumbres.

Siguiendo a Sheffer (2003), una diáspora podría constituir una formación político social, creada como resultado de la migración voluntaria o forzada cuyos miembros se consideran provenientes del mismo origen étnico-nacional y que residen de manera permanente en el nuevo país. Además éstos establecen redes que reflejan las complejas relaciones entre las diásporas con los países receptores, las tierras de origen y actores internacionales.

Desde otro punto de vista Faist (2000,2006) considera que las diásporas son un tipo de comunidad transnacional, en la cual los individuos que la componen están conectados por densos lazos sociales y simbólicos a través del tiempo y del espacio. Aclara que solo pueden ser consideradas las diásporas como comunidades transnacionales si sus miembros desarrollan lazos sociales y simbólicos significativos en el país receptor. Al mismo tiempo, considera que para hablar de comunidad transnacional deben darse un conjunto de procesos por los cuales los migrantes construyen campos sociales que cruzan fronteras geográficas, culturales y políticas.

Para definir transnacionalismo, Goulburne (2002) entiende que es necesario la existencia de flujo de personas, ideas, bienes y capitales a través de territorios nacionales que socavan categorías discretas de identificación, organización económica y constitución política como la nacionalidad y el nacionalismo.

Caso específico: comunidad senegalesa en la ciudad de Rio Cuarto

COLECCIÓN ALADAA

En el caso de la comunidad senegalesa y sobre todo la radicada en la ciudad de Rio Cuarto, puede notarse, aunque se dificulte por el hecho de que la misma no mantiene un lugar fijo sino que se caracteriza por su dinámica y movimiento, que ambas cuestiones mencionadas anteriormente se cumplen. Es así que puede comprenderse que dicha comunidad es una diáspora que mantiene lazos transnacionales, esto se justifica con el hecho de que la misma está formada por personas provenientes de un mismo país de origen, y que por lo tanto comparten cuestiones culturales, simbólicas, étnicas y la esperanza de regresar, que los hacen pertenecer a una misma comunidad, también se destaca que todos mantienen relación entre ellos en el país receptor para mantener vivas y desarrolladas sus raíces; además de estar en permanente relaciones con sus países de origen, sobre todo del tipo económico.

Como sabemos, los motivos de migración son muchos y variados, dependiendo de los países de origen pero también de las necesidades individuales. En este caso específico, este conjunto de personas, ahora considerados diáspora, deciden migrar algunos por falta de trabajo en el lugar de origen y otros para mejorar las condiciones de vida de la persona y el grupo familiar. Es posible visualizar el incremento del deseo de buscar un futuro mejor fuera del espacio local, un espacio donde ven coartadas sus posibilidades de avance y desarrollo, además de subsistencia.

Todo esto puede ser fácilmente reconocido al apreciar cómo trabajan y viven dichas personas en la ciudad. Los mismos se incorporan a las actividades, como es la comercialización ambulante de productos de bajo costo (bijouterie, elementos de indumentaria y una variedad de accesorios) en su gran mayoría alojada en el microcentro de Rio Cuarto, donde desarrollan una labor importante que para ellos significa el ingreso necesario para su subsistencia así como, también, para la de su familia en el continente de origen, ya que la mayoría son hombres y representan el sostén de su familia, siguiendo una tradición religiosa y muy arraigada que determina lo referido al papel de cada uno de los participantes de una familia.

Cuenta de esto da una de nuestras fuentes, una entrevista realizada a un senegalés que desde hace varios años reside en la ciudad.

“Massamba Thioune (Bamba), referente de la colectividad y primer senegalés en Rio Cuarto, expresó que en la ciudad aún no han llegado migrantes con su familia, sino que todos han arribado solos. En esta ciudad, en total hay doce senegaleses (todos varones) y su presencia data

del 2009, año que en el que Bamba llegó. Todos ellos se desempeñan como vendedores ambulantes, con puestos fijos en varios puntos del centro de la ciudad.” (Sánchez y Rubiolo: 2014)

Que ellos puedan acceder a establecerse de esta manera aquí, tiene como causa un proceso largo y que comienza primeramente, con el arribo de los inmigrantes a Brasil donde poseen, contrariamente a lo que sucede en Argentina, una embajada, es decir, tienen allí una representación diplomática, y pueden obtener una visa que les permite realizar el viaje intercontinental. Justo en esta intersección es donde notamos la incorporación de estas personas o población a las redes de migración que no se establecen solo en un país sino que, como el concepto lo determina, unen diferentes países. Se genera un campo migratorio.

Además en el caso específico de la migración senegalesa, que llega a Rio Cuarto, y después de haber analizado las cuestiones anteriores puede concluirse que el traslado no es lineal, del país africano a Argentina sin escalas, sino que por el contrario se abre camino, por no poseer una conexión directa, pero con el objetivo de finalmente concluir su viaje en el país que han decidido residir y poder poner en marcha toda una situación que terminará siendo su sustento; es un recorrido lleno de oscilaciones, zonas de tránsito, retornos, estancias más o menos prolongadas, pero que a pesar de ser dificultoso, sobre todo por el hecho mismo de abandonar el país en donde han nacido, termina significando algo muy importante como lo es tener una nueva posibilidad o esperanza de vida.

Un punto a destacar y que creemos es importante tanto para los integrantes de la diáspora como para quienes vivimos de una u otra manera con ellos en el país receptor, es conseguir reafirmar los lazos de solidaridad y convivencia para lograr un intercambio cultural que nos engrandezca como personas y sociedad. Es así que consideramos el papel de las diásporas como embajadoras culturales un hecho para aprovechar, resaltar y darle importancia no solo desde una perspectiva individual y como ciudadanos sino también como parte de una nación y Estado el cual puede construir relaciones que superen las fronteras de cualquier país.

En cuanto a este último aspecto, también es posible hacer referencia a la capacidad de las diásporas como generadoras de relaciones tanto culturales como económicas o políticas con sus países y su actual lugar de residencia.

Conclusión

Luego de analizar y rever estas cuestiones teóricas, puede decirse que los conceptos de diáspora y comunidad transnacional en lugar de ser utilizados como diferentes y opuestos deben ser complementarios ya que las comunidades cumplen con la característica principal de basarse en su historia e identidad cuestiones relacionadas con el significado de diáspora, pero también generan lazos sociales y redes que unen a los migrantes contemporáneos con las comunidades o estados donde nacieron, lo que refleja lazos transnacionales.

Lo que queda por rever ahora, con los conceptos previos obtenidos en este trabajo, es el papel de esta denominada diáspora en la Ciudad de Rio Cuarto en contraposición a una sociedad en la que existen roles y actividades totalmente establecidas, en la que existen comerciantes que pueden estar a favor o no de el trabajo llevado a cabo por las personas provenientes de Senegal ya que la instauración de puestos ambulantes puede significar también una carga negativa para sus propios comercios.

Además se puede rever y explicar el papel del Estado en toda esta situación, ya sea tanto a nivel nacional interno como también en las relaciones internacionales y a nivel provincial o municipal por la instauración de puestos ambulantes por un lado, incorporando aquí la regulación jurídica en cumplimiento o falta; o llevándolo al otro extremo, directamente relacionarlo con la cuestión inmigratoria y las consecuencias positivas o negativas de este proceso en relación al resto de los aspectos que rigen una sociedad.

El establecimiento de una diáspora que mantiene relaciones transnacionales, es una situación muy compleja para todos lo que tienen contacto de una u otra manera con la situación, ya sea solo por comprender el origen de las mismas y las causas de arribo a

COLECCIÓN ALADAA

nuestro país, entendiendo la situación vivida en este caso en Senegal, como para entender y terminar regulando la situación de los mismos en relación a los ciudadanos de Argentina en la vida cotidiana.

Referencias

Audiovisual Télam (2016, Mayo 11), “Senegaleses, la comunidad que más crece entre los inmigrantes afro”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=gWkPkeoWgzg>

Bruneau, M. (2004). *Diasporas et espaces transnationaux*. Paris: Económica.

Caicedo Ortiz, José Antonio (2008) “Diáspora Africana. Claves para comprender las Trayectorias afrodescendientes” Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aportes para maestros. Universidad del Cauca- Ministerio de Educación Nacional Popayán, 2008, pp. 82-9.

Faist Thomas, Baubök Rainer (2010), “Diáspora y transnacionalismo. Conceptos, teorías y métodos”. Ámsterdam University press.

Fernández, M. Mireya (2008), “Diáspora: la complejidad de un término” Caracas, Venezuela.

Grimson, Alejandro (2010) “Cultura, identidad: dos nociones distintas”.

Macchiavelli y Mozo (Usuario: Jmortiz77) (2016, Noviembre 20), “Inmigración, la gran polémica argentina en “La Cornisa” “. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=boAH99djLOk>

Tigau, Camelia (2014) “Las elites en la diáspora como embajadoras culturales” Distrito Federal, México.

Sánchez, A.M.; Jiménez, F. (2017) “Poder público y comunidad afro en Rio Cuarto” en Vargas Aguirre, M.; Basconzuelo, C.; Quiroga, M.V.; Buelvas, J.D (comps) *Territorio y prácticas socio-culturales en debate. Aportes desde América Latina*. Colección e-200 Internacional del Conocimiento. Internacional del Conocimiento.

Sánchez, A. M. y Rubiolo, L. (2014) *Impacto territorial de la globalización: las migraciones en el espacio riocuartense de la última década*. Colección ALADAA,

COLECCIÓN ALADAA

Documento 4, Congreso Nacional de ALADAA. Buenos Aires, Argentina. ISSN 2346-8602

Zubrzycki Brenda (2011), “Reflexiones sobre la migración senegalesa en Argentina: diáspora, practicas transnacionales y circunciones” San Salvador de Jujuy.

“Religión, territorio e identidad: la comunidad senegalesa en Rio Cuarto”.

Ana María Sanchez y Francisco Jimenez (UNRC – CEGRA)

Correos de contacto: anasanchezprof@hotmail.com, franji@hotmail.es

Resumen

Siguiendo los planteos de Milton Santos (1996), el territorio es el espacio socialmente construido. En este sentido, tanto el territorio como las identidades se ven expuestas a procesos permanentes de construcción y recreación que no permanecen exentos de roces ni tensiones, en ese escenario se constituyen identidades y se redefinen, porque son relacionales, dinámicas, históricas.

Siguiendo los planteos de Caggiano (2003), en los ámbitos de migración, los ejes identitarios se transforman, habiendo una reacomodación tanto en la función como en la articulación, lo cual implica la relación con los lugares, las formas en los que esos lugares son habitados, los usos de la historia en función de la relación con los distintos lugares de origen y residencia, las formas de distinción de “los otros”, las dinámicas de reconfiguración de elementos culturales en la sociedad de origen, etc.

En este sentido, el objetivo de este trabajo es indagar hasta qué punto la comunidad senegalesa residente en Rio Cuarto, provincia de Córdoba, utiliza lo simbólico (festividades religiosas) no solamente para mantener su identidad de origen, sino también para estrechar vínculos y relacionarse con el nuevo territorio de habita.

“Territórios quilombolas no Brasil: A construção da identidade territorial quilombola na comunidade de coqueiros (Mirangaba-Bahia)”.

Jesiâne Lopes da Silva (Mestranda do Programa de Pós Graduação em Educação e Diversidade da Universidade do Estado da Bahia)

Luzineide Dourado Carvalho (Professora Doutora da Universidade do Estado da Bahia)

Correos de contacto: jeise.lopes@hotmail.com, luzdourado-13@hotmail.com

Resumo

Este texto traz reflexões sobre as categorias teóricas Quilombos, Identidades e Territórios e apresenta um mapeamento dos territórios quilombolas no Brasil, tomando como referência a comunidade quilombola de Coqueiros (Mirangaba-Bahia). As reflexões apresentadas são resultados preliminares de pesquisa desenvolvida no Mestrado Profissional em Educação e Diversidade e no Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Educação Contextualizada com o Semiárido Brasileiro da Universidade do Estado da Bahia, Brasil, tendo como objetivo principal investigar a contribuição dos processos educativos produzidos pela Associação dos Pequenos Produtores Rurais de Coqueiros (APPRC) na construção da identidade territorial quilombola dos moradores, com o intuito de potencializar ações afirmativas e de fortalecimento dessa identidade. Coqueiros localiza-se no município de Mirangaba, estado da Bahia e representa uma entre três mil comunidades quilombolas presente no territorial brasileiro. A referida comunidade foi certificada pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2006 em consonância com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Após dez anos desse marco legal, a pesquisa pretende responder: Qual a contribuição dos processos educativos produzidos pela APPRC na construção da identidade territorial quilombola da comunidade de Coqueiros? Para responder ao problema de pesquisa, nos apoiaremos na pesquisa etnográfica ancorada no método fenomenológico-hermenêutico e na abordagem qualitativa, tendo como dispositivos de construção de dados a observação participante, a entrevista semiestruturada e a análise documental e como técnica de análise de dados, a análise de conteúdos. A produção deste texto se deu a partir das leituras em curso e das análises construídas com a produção do trabalho intitulado, Quilombo: referência de territorialidade africana no Brasil (2008) e do Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura Plena em Geografia na Universidade do Estado da Bahia, intitulado, Vida quilombola: ênfase na construção da identidade dos moradores de Coqueiros, Mirangaba-Bahia. Realizamos também busca de informações em sites oficiais sobre a questão quilombola no Brasil e revisitamos estudos anteriores sobre a comunidade quilombola de Coqueiros. Os esforços realizados apontaram que a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 tem forjado um projeto de identidade quilombola que valoriza a auto-atribuição do grupo, por meio

da memória, da história, da cultura, criando processos de identificação e pertencimento aos atributos físicos e simbólico-culturais do território, como forma de ressignificar suas territorialidades. Nessa direção, a luta do povo negro pela demarcação e titulação de suas terras, ao longo do século XX e início do século XXI, coloca o território como elemento válido e necessário a produção da identidade quilombola. Assim, as identidades territoriais quilombolas são (re) construídas através do/no território, um dos elementos mais eficaz de todos os construtores de identidade. Nesse panorama, a comunidade de Coqueiros, ganha evidência por sua localização geográfica, com grande relevância para a compreensão da formação dos quilombos e de seus modos de vida, bem como, das conquistas e dos entraves vividos pelas comunidades quilombolas no Brasil de hoje.

Palavras-chave: Quilombos. Coqueiros (Mirangaba-BA). Identidades. Territórios.

Introdução

A construção das identidades territoriais quilombolas na comunidade de Coqueiros (Mirangaba-Bahia-Brasil) é objeto de nossos estudos acadêmicos desde o ano de 2008, a partir das contribuições do componente curricular Geografia da África no curso de Graduação em Geografia que se consolidou em nosso Trabalho de Conclusão de Curso publicado no ano de 2010. A aprovação no Mestrado Profissional em Educação e Diversidade, no ano de 2015, implicou o desejo de trazer a comunidade quilombola de Coqueiros outra vez para a pauta de nossas discussões acadêmicas, articulando identidade territorial quilombola e processos educativos não escolares, especialmente, aqueles desenvolvidos pela Associação dos Pequenos Produtores Rurais de Coqueiros (APPRC) por sua importância no processo histórico de reconhecimento e titulação do território quilombola e por sua representação comunitária, legitimada em âmbito nacional. Ademais, nosso compromisso enquanto pesquisadores exige contribuir com a realidade investigada, marco da pesquisa engajada, que, ao contrário da pesquisa acadêmica, não encerra o processo investigativo com respostas aos problemas formulados.

Quanto à metodologia da pesquisa, entendida como processo de organização científica baseado na reflexão durante todo o processo investigativo, desde a construção do projeto de pesquisa até a organização de novos conhecimentos (GHEDIN; FRANCO,

2008; MINAYO, 1994), organizamos um quadro de referências metodológicas que julgamos apropriado ao nosso objeto de estudo, implicando em atitudes, crenças e valores ancorados na abordagem qualitativa, no método fenomenológico-hermenêutico e na pesquisa etnográfica. Para a construção dos dados ao problema de pesquisa, julgamos ser necessária a realização de entrevistas semiestruturadas, observações participantes e análise documental, utilizando como instrumentos de registro, as gravações de áudio e vídeo, diário de campo e fotografias. Para consolidação do trabalho de campo, utilizaremos a análise de conteúdos para olhar os dados construídos e ir além do que foi dito e observado.

É oportuno destacar que para além da construção de outros conhecimentos, nosso compromisso com a comunidade quilombola de Coqueiros exige uma intervenção e um produto capaz de contribuir com os atores sociais e a realidade investigada. Nessa perspectiva, visando potencializar os processos educativos de afirmação e de fortalecimento da identidade territorial quilombola dos moradores de Coqueiros, temos como proposta de intervenção a produção de uma cartilha sobre a comunidade a partir de metodologia participativa de formação. A proposta está aberta para ser dialogada com os participantes da pesquisa, pois entendemos que é a comunidade quem deve decidir o que é mais importante fazer. Na mesma direção, as escolhas metodológicas aqui apresentadas não estão fechadas, o trabalho de campo e/ou mesmo o objeto de estudo poderá exigir redimensionamentos.

Esse texto apresenta alguns resultados preliminares da pesquisa, frutos de nossos estudos exploratórios sobre o conceito teórico de identidade territorial quilombola e de busca de informações nos sites da Fundação Cultural Palmares (FCP) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para mapeamento de territórios quilombolas no Brasil, da escala nacional ao lócus da pesquisa. Para contextualização da comunidade quilombola de Coqueiros (Mirangaba-Bahia), revisitamos os estudos de Jesus (2013), Souza (2011), Silva e Nascimento (2010) e Coutinho (2009). Os referidos trabalhos apareceram para nós por meio de um levantamento realizado junto ao Banco de Monografias da Universidade do Estado da Bahia, Campus IV, Jacobina, correspondente aos anos de 2005 a 2015 e no Banco de Teses e Dissertações da Capes.

Fundamentos teóricos: A construção das identidades territoriais quilombolas

O processo diaspórico, marcado pela chegada forçada dos africanos no Brasil, em meados do século XVI, implicou uma nova territorialidade. Estima-se que entre 3,5 milhões e 4 milhões de africanos foram trazidos para serem escravizados no país, o que perdurou por mais de trezentos anos. Os povos africanos tinham a tradição de bons agricultores, ferreiros, construtores, mineradores e detentores das mais avançadas tecnologias do globo, um dos principais fatores que fizeram com que os povos europeus se voltassem para a África e a transformassem no maior reservatório de mão-de-obra escrava da história da humanidade. (ANJOS, 2006b). Todavia, como afirma Reis e Gomes (1996, p.9) “onde houve escravidão houve resistência.” que ocorreram de diversas formas, desde suicídios até fugas individuais e coletivas que davam origem à formação de quilombos, onde se agrupavam também índios e descendentes de europeus excluídos da sociedade. Miranda (2006) explica que essas formas de resistência traduziam renúncia à escravidão e luta por liberdade.

Com a abolição da escravatura em 1888, imaginava-se que os quilombos desapareceriam. Consta-se um silêncio e uma invisibilidade sobre os quilombos nos textos constitucionais. Somente cem anos depois, com as reivindicações dos movimentos politicamente organizados, é quando os quilombos aparecem na Constituição Federal de 1988, como sobrevivência, “remanescente”. Nestes termos, para Almeida (2002), o Estado brasileiro reconhece o que restou, isto é, “aceita-se o que já foi”. Para o antropólogo, invés de “remanescentes”, as comunidades quilombolas são grupos étnicos de resistência que reivindicam o direito à diferença cultural e à reprodução de suas práticas econômicas e sociais, bem como o respeito pelos seus saberes tradicionais.

Os quilombos contemporâneos são, assim, territórios simbólico-materiais de resistência física e cultural dos descendentes e das heranças africanas no Brasil. São grupos étnicos de direitos culturais e territoriais, assegurados pela Constituição Federal de 1988 e regulamentado pelo Decreto n.º 4887/2003, segundo critérios de auto atribuição com

COLECCIÓN ALADAA

base em sua ancestralidade negra, trajetórias próprias e relações territoriais singulares. Para Anjos (2006a, p.19) são “territórios étnicos de resgate e manutenção das heranças africanas sobreviventes no país.”, sendo o território étnico entendido como um espaço construído a partir das referências de identidade e pertencimento territorial e sua população, geralmente, possui uma origem comum.

Na atualidade, estima-se que exista cerca de três mil comunidades presentes no Brasil, o que revela que não são poucos os quilombos formados no país, um patrimônio territorial e cultural vivo e inestimável, que somente após 1988 passaram a ter atenção do Estado, autoridades e organismos oficiais, por força do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que dispõe sobre o reconhecimento e a titulação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas; da Lei nº7. 668/1988 que fundou a Fundação Cultural Palmares, a primeira instituição pública voltada para promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira; do Decreto n.º 4.887 de 2003 que regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades quilombolas enquanto competência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e do Decreto Federal nº 5052/2004, que consideram os quilombolas como “povos tribais”, para fins de aplicação dos direitos estabelecidos na Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ocorrida em Genebra em 1989, tendo em vista a autodeterminação dessas comunidades em função de sua identidade étnica, seus costumes e sua cultura, sua história secular e a relação que guardam com os territórios que ocupam.

Contudo, apesar dos avanços na Legislação Federal e do número significativo de comunidades quilombolas reconhecidas, é possível constatar que a situação das comunidades quilombolas no Brasil tem recebido tratamento fragmentário, o que compromete o direcionamento de uma política eficaz para o equacionamento dos seus problemas fundamentais, sobretudo, referente à titulação dos territórios ocupados. (ANJOS, 2006).

Segundo dados da Fundação Cultural Palmares (FCP) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (ICRA), das três mil comunidades quilombolas, estimadas no país, apenas pouco mais de duas mil e seiscentas foram certificadas pela FCP. A situação é agravada quando desse total, somente duzentas e sete comunidades tiveram os títulos de suas terras emitidas, enquanto que mil e quinhentas e trinta e três

ainda aguardam junto ao INCRA a delimitação e titulação de seus territórios. Nessa perspectiva, concordamos com Campos (2005, p.31): se “no passado, a resistência era constituída em torno do não aprisionamento dos negros (...), ao longo do século XX a resistência aconteceu em torno da permanência nos locais ‘escolhidos’ para moradia.” E se cabe acrescentar, continua se arrastando por mais de uma década do século XXI.

Identities territoriais para pensar as comunidades quilombolas

A identidade é um processo de identificação, que está sendo construída e reconstruída constantemente. Fala-se em identidades múltiplas que não são nunca plenas, mas sempre abertas, inconclusas e contraditórias, uma “celebração móvel” (HALL, 2011). São sistemas simbólicos e sociais construídos a partir de referenciais imateriais e materiais, quando tido o território como referencial central e definidor do grupo, fala-se então em identidade territorial. É o caso da identidade quilombola, abordada neste trabalho.

A compreensão da identidade como algo em construção é defendida por Hall (2011); Castells (2006); Haesbaert (1999; 2005) e outros autores. Eles comungam da ideia de que a identidade não é algo inato, mas algo que está sendo formado ao longo da vida e permanece sempre incompleto. É assim uma produção social, “uma invenção” (BAUMAN, 2005), que se constrói ao longo de discursos, práticas, posições que podem se atravessar ou ser contrárias. Para Hall (2011b), as identidades são “pontos de apego temporário” às posições de sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. São representações, construídas sempre ao longo de uma falta a partir do Outro. Daí recomenda-se falar de identificação e vê-la como um processo em andamento.

Para Haesbaert (1999; 2005), a construção da identidade é tanto simbólica quanto social, partindo do pressuposto que as identidades sociais por serem simbólicas precisam ancorar-se em referentes materiais. Nesse caso, quando o referente simbólico central para a construção desta identidade parte ou transpassa o território, esta pode ser definida como uma identidade territorial. Toda identidade territorial é obviamente uma identidade social que toma o território como seu referencial central e definidor do

grupo. A esse respeito é importante marcar que toda relação social, toda identidade cultural é espacial, na medida em que se realiza no/através do espaço, mas nem toda identidade é territorial, essa última só se efetiva quando um referente espacial se torna elemento central para a identificação e apropriação cultural e política dos grupos sociais. (HAESBAERT, 1999, p.172). Pode se dizer que as identidades territoriais são o resultado de uma apropriação simbólico-expressiva no/do espaço, um movimento entre identidade e território, onde a identidade social e cultural dá sentido ao território e delinea a territorialidade, reciprocamente.

É por meio de materiais produzidos pela história, geografia, biologia, instituições, aparatos de poder que os sujeitos forjam suas identidades, valendo-se, principalmente, da narrativa, da linguagem e da cultura. Nos grupos tradicionais, tal quais as comunidades quilombolas, é através da comunicação de uma memória compartilhada que o grupo social afirma-se e também pela qual a cultura é transferida de uma geração a outra. É pela cultura que os atores sociais constroem um modo de vida particular e se enraízam no território.

Em definitivo, “O território é produto e produtor de identidade, não refere-se apenas um ter mas também o ser de cada grupo social.” (HAESBAERT, 1999, p.186), tornando-se, provavelmente, o mais eficaz de todos os construtores de identidade. Em especial, no que diz respeito aos processos de identificação quilombola, visto que suas reivindicações têm causas e consequências materiais, sobretudo, territoriais.

A esse respeito, elegemos como vertente, o território simbólico-cultural, por jugarmos, epistemologicamente, mais apropriada para este trabalho. Com base em Haesbaert (1999; 2005; 2006) e Carvalho (2012), entendemos o território como um espaço multidimensional que envolve ao mesmo tempo uma dimensão política e uma dimensão simbólico-cultural, onde se estabelecem tanto relações políticas de controle quanto relações identitárias.

O território (...) envolve ao mesmo tempo (...), uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais como forma de ‘controle simbólico’ sobre o espaço onde vivem (...) e uma dimensão mais concreta de caráter político-disciplinar (...): a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos. (HAESBAERT, 1997, p. 42).

Em linhas gerais, pode-se dizer que não há território sem algum tipo de valoração afetiva por seus habitantes, ele se apresenta “como fruto de uma apropriação simbólica, especialmente através das identidades territoriais, ou seja, da identificação que determinados grupos sociais desenvolvem com seus ‘espaços vividos’.” (HAESBAERT, 2006, p. 120). Sendo produzido por meio das práticas sociais e culturais.

A identidade territorial quilombola é um processo de identificação que vêm se ressignificando desde a diáspora africana, enviesado pela cultura e o território, pois entendemos que os quilombos são territórios étnicos de manutenção física e cultural dos africanos e de seus descendentes no Brasil. Nessa perspectiva, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, se apresenta como um instrumento potencializador da afirmação e do fortalecimento da identidade territorial quilombola e tem forjado um projeto de identidade por meio da auto atribuição do grupo, da memória, da história, da cultura, criando processos de identificação e pertencimento aos atributos físicos e simbólico-culturais do território.

Ao longo do século XX e início do século XXI, outro movimento de resistência negra emerge no Brasil, aquele pela demarcação e titulação de seus territórios, como forma de apropriação não apenas político-administrativo, mas, sobretudo, simbólico-cultural. O que coloca o território como elemento válido e necessário a produção da identidade quilombola.

Ademais, é no território onde está armazenada a história do grupo do qual fazem parte, as memórias partilhadas, os monumentos herdados e o conjunto das histórias e mitos que dão sentido ao destino coletivo. O território é, assim, central na produção da identidade quilombola, tendo em vista que as comunidades estabelecem relações de identificação com seus espaços de vida e reivindicam o reconhecimento de sua identidade e a titulação de suas terras, as quais são dotadas de valores simbólicos por seus moradores. Nessa perspectiva, a construção da identidade quilombola tendo como referencial a apropriação simbólica do território, pode ser definida como uma identidade territorial quilombola.

As identidades territoriais quilombolas são, portanto, construídas e reconstruídas incessantemente através do/no território. Tornando-se o território, provavelmente, um dos elementos mais eficaz de todos os construtores de identidade, tendo em vista que as reivindicações quilombolas têm causas e consequências materiais, sobretudo, territoriais. Afinal, os quilombos são grupos étnicos de direitos culturais e territoriais, assegurados pela Constituição Federal de 1988, e reivindicam o reconhecimento e a titulação de seus territórios e de suas territorialidades. Daí falarmos em identidade territorial quilombola.

Mapeamento dos territórios quilombolas no Brasil: destaque para Coqueiros (Mirangaba-Bahia)

No Brasil de hoje, estima-se a existência de três mil comunidades quilombolas (BRASIL, 2016), presentes, com exceção de Roraima, Acre e Distrito Federal, em todas as unidades políticas brasileiras. Nesse cenário, a região do Semiárido Brasileiro¹⁹⁹ ganha destaque pela elevada concentração de registros, com representatividade superior a 47% no âmbito nacional. A região conta com 1.426 comunidades que oficialmente se auto reconhecem quilombolas, sendo que, desse quantitativo apenas 1.237 foram certificadas. Cabe destacar que entre os cinco estados brasileiros com maior concentração de registros, três deles integram a região do Semiárido, a saber: Bahia, Minas Gerais e Pernambuco. A Bahia, principalmente, ocupa a primeira posição no *ranking* brasileiro dos estados com maior concentração de registros. São 597 comunidades quilombolas certificadas, de um total de 718 comunidades com processo de reconhecimento em andamento.

Diante desse panorama, a comunidade de Coqueiros, lócus da pesquisa que estamos desenvolvendo, localizada no município de Mirangaba, estado da Bahia, na região do

199

Com extensão territorial brasileira atualizada de 982.563,3 km², sendo que a Região Nordeste concentra 89,5% dessa área, abrangendo a maioria dos estados nordestinos, com a exceção do Maranhão, e o Estado de Minas Gerais, situado na Região Sudeste, possui os 10,5% restantes. (IBGE, 2016)

Semiárido Brasileiro, ganha evidência por sua localização geográfica. Ademais, considerando o novo projeto de regionalização e desenvolvimento territorial da Bahia, em vigor desde 2006, o município de Mirangaba está inscrito no Território de Identidade do Piemonte da Diamantina que reúne dezoito comunidades quilombolas certificadas, sendo dez situadas no município em questão. Deste modo, o Território de Identidade do Piemonte da Diamantina, conhecido, na época da colonização, como Serras de Jacobina, apresenta uma configuração expressiva de quilombos. Segundo Jesus (2013), o Piemonte da Diamantina caracteriza-se pela produção mineral e pela mobilidade populacional visando o povoamento do interior do Brasil, principalmente, através das vias de acesso e transporte da produção existente nos séculos XVI a XVII. Para o autor, a presença da colonização portuguesa no sertão baiano contribuiu para o deslocamento da população negra e para a formação de quilombos, através de fugas constantes, como forma de resistência ao processo escravista.

Com essa configuração, o município de Mirangaba, parece ter sido um espaço escolhido para construção de territórios quilombolas. Atualmente, conta com uma rede de dez comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares, com destaque para Coqueiros, a primeira comunidade mirangabense a ser certificada. A partir de então, vêm construindo uma rede de comunidades quilombolas em seu entorno, em prol do reconhecimento e da titulação de seus territórios e de suas territorialidades.

A comunidade quilombola de Coqueiros foi reconhecida como remanescente de quilombos pela Fundação Cultural Palmares (FCP) no ano de 2006, em consonância com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). No entanto, a titulação do território de competência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) instituída pelo Decreto nº 4.887, de 2003, continua com processo aberto desde o ano de 2008, o que constata o tratamento fragmentário recebido pelas comunidades quilombolas no Brasil.

A população coqueirense reúne cerca de seiscentos e cinquenta moradores, organizada em cento e setenta famílias (JESUS, 2013), tendo na agricultura sua principal fonte de renda. Pesquisas anteriores (SILVA; NASCIMENTO, 2010) evidenciaram que a população coqueirense sobrevive em sua maioria da agricultura familiar com destaque para o cultivo de banana, arroz, café, milho, mandioca e feijão. A produção está voltada principalmente às necessidades de alimentação dos próprios agricultores e suas famílias,

obtida em pequenas propriedades com a utilização de mão-de-obra familiar e técnicas rudimentares. Parte da produção é comercializada, com pouca rentabilidade, pelos próprios agricultores nas “feiras livres” das cidades mais próximas.

Com base em Silva e Nascimento (2010), o dia-a-dia dos moradores de Coqueiros é marcado pelo labor diário da roça, pela vida comunitária no ato de reunir-se em grupos nas calçadas para conversar, pedir a bênção aos mais velhos, nos mutirões para construção de moradias e realização de uma atividade agrícola conhecida como “cava-brejo”. Vivenciam-se costumes tradicionais como a comida feita no fogão à lenha, o uso de ervas medicinal para o tratamento de enfermidades. Também é tradição na comunidade o samba de roda, o reisado e o candomblé. Sendo o samba de roda e o reisado as manifestações culturais mais antigas, iniciadas na comunidade desde a chegada dos primeiros moradores. Ainda, segundo as autoras, tradicionalmente, no dia seis de janeiro de cada ano civil a comunidade de Coqueiros homenageia seu padroeiro, Santo Reis. Esse festejo, organizado pela Associação dos Pequenos Produtores Rurais de Coqueiros, teve sua primeira edição no ano de 2006 e, a cada ano, vêm ganhando notoriedade entre os moradores e estranhos de cidades vizinhas, além da imprensa regional.

Várias pesquisas sobre as comunidades quilombolas no Brasil, incluindo Coqueiros, apontam para a manutenção e ressignificação de práticas e saberes ancestrais que foram sendo transmitidos, ao longo dos séculos, através das memórias e das práticas tradicionais, materializadas no território e no modo de vida da população.

Essas comunidades mantêm tradições e tecnologias que seus antepassados trouxeram da África, como a agricultura, a medicina, a religião, (...), o artesanato, e a fabricação de utensílios de cerâmica e palha, a linguagem que sobreviveu pelo uso de dialetos no cotidiano das famílias, a relação sagrada com a terra, à importância da vida comunitária. (ANJOS, 2006a, p.67).

O movimento pelo reconhecimento da comunidade como remanescente quilombola, segundo Silva e Nascimento (2010), teve início no ano de 2000, através de iniciativas da igreja católica de Mirangaba, de representante político do Estado da Bahia e do então coordenador regional das comunidades quilombolas de Senhor do Bonfim-BA. O Padre Joel, então candidato a deputado estadual da Bahia, foi apresentado a comunidade de

COLECCIÓN ALADAA

Coqueiros pelo padre da paróquia de Mirangaba que observando a ascendência negra dos moradores, passou a incentivar o desenvolvimento de pesquisas com o intuito de evidenciar sua trajetória histórica, suas relações territoriais e sua ancestralidade negra. As informações foram levantadas através da aplicação de entrevistas com os moradores da comunidade, realizadas por pesquisadores externos com o auxílio do quilombola e, então, coordenador regional das comunidades quilombolas de Senhor do Bonfim.

Os estudos realizados pelo Estado revelaram que Coqueiros é “remanescente” de um antigo quilombo fundado pelo Senhor Noberto por volta de 1900. Fugido do regime escravocrata, na época, vigente em Monte Santo-Bahia refugiou-se no povoado de São Tomé, município de Campo Formoso-Bahia, e, posteriormente, veio para “as terras das palmeiras”, mais tarde chamadas de Coqueiros, devido à abundância do coco babaçu na região. Noberto era viúvo e tinha três filhas, Felícia, Mariana e Lianda. Ao longo do tempo o viúvo e suas filhas casaram-se com pessoas de lugares próximos, fixando suas moradias e ampliando continuamente o número de famílias em Coqueiros. Estas relações sociais e territoriais favoreceram a criação de laços de parentesco e de solidariedade num território predominantemente negro.

No ano de 2003, a comunidade, através da Associação dos Pequenos Produtores Rurais de Coqueiros, enviou uma Carta de Auto-reconhecimento a Fundação Cultural Palmares, se identificando como remanescentes de antigo quilombo e solicitando sua certificação com a finalidade de participar dos projetos, programas e políticas públicas de acesso à cidadania. No dia 22 de novembro do ano de 2006, Coqueiros, representado pelo presidente da Associação, recebeu em Brasília das mãos do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva a Certidão de Auto-reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, datada de 31 de maio de 2006. No entanto, após dez anos de legitimação pelo estado nacional de sua descendência quilombola, a comunidade prossegue na luta pela delimitação e titulação de seu território, corroborando que a posse das terras quilombolas no Brasil vem sendo tratada com ações esporádicas de médio e longo prazo, colocando em cheque a eficácia do disposto no artigo 68 da Constituição Federal Brasileira de 1988.

Silva e Nascimento (2010) concluem que ser quilombola na comunidade de Coqueiros é um processo de identificação mediada por práticas sociais e relações de poder. E apontam a política nacional de reconhecimento das comunidades remanescentes de

quilombo como elemento central na produção dessa identidade. Caracterizam-na como uma identidade de resistência frente à afirmação dos atores sociais sobre sua descendência negra como reivindicação da posse da terra e a garantia dos direitos humanos, tendo, no território outro referencial identitário.

Nessa perspectiva, Jesus (2013) afirma a construção de uma territorialidade em rede, que se fortalece na sociabilidade entre lugares negros, envolvendo a comunidade de Coqueiros, o distrito de Caatinga do Moura, no município de Jacobina, o território quilombola de Tijaçu, no município de Senhor do Bonfim, e a comunidade quilombola de São Tomé, no município de Campo Formoso, em torno da luta pela titulações das terras quilombolas.

Em Coqueiros, esse movimento em torno da política quilombola, como observou Souza (2011), vem gestando uma identidade coletiva, construída a partir de uma rede imagético-discursiva que ativa o orgulho e a autoestima dos seus habitantes e o ideal de pertencimento ao território, fortalecendo, assim, a representação de suas tradições e práticas, as quais dão significado a memória, a cultura e a identidade do grupo.

Para Coutinho (2009), estas identidades estão sendo gestadas em Coqueiros, a partir das demandas postas pelo Autorreconhecimento, o que tem caracterizado um movimento de valorização da ancestralidade africana, gerando autoestima positiva para os seus moradores. Um “lugar aprendente” que precisa ser reconhecido como “lugar ensinante”.

É sob essa perspectiva da comunidade quilombola de Coqueiros como “lugar ensinante” que estamos interessados em investigar, colocando em pauta a contribuição dos processos educativos presentes na comunidade, em particular, na Associação dos Pequenos Produtores Rurais de Coqueiros, na construção da identidade territorial quilombola.

Conclusões

Os povos africanos não foram responsáveis apenas pelo povoamento do território brasileiro e pela mão-de-obra escrava, como a história eurocêntrica quis estabelecer, eles contribuíram para a formação sociocultural e plural do território nacional, que ao longo desses séculos vêm sendo ressignificada. Os quilombos contemporâneos disseminados pelo território brasileiro são símbolos de luta e resistência cultural dos africanos e de seus descendentes no país, em oposição à escravidão vigente no Brasil-colônia, onde seus habitantes através de organizações sociais próprias reproduzem no espaço geográfico de condições adversas, ao longo do tempo, seus modos de vida.

Coqueiros, localizada na região do Semiárido Brasileiro, especificamente no estado da Bahia, concentra-se numa rede de territórios quilombolas com grande relevância para a compreensão da formação dos quilombos, da cultura e de seus modos de vida particulares, bem como, das conquistas e dos entraves das comunidades quilombolas no Brasil de hoje, sobretudo a partir das políticas públicas de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas no País por força da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 que tem contribuído para forjar um projeto de identidade quilombola que valoriza a auto-atribuição do grupo, por meio da memória, da história, da cultura, criando processos de identificação e pertencimento aos atributos físicos e simbólico-culturais do território, como forma de ressignificar suas territorialidades. Nessa direção, a luta do povo negro pela demarcação e titulação de suas terras, coloca o território como elemento válido e necessário a produção da identidade quilombola.

Nessa perspectiva, a realização da pesquisa que estamos desenvolvendo torna-se relevante por contribuir para a continuidade das discussões sobre os quilombos e a cultura negra no Brasil. Também, por contribuir para compreender como a identidade territorial quilombola vêm sendo construída na comunidade de Coqueiros e quais os processos educativos envolvidos, especialmente, aqueles produzidos pela Associação dos Pequenos Produtores Rurais de Coqueiros (APPRC), pois entendemos que há uma estrita relação entre identidade e educação que precisa ser considerada para compreensão do processo identitário. Ademais, nosso compromisso com a comunidade, poderá contribuir para potencializar os processos educativos voltados a afirmação e o fortalecimento da identidade territorial quilombola da comunidade de Coqueiros.

Portanto, o Programa de Pós-graduação em Educação e Diversidade da Universidade do Estado da Bahia-Brasil, nos coloca diante de um novo ciclo de pesquisa, um processo de

espiral que começa com um problema e termina com um produto provisório capaz de dar origem a outras interrogações. O ciclo, assim, nunca fecha, espirala. (MINAYO, 1994). Contudo, para além da produção de conhecimentos, nosso desejo quando finalizado esse processo de investigação, é que os sujeitos participantes da pesquisa, tenham se empoderado e sintam-se motivados a dar continuidade às ações iniciadas no movimento de intervenção, tão cara as pesquisas engajadas no âmbito dos Mestrados Profissionais.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, E. C. (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ANJOS, R. S. A. Cartografia Étnica: A África, o Brasil e os Territórios de Quilombos. In: SILVA, J. B.; LIMA, L. C.; DANTAS, E. W. C. (org.). Panorama da Geografia II. São Paulo: Annablume, 2006a. p. 199-213.

_____. Quilombolas: Tradições e Cultura da Resistência. São Paulo: AORI comunicação, 2006b.

BAUMAN, Z. Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ's). Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em 09/07/2016.

_____. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Quilombolas. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/quilombola>. Acesso em 09/07/2016. Acesso em 09/07/2016.

CAMPOS, A. Do Quilombo à Favela. A produção de “Espaço Criminalizado” no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

COLECCIÓN ALADAA

CARVALHO, Luzineide Dourado. *Natureza, Território e Convivência: Novas Territorialidades no Semiárido Brasileiro*. Jundiaí-SP: Pacto Editorial, 2012.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

COUTINHO, I. V. B. F. *Histórias de leitura, trajetórias de vida: um olhar reflexivo sobre memórias leitoras quilombolas*. 2009. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, 2009.

GHEDIN, E.; FRANCO, M. A .S. *Questões de método na construção da Pesquisa em Educação*. São Paulo: Cortez, 2008.

HAESBAERT, R. *Territórios Alternativos*. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. *Identidades territoriais: Entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades)*. Encontro Nacional da ANPUR, 2005. s/p.

_____. *Identidades territoriais*. In: ROZENDALH, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011a.

_____. *Quem precisa da identidade?* In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b. p. 103-133.

JESUS, F. N. de. *Território e territorialidade negra quilombola em Coqueiros-BA: dos espaços de referências à afirmação identitária*. 2013. 165 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Geografia.

MINAYO, C. de S. *Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social*. In: _____. *Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade*. 24 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p.9-29.

COLECCIÓN ALADAA

MIRANDA, C. A. S. Vestígios recuperados: Experiências da comunidade negra rural de Tijuçu-BA. Tese de doutorado em História Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC/SP, 2006.

REIS, J; GOMES, F. S. (org.). Liberdade por um fio. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA; J. L.; NASCIMENTO, K. R.F. Vida quilombola: ênfase na construção da identidade dos moradores de Coqueiros, Mirangaba-BA. 2010. 74f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia) – Universidade do Estado da Bahia, Campus IV, Jacobina-BA.

SOUZA, Hídeson Oliveira de. Memória e Narrativa de Coqueiros: Uma comunidade rural no limiar da identidade quilombola. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em História, Universidade do Estado da Bahia, Jacobina: 2011.

“Revivendo o Império Persa: nacionalismo, modernização e discurso histórico em Mohammad Reza Pahlavi (1960-1967)”.

Felipe Ramos de Carvalho Pinto (Universidade Federal de São Paulo) y bRamos de Carvalho Pinto (Universidade Federal de São Paulo)

Directora: Dra. Samira Adel Osman (Universidade Federal de São Paulo)

Correos de contacto: felipe.frcp@gmail.com, sa.osman@uol.com.br

Resumen

La investigación para el grado de maestría en desarrollo en la Universidad Federal de São Paulo, financiada por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, tiene el objetivo de contribuir para el avance de los estudios de Oriente Medio en Brasil y en América Latina, cuestionando enfoques homogenizantes, abriendo caminos para áreas geográficas no comprendidas entre los territorios del Antiguo Império Otomano y diferenciándose de las análisis que toman el islamismo como eje central. Por otra parte, busca contribuir para llenar una laguna en la historia acerca del período Pahlavi, que privilegia la oposición al régimen y las acciones del Estado que conducen a su caída en 1979, dando escasa atención a su aparato ideológico. Cuando sucedieron a la dinastía Qajar en el poder, los Pahlavi llevaron a cabo un amplio programa de reformas de inspiración europea destinado a centralizar y ampliar el Estado

y transformar lo que entonces se veía como un vasto imperio multiétnico en un territorio nacional con un idioma, una historia y fronteras bien definidos, suprimiendo otras formas de identidad - islámicas, tribales, árabes, kurdas, turcomanas, etc - y fomentando una identidad nacional "persa". Tomando como punto de partida la cuestión de modernización / occidentalización colocada por politólogos y historiadores de Oriente Medio, buscase, a partir de libros escritos por el sah Mohammad Reza Pahlavi, reflexionar sobre las redefiniciones identitarias en Iran del siglo XX, así como sobre las relaciones entre discurso histórico y poder. La hipótesis planteada es que el discurso sobre el pasado realizado por el monarca asume la doble función de (1) legitimación del proceso de centralización política bajo la monarquía y de un proyecto de modernización guiado por modelos liberales occidentales; y (2) la construcción de una identidad nacional iraní distinta del Occidente y del Oriente, al mismo tiempo que se desea una síntesis de ambos, basada en una idea de continuidad cultural e institucional del Imperio persa en los últimos 2500 años.

Resumo A pesquisa de mestrado em desenvolvimento na Universidade Federal de São Paulo, financiada pela CAPES, tem o objetivo de contribuir para o desenvolvimento do campo de estudos do Oriente Médio no Brasil e na América Latina, questionando abordagens homogeneizantes, abrindo caminhos para áreas geográficas não compreendidas entre os territórios do antigo Império Otomano e diversificando-se das análises que tomam o islamismo como eixo central. Por outro, visa contribuir para o preenchimento de uma lacuna na historiografia a respeito do período Pahlavi, que privilegia a oposição ao regime e as ações do Estado que conduziram à sua queda em 1979, dando pouca atenção ao seu aparato ideológico. Ao suceder a dinastia Qajar no poder, os Pahlavi levaram a cabo um amplo programa de reformas de inspiração europeia que visava centralizar e expandir o Estado e transformar o que era então visto como um vasto império multiétnico num território nacional, com língua, história e fronteiras bem definidas, suprimindo outras formas de identidade – islâmicas, tribais, árabes, kurdas, turcomanas etc – e fomentando uma identidade nacional “persa”. Tomando como ponto de partida a questão modernização/ocidentalização colocada por historiadores do Oriente Médio e cientistas políticos, procura-se, a partir de livros escritos pelo xá Mohammad Reza Pahlavi, refletir a respeito dessas redefinições identitárias no Irã do século XX, bem como as relações entre discurso histórico e poder. A hipótese defendida é a de que o discurso sobre o passado feito pelo monarca assume a dupla função de (1) legitimação do processo de centralização política sob a monarquia e de um projeto de modernização pautado em modelos liberais ocidentais; e (2) construção de uma identidade nacional iraniana distinta do Ocidente e do Oriente ao mesmo tempo em que se pretende uma síntese de ambos, fundada numa ideia de continuidade cultural e institucional do Império Persa nos últimos 2500 anos.

“Nipo-mosaico”: Um Japão de múltiplas faces.

César Kenzo Nakashima (UNIFESP)

Correo de contacto: naka.shima_ckn@hotmail.com

Resumo

A presente comunicação tem por objetivo apresentar alguns apontamentos da pesquisa de Mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo. O objetivo é pensar o Japão a partir dos sujeitos da imigração cujo primeiro contato de vida foi o Brasil: os descendentes. Este período da imigração que se pretende abordar é o mais recente e menos pesquisado, porém igualmente relevante para os estudos migratórios. A partir da História Oral de Vida, dois grupos de descendentes foram escolhidos para análise: os que nunca foram ao Japão e os que foram. Parte-se da hipótese de que, para cada grupo – e, por conseguinte, para cada indivíduo – a concepção de Japão pode ser distinta, e aspectos da memória constituída sobre o Japão por esses descendentes serão um dos principais elementos de análise da questão identitária que os envolve. Afinal, de qual Japão estamos falando?

Palavras-chave: Imigração japonesa; História Oral de Vida; Memória; Dekassegui.

Mesa N° 22: “Las contradicciones de la “fortaleza europea”. Fronteras disímiles, control y cultura.”

Coordinadoras: Prof. Dra. Susana B. Murphy (Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia Antigua y Oriental, Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de Luján) y Prof. Mariela L. Ramos (Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia Antigua y Oriental, Universidad de Buenos Aires).

1. Ceuta: un estudio de caso. Entre el Estado, la Nación y la cultura.

Bruno Gold (Estudiante de Historia, FFyL, UBA)

2. El Renacimiento europeo y la construcción de una “cultura civilizada”

Agustina Elena Marazzato (FFyL, UBA)

3. Fronteras y seguridad.

Rodolfo Molina (Centro de Estudios Avanzados, UNC)

4. Las calles rectas o laberínticas de Occidente y Oriente son los corredores del alma y de las oscuras trayectorias de la memoria.

Susana Murphy (IHAO, CLEARAB, FFyL, UBA)

COLECCIÓN ALADAA

5. El imperialismo europeo y los orígenes de los estudios del antiguo Cercano Oriente: la colonización del espacio, la memoria y los saberes.

Horacio Miguel Hernán Zapata (UNNE, UNCAus, ISFDPAG)

6. Identidades negras en espacios latinoamericanos. Los casos de Brasil y Cuba.

Victoria Gimena Ferrero (UNLu)

7. Género, Historia e Interdisciplina: (de)construcción y análisis de los procesos indentitarios LGTBQI en Oriente Próximo

Mariela L. Ramos (FFyL, IHAO-UBA) y Mayra Soledad Valcarcel (CONICET, UBA).

8. La bendición de Ishtar: sincretismo, especulación y el Festival del Año Nuevo en la producción asiriológica”

Matías Alderete (FFyL, IHAO-UBA)

9. Feminismo, delimitaciones socioespaciales. Articulaciones y contrastes

Mónica Scordamaglia (FFyL, IHAO-UBA)

10. De héroes y villanos: entre las fronteras de algunos relatos (A múltiples voces y silencios) Ellos son los malos y nosotros somos los buenos Ellos son los buenos y nosotros los malos.

Laura Alejandra Rocha Roldán (Estudiante, Antropología. FFyL-UBA)

**“El nacionalismo post-colonial en el Reino de Marruecos
Fronteras disímiles: el caso de Ceuta”**

Bruno Gold (estudiante UBA)

Correo de contacto: brunogoldd@gmail.com

Resumen

Estudiar la historia de la descolonización nos remite siempre a un pasado que se construye desde el presente, reflejando las dinámicas desiguales de poder contenidas, simbólicamente, en las fronteras múltiples trazadas y rediseñadas por el propio proceso. Este trabajo pretende reflejar precisamente ese vínculo contradictorio establecido en las áreas fronterizas de territorios disputados, donde las relaciones entre países limítrofes se prestan a ser un lugar de tensión y, simultáneamente, de cooperación. Propondremos por lo tanto, que la reflexión sobre el caso de Ceuta como arquetipo de estos conflictos, permite observar la construcción del particular poder retórico del Estado-Nación y su negación de los factores culturales subyacentes, siendo que las disputas de posesión remiten siempre, en los conflictos con Estados africanos, a ignorar los reclamos respecto a ocupaciones previas por considerar la estatalidad como elemento fundante de la legitimidad territorial. En tanto dicha construcción teórica deviene del propio pensamiento europeo, el etnocentrismo es el principal elemento a analizar para comprender la interpretación de que la historia del Estado legitima la ocupación. Siempre que los argumentos utilizados remitan al tiempo histórico utilizando el patrón de referencia de la demarcación territorial de un Estado-Nación, la descolonización chocará con la construcción relativamente tardía de los Estados africanos. Ceuta por lo tanto, se presenta como un caso paradigmático por su propia historia, habiendo sido

ocupada tanto por musulmanes como por cristianos por periodos relativamente largos de tiempo, y conteniendo una heterogeneidad de culturas que no se refleja en su estatuto jurídico.

Introducción

¿Cómo definir un objeto que entraña en su propia definición, una contradicción perpetua, una resistencia a ser definido? Las fronteras se han constituido históricamente en un espacio – imaginado o no, aquí no importa –, en donde confluyen dos entidades dispares y únicas. Simultáneamente agrupando y segregando, transformando la diferencia de lengua, cultura, religión o nacionalidad en un factor determinante: construyendo un nosotros siempre en relación con un ellos. Es acaso la frontera uno de los mayores actos de doble-pensar del mundo moderno, la facultad de sostener dos opiniones contradictorias simultáneamente, dos creencias contrarias albergadas a la vez en la mente.²⁰⁰ En el ámbito fronterizo la propia definición del espacio designa simultáneamente, un área de oposición y de convergencia, un territorio que permite el paso y al mismo tiempo lo veda, definiendo un interior que se presenta siempre emparentado con el afuera, pero que paralelamente lo niega. Con el fin de sostener esta dualidad de objetivos, uno debe olvidar momentáneamente una parte de la definición, relegándola temporalmente a existir en esencia pero no en acto, ya que dicho espacio fluctúa entre ambos extremos, adquiriendo consciencia solo en un contexto preciso y con una finalidad: unir o separar, según el momento, según el lugar, según la persona.

Es así que estudiar la historia de la descolonización nos remite siempre a un pasado que se construye desde el presente, reflejando las dinámicas desiguales de poder contenidas, simbólicamente, en las fronteras múltiples trazadas y rediseñadas por el propio proceso. Y dicho proceso, que transcurre en África desde los finales de la Segunda Guerra

200

Orwell, George., 1984. De acuerdo con el autor, la posibilidad de doble-pensar se desprende directamente de la capacidad de sostener tanto consciente como inconscientemente, dos ideas contradictorias de forma tal que el individuo que las formula crea en ambas sin encontrar una contradicción en tal creencia.

Mundial hasta la actualidad, se ha visto impregnado en su totalidad de la ambigüedad manifiesta existente en la definición de sus fronteras lindantes al continente europeo, las cuales han sido convertidas en áreas de reclusión por parte de aquellos Estados que luego de la descolonización y a causa de esta, pretendieron negar el doble significado de aquel espacio. Es así que mientras las fronteras internas europeas se flexibilizan, su contraparte externa se endurece cada vez más, relegando el aspecto de convergencia a un segundo plano y convirtiéndose en muros, legales y en algunos casos incluso físicos, que clausuran la entrada a los migrantes externos. De esta forma los Estados europeos, se ven cada vez más propensos a estrechar lazos imaginados en una supuesta unidad cultural, más propia en teoría, que aquella que comparten con los países a cuyos habitantes cierran sus puertas (Stolcke, 1995).

Con el objetivo de analizar la construcción de soberanía y el funcionamiento del nacionalismo moderno, aceptaremos la definición brindada por Anderson (1993) en cuanto a entender la Nación como “(...) una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. (...)” (p. 23).

Dentro de este marco conceptual en que las fronteras se ven transformadas cada vez más en herramientas de la segregación cultural, se atenúa progresivamente su papel de mediación en favor de un rol de vigilancia y control. Ejemplo de esta coyuntura es el caso de la ciudad de Ceuta, puerto anclado en la costa mediterránea de Marruecos pero perteneciente, ya desde 1640, a la Corona española. Nos proponemos analizar el caso de la urbe desde su doble condición de puesto fronterizo, en tanto representa no solamente el punto de contacto entre España y Marruecos, sino también el límite del continente africano y su punto más cercano a Europa. Dentro de esta circunstancia tan inusual, la ciudad comporta también una larga historia de cambios de soberanía, convergiendo en su localización geográfica la pugna de los distintos reinos, imperios y estados que supieron hacer de la zona un área de enfrentamiento por el control del paso fronterizo entre Europa y África. Ceuta por lo tanto, se presenta como un caso paradigmático por su propia historia, habiendo sido ocupada tanto por musulmanes como por cristianos por periodos relativamente largos de tiempo, y conteniendo una heterogeneidad de culturas que no se refleja en su estatuto jurídico.

Una aproximación teórica al Estado-Nación en el contexto Post-Colonial.

Excluida por la O.N.U de la lista de territorios a descolonizar, la ciudad de Ceuta se presenta como un punto de conflicto intermitente en las relaciones entre el Estado español y el Reino de Marruecos desde 1975 (Gonzalez Campos, J. D., 2004), año en el cual fue presentado el caso al comité de descolonización de las Naciones Unidas. El expreso rechazo a tratar la cuestión como un caso de colonialismo nos lleva a analizar el cambio abrupto producido desde mediados del siglo XX con la creación de la Organización de las Naciones Unidas, y su arbitrio en los casos de colonialismo y derechos humanos. En consonancia con esta negativa nos proponemos como objetivo analizar las formas que ha adoptado históricamente la legitimidad territorial marroquí, examinando como el marco jurídico-administrativo se ha visto reorganizado como consecuencia de la descolonización. Cualquier punto de análisis debe partir por lo tanto, por establecer una distinción fundamental entre aquellos Estados que al momento de la constitución de la O.N.U eran concebidos ya como Estados soberanos, y sus territorios coloniales, retratados aquí simbólicamente como No-Estados. En tanto esta división presupone en la teoría una preexistencia de unos por sobre otros, el Estado se transforma en un parámetro de referencia equivalente a una frontera, distinguiendo según la definición trabajada por Weber (1964: 1056,1057), entre aquellas comunidades humanas “(...) que en el interior de un determinado territorio (...) reclama(n) para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima (...)” y aquellas comunidades que no lo hacen. Esta definición presupone a nuestro entender, una sentencia definitiva sobre las formas de organización humana, confinando a las entidades no estatales a convertirse en Estados-Nación de acuerdo con la lógica occidental, para poder ser considerados como “iguales” por sus pares de la comunidad internacional. En consonancia con esta afirmación la Organización de las Naciones Unidas solamente otorga la membresía con derecho a voto a aquellos Estados considerados como soberanos, vinculando dicho concepto con una supuesta homogeneidad poblacional dentro del territorio, y con la aceptación de sus miembros respecto a la soberanía de dicho Estado. Dentro de esta lógica punitiva del Estado-Nación como única forma posible de organización, el conflicto de Ceuta se presenta como un ejemplo modelo sobre como los reclamos marroquíes respecto a ocupaciones del territorio previas a la

presencia española, son negados por no entrar dentro de la lógica del Estado-Nación actual.²⁰¹

De acuerdo con esta reticencia a contemplar otras formas organizativas previas o coexistentes al Estado-Nación, se produce a nuestro entender una tensión palpable al momento de definición de las fronteras entre estados preexistentes al colonialismo (como es el caso de España), y aquellos países formados a partir del proceso de descolonización, los cuales debieron construir sus fronteras simultáneamente a su proceso de formación como Estados. Compartiendo lo expresado por Anderson (1993) encontramos en esta construcción asimétrica una reflexión que el autor expresa al comentar que: “En la concepción moderna, la soberanía estatal opera en forma plena, llana y pareja sobre cada centímetro cuadrado de un territorio legalmente demarcado. Pero en la imaginaria antigua, donde los estados se definían por sus centros, las fronteras eran porosas e indistintas, y las soberanías se fundían imperceptiblemente unas en otras” (p. 39). Concebimos por lo tanto el proceso de descolonización de Marruecos como un asunto complejo, consignado por el intento de recuperar el control del territorio otrora ocupado, pero enmarcado ahora en la nueva dinámica del Estado-Nación que el país ha adoptado para sí. Ejemplo de este punto de inflexión es la diferencia evidente entre los reclamos referidos al territorio de Ceuta cursados desde la constitución del Reino de Marruecos en 1956, y los casos de contencioso previos al establecimiento de dicho Estado, caracterizados los primeros por una presión tanto internacional como diplomática, y definidos los segundos por una reticencia de las poblaciones locales a aceptar la presencia europea en el enclave, así como su sublevación contra las directrices del Sultán. (Remacha, 1994: 201)²⁰². Entendido de esta forma el proceso de colonización opera de forma transicional, transformando algunas características de la estructura político administrativa al tiempo que preservando otras.

201

Ejemplos de este tipo de argumentación se encuentran en el libro “España y Marruecos en el centenario de la conferencia de Algeciras” (2007) y particularmente dentro del artículo “las pretensiones de marruecos sobre los territorios españoles en el norte de África 1956-2002” así como en diversas publicaciones periodísticas.

202

Entre estos acontecimientos, la llamada Guerra del Rif (1911-1927) representa quizás uno de los puntos de mayor escalada del conflicto, con las poblaciones locales sublevadas contra la conformación del protectorado español en Marruecos.

Es dentro de este contexto que nos proponemos realizar un breve análisis histórico que posibilite contextualizar la existencia de la ciudad de Ceuta, y su actual pertenencia al Estado Español. Dicha investigación posibilitará en fin último, una revisión del colonialismo en su conjunto así como una ejemplificación del proceso transitado en materia de derecho internacional, y su paulatino pasaje de un derecho de conquista a uno de soberanía.

Ceuta y su historia²⁰³

Ocupada desde tiempos paleolíticos, la zona de Ceuta fue un punto de comercio frecuente para los pueblos que se disputaron el control del mediterráneo a lo largo de la antigüedad clásica. Utilizada principalmente como espacio de intercambio, el área registraría un indicio de asentamiento permanente a partir del siglo III a.C, el cual posteriormente habría de quedar bajo influencia romana luego de la conquista del territorio. Con la caída del Imperio, la ciudad sería fruto de la invasión y destrucción por parte de los Vándalos, siendo posteriormente reconstruida y conquistada por los bizantinos durante el reinado de Justiniano I, y finalmente pasando al dominio visigodo al retraerse la influencia bizantina en la zona.

Hacia el 709 d.C, la expansión de los Omeyas por el norte de África llevaría a la rendición de la urbe, la cual quedaría incluida dentro del Califato. Desde ese momento hasta el 1415 Ceuta permanecería bajo influencia Islámica, sucediéndose cambios constantes de soberanía en consonancia con la posterior desintegración del califato Omeya. Alternándose períodos de relativa autonomía (1232-1238), con la aparición de poderes locales (1041-1083) y la sumisión dentro de grandes imperios (Imperio Almorávide 1083-1146)²⁰⁴, la ciudad se mantendría siempre dentro del ámbito de influencia Islámico, aumentando o disminuyendo su vinculación con la península Ibérica o el Magreb en función de la potencia dominante de turno. Dentro de este

203

Para mayor información que la consignada en esta breve cronología revisar “Semblanza histórica de Ceuta” editado por la Ciudad Autónoma de Ceuta (2010) o “Historia de Ceuta, de los orígenes al año 2000” editado por el Instituto de Estudios Ceutíes (2009).

204

Ver anexo, mapa del Imperio Almoravide

contexto cultural, Ceuta se constituiría plenamente como ciudad (Villada Paredes, F., 2009: 238) actuando como puente entre las orillas africanas y europeas, las cuales quedarían temporal e intermitentemente bajo la influencia de un mismo poder. Finalmente con la expansión de los reinos cristianos, la urbe actuaría como receptora de los musulmanes expulsados de la península Ibérica, los cuales producirían un importante crecimiento demográfico. (Villada Paredes, F., 2009: 239). Hacia comienzos del siglo XV la ciudad se encontraba en una situación coyuntural, ocupando una posición importante tanto económica como estratégicamente dentro del sultanato Marín²⁰⁵, el cual se derrumbaba frente a las presiones tanto externas como internas. Frente a la conquista de su territorio por parte de una dinastía local (Wattasida), el reino marín perdía la capacidad de defender Ceuta, la cual caería en manos Portuguesas el 21 de agosto de 1415, poniendo fin a 700 años de dominación islámica de la urbe.

Con la conquista de Ceuta, el reino de Portugal se aseguraba una plaza Norteafricana capaz de contener el avance castellano, iniciado con la reconquista del territorio de la península Ibérica. Durante el breve período de control Portugués²⁰⁶, la otrora prospera Urbe cambiaría su geografía, transformándose en un presidio y plaza militar al tiempo que la población Musulmana de la ciudad huía de la misma al producirse la conquista (Castilla Soto, J., 1991: 125,126).

La trama de la ciudad se complejizaba al producirse la sublevación de la nobleza portuguesa en lo que había de ser el final de la unión dinástica entre España y Portugal. Anclada en el norte africano y rodeada de población hostil, Ceuta dependía directamente de los suministros externos para poder sobrevivir, los cuales provenían en su mayoría de la región de Andalucía y no de Portugal. (Rodríguez Hernández, A, J., 2015: 81). Convertida en una plaza militar y ya sin la relevancia de sus tiempos bajo dominación musulmana, la ciudad quedaba bajo la tutela de España al recuperar Portugal su autonomía (1640). Dicho pasaje resulta particularmente importante dentro de la historia contemporánea española, en tanto se ha tendido a ver en tal acción una “autodeterminación” del pueblo Ceutí.²⁰⁷

205

Ver anexo, mapa del Sultanato Marín

206

1415-1580 en solitario, 1580-1660 en conjunto con España.

Paralelamente a este proceso de transformación que sufría el litoral marroquí, el entramado político de los sultanatos y reinos musulmanes del Magreb cambiaba con rapidez. A la decadencia de los marinies sobrevinía la expansión del Reino de Fez, el cual rápidamente entraba en decadencia frente al establecimiento del sultanato Saadí²⁰⁸, ubicado en territorio del actual Marruecos.

El surgimiento de dinastías locales que obtenían su legitimidad en base a elementos religiosos, favorecieron una inestabilidad política crónica que habría de producir el surgimiento y colapso de los distintos sultanatos de la zona. En particular dichos movimientos habrían de consolidarse a partir de la expansión portuguesa y castellana, las cuales propiciarían el surgimiento de grupos que expresaban una resistencia al invasor y un deseo de mantener bajo control (y reconquistar) el territorio. (Hourani, A., 1992: 257).

Hacia 1670 la dinastía Alawi había conquistado la totalidad del territorio Saadí y conseguido acumular un poder lo suficientemente estable como para desafiar la presencia Portuguesa y Castellana en la zona. De esta forma los contenciosos de la ciudad de Ceuta con el sultanato de Marruecos no hacen más que aumentar, produciéndose además del asedio de Mulay Ismail (1694-1727), sucesivos intentos de retomar control de la ciudad en 1732, 1757 y 1790. A esto se suman también las tratativas de recuperar los otros enclaves norteafricanos como es el caso de la ciudad de Melilla (asediada entre 1774 y 1775) o Mazagán (recuperada por Marruecos en 1757) (Feria García, 2005: 7).

Mediado el siglo XIX, la decadencia del Sultanato junto con la expansión Europea llevaba al Sultán a pactar con las distintas potencias en un intento de mantener su autonomía, la cual va mermando cada vez más al tiempo que los Estados Europeos comienzan una política de ocupación más agresiva. Dentro de este intento de resistencia a la pérdida de soberanía, la guerra entre España y Marruecos sostenida entre 1859 y

207

Numerosos periódicos españoles se han referido al pasaje de soberanía como un caso de autodeterminación o plebiscito del pueblo Ceutí. Entre otros El país (“Mas dudas que certezas”, 19 de Julio de 2002) y Estrella Digital (“Ceuta y Melilla 100% Españolas”, 24 de Agosto de 2010).

208

Ver anexo, mapa del Sultanato Saadí

1860 termina de cimentar la derrota marroquí en el caso de los territorios norteafricanos. El acuerdo finalmente firmado no solo ampliaba los territorios de Ceuta y Melilla a perpetuidad, sino que además implicaba la entrega de otras plazas marroquíes como era el caso de las islas Chafarinas y Tetuán.

Esta derrota implicaba también la firma de una serie de tratados de comercio tanto con España, (1860) como con Inglaterra (1856) y Francia (1863), en donde se otorgaban beneficios comerciales a dichos países bajo la forma de la libertad de comercio y la abolición de los monopolios del sultán. (Consejería de educación, 1996: 145,146,147). La introducción de agentes europeos en los puertos marroquíes daba lugar a una progresiva intervención en las políticas locales, sucediéndose las presiones al Sultán de Marruecos para que ampliase las libertades comerciales. Dicho período, que comprende desde los primeros tratados de comercio entre el sultanato y las potencias Europeas hasta el año 1912, señala una etapa de progresiva pérdida de autonomía del Sultanato, el cual ve cada vez más mermada su independencia económica y política. Paulatinamente a la ocupación Europea del resto del continente, Marruecos se sostenía relativamente independiente solamente por las continuas tensiones entre los países colonialistas; Finalmente hacia 1912, Francia y España se reparten el territorio Marroquí, el cual queda organizado en dos entidades diferentes. El centro del territorio queda establecido bajo la forma del protectorado Francés, mientras que el sur y norte del sultanato se convierten en protectorados españoles, los cuales logran finalmente anexar las regiones circundantes a las ciudades de Ceuta y Melilla.

En tanto la constitución de ambos protectorados implicaba una entrega de soberanía por parte del Sultán, parte de la población marroquí rechazaba dicho traspaso. Pese a que el sultanato había conseguido sobrevivir de forma relativamente uniforme a lo largo de los siglos, la dominación sobre sus súbditos no era ni había sido completa ni constante. La negativa a seguir las directrices del Sultán había resultado en la resistencia tanto a la ocupación europea como a la propia dominación interna, produciéndose continuos levantamientos contra la autoridad central. Con la cesión del territorio a los protectorados franceses y españoles, se produce una nueva revuelta interna con el objetivo de combatir la instalación europea y en resistencia a la autoridad del Sultán. Dicho suceso daría lugar a la llamada “Guerra del Rif” (1912-1927) ocurrida en el

territorio del protectorado español cercano a la ciudad de Melilla, que concluiría con la derrota de los rebeldes y el restablecimiento de los agentes coloniales.

La era del nacionalismo

Finalmente en 1956 Marruecos se independiza de Francia y de España y pone fin a los protectorados establecidos en 1912. Trece años antes de la independencia se fundaba el Istiqlal, partido islámico nacionalista que habría de convertirse en el principal motor del movimiento de independencia con el avance de los años. Surgido sobre la base de un conjunto de intelectuales y líderes religiosos, en un comienzo el partido se presentaba alejado de la suscripción multitudinaria. Recién con el final de la segunda guerra mundial se reconvertiría en un partido popular, logrando aglutinar bajo la figura del Sultán al movimiento independentista marroquí. (Velasco de Castro, R., 2013: 2,3).

Esta reconversión debe ser analizada a la luz de un doble proceso transcurrido durante el establecimiento de los protectorados. Por un lado la centralización producto de su establecimiento junto con una represión especialmente fuerte a los movimientos libertarios regionales, produjeron una estabilización de las relaciones entre los poderes locales y la figura central del Sultán. Dicha centralización provocó una difuminación de la tradicional dicotomía existente en épocas previas entre territorios sometidos (bled el-majzen) e insurgentes (bled es-siba).²⁰⁹ Superada la principal causa de enfrentamientos internos, la autoridad central se vio reforzada por un acatamiento sostenido en la totalidad del territorio, dominado en la práctica por las potencias europeas pero dependiente aun políticamente de la figura del Sultán. La unificación se tradujo en un movimiento nacionalista contra la dominación extranjera, el cual habría de encolumnarse bajo la figura de Sultán luego de la expulsión del mismo ocurrida en 1953. Con la retirada española iniciada tres años más tarde, las ciudades de Ceuta y

209

Aunque esta caracterización del territorio marroquí ha sufrido una revisión en los últimos tiempos, sus bases teóricas se mantienen, no pudiéndose hablar ya de una división taxativa entre ambos territorios pero sí de una coexistencia de un poder hegemónico junto con tribus o poderes locales con mayor o menor autonomía. Como menciona Velasco de Castro (2013: 3,4) la dinámica de esta relación contenía la inestabilidad crónica del sistema.

Melilla habrían de quedar establecidas como los límites fronterizos de la nueva nación, convirtiéndose nuevamente en espacios de litigio. La diferencia en este caso se hallaba precisamente en la transformación sufrida durante los 44 años de dominio europeo, los cuales tendieron a cambiar la concepción de poder imperante así como la forma de entender el territorio. Si Ceuta y Melilla antes eran reclamadas militarmente en remembranza de una historia común, el nuevo estado de derecho proclamaba la necesidad de suscribirse a los parámetros internacionales en función de exigir la devolución de los territorios. De forma simultánea, el propio proceso de descolonización de Marruecos implicó una transformación evidente en sus formas de auto representación, caracterizadas ahora por su subscripción a los organismos regionales e internacionales.

El caso de la Organización de las Naciones Unidas

Huelga decir que el proceso transcurrido durante la dominación extranjera cambió diametralmente la concepción del territorio nacional existente previamente. La tradicional diferenciación entre territorios sometidos y disidentes, dio paso a una concepción homogénea del área nacional, la cual se suscribe a la definición trabajada por Anderson ya mencionada al comienzo del texto. Esta nueva forma de auto representación conlleva a nuestro entender una reformulación de las relaciones inter-regionales dentro del propio Estado, requiriendo necesariamente una adaptación al nuevo marco institucional por parte de los distintos poderes locales. Este periodo de ajuste se vislumbra en los primeros años de independencia de Marruecos, momento en el que el Istiqlal se disputó la hegemonía con el Rey (Mohammed V), el cual habría de terminar consiguiendo dismantelar las organizaciones militares independientes que habían surgido al calor del movimiento independentista, y reagruparlas en el recientemente formado ejército nacional. (Velasco de Castro, R., 2013: 12) Esta reorganización se suscribe en la nueva concepción política y territorial de la monarquía marroquí, adepta ya a un modelo de hegemonía importado que actúa centralizando el

poder en vez de derivarlo. En base a este nuevo precepto la base política del Rey²¹⁰ se amplía, manteniéndose intacta su legitimidad en términos religiosos y dinásticos.

En segundo lugar la consolidación de la ONU como figura de relevancia en la política internacional influyó notablemente en el proceso de descolonización, otorgando un lugar institucional a las nuevas naciones, al tiempo que determinando una estructura única para su admisión dentro del organismo. De esta forma la heterogeneidad étnica característica de muchos de los países de África pierde su forma de representación individual, quedando dicha pluralidad unificada en la teoría dentro de un mismo Estado, el cual se ve en la necesidad de representar a sus integrantes de forma unificada frente a sus pares. Dicha tensión se manifiesta en Marruecos de forma posterior a la independencia, momento en el cual la población rifeña del norte protagonizó una revuelta contra las medidas gubernamentales por su desatención a la zona, tradicional baluarte de las tribus bereberes.²¹¹ Esta tirantez entre los gobiernos centrales y sus contrapartes locales se vio repetida a lo largo de todo el proceso de descolonización africano, contrastando el pasaje de una dinámica local y poco adecuada a la diferenciación fronteriza con la nueva formulación estatal, centralizada y de carácter rígido en cuanto a sus límites territoriales.

En cuanto a la cuestión de Ceuta, dicho enclave refleja los dos puntos ya remarcados, observándose por un lado una readaptación de las relaciones entre las poblaciones limítrofes a las ciudades y las mismas, las cuales pasan a caracterizarse por un intercambio de bienes, relegando al pasado las hostilidades militares ocurridas. Y por otro lado y en vinculación con este nuevo paradigma, la nueva realidad estatal conlleva también la representación de las tribus otrora hostiles en el nuevo Estado marroquí, el cual cursa ahora el reclamo por las ciudades dentro de un marco internacional y sin diferenciar entre reclamos rifeños y nacionales.

210

En 1957 el título de Sultán se cambia por el de Rey, siendo así que el Sultanato de Marruecos pasa a ser el Reino de Marruecos.

211

El documental “Rif 58-59: rompiendo el silencio” ilustra la lógica argumentativa de la resistencia rifeña a la desatención gubernamental en la zona así como la resistencia a la propia dominación interna ejercida por el Rey.

Dentro de este marco conceptual el caso de Ceuta presenta la particularidad de ser un territorio que quedaría inscripto dentro de los principios que la ONU ha establecido para la demarcación de un área colonial. Considerando principalmente el principio IV así como el principio V:

“(...) un territorio que está separado geográficamente del país que lo administra y es distinto de este en sus aspectos étnicos o culturales (...)”

“(...) se pueden tener en cuenta otros elementos. (...) podrán ser entre otros de carácter administrativo, político, jurídico, económico o histórico (...)”.²¹²

Conclusiones: en búsqueda de la legitimidad territorial

En síntesis, la historia del nacionalismo corre paralela a la construcción de sus fronteras, las cuales requieren la suficiente constancia como para posibilitar la construcción de un ideal nacional. En el caso hispano-marroquí el elemento de conflicto recrudece por la utilización histórica que ambas partes han realizado, la cual niega el aspecto más valioso de su historia común: la interrelación cultural producto de un intercambio continuo, solamente coartado por la instalación de fronteras inflexibles y en continuo endurecimiento.

El nacionalismo se constituye entonces sobre la mutua exclusión, afirmándose al tiempo que negando al otro, construyendo una imagen única y en teoría eterna, remontando sus orígenes a un pasado remoto con el objetivo de legitimar su accionar e intransigencia. En el caso Marroquí esta construcción se realizó sobre la concepción de un “Gran Marruecos”, corriente ideológica sostenida por el Istiqlal que argumentaba una supuesta continuidad lineal entre el territorio alcanzado por el Imperio Almorávide hacia el 1100, y la supuesta soberanía territorial del Estado Marroquí, la cual en teoría abarcaba las ciudades de Ceuta y Melilla, el Sahara español, el oeste de Argelia, la totalidad de

212

Resolución 1541 (XV) respecto a los principios que deben servir de guía a los Estados miembros para determinar si sus territorios son o no coloniales.

Mauritania y una porción del territorio de Mali. Esta corriente nacionalista quedó plasmada en el mapa presentado por Abdelkebir el-Fassi en el periódico *Al Alam*, el cual recogía las pretensiones nacionalistas del Istiqlal sobre los territorios circundantes²¹³. En cuanto al nacionalismo Español, las argumentaciones sobre su soberanía han sido defendidas sobre la base de una pertenencia prolongada de la ciudad de Ceuta a la corona española, argumentando que la urbe ha sido española desde (1640) y ratificado su territorio por numerosos tratados entre el Estado Español y el sultanato de Marruecos. En tanto el caso Marroquí niega el derecho de autodeterminación de los pueblos tanto del Sahara Occidental como de los Estados nacionales formados a su alrededor, el Estado español “olvida” la soberanía musulmana sobre la ciudad de Ceuta durante casi 700 años así como la heterogeneidad de su población actual, contabilizada en un 50% de población con apellidos de origen musulmán, así como la utilización del árabe dialectal por sobre el Español como idioma dentro de la comunidad musulmana (Arteaga, F., 2014: 158).

Este nacionalismo expresado en base a una continuidad histórica que niega las diferencias, utiliza argumentos diversos con la intención de sostener sus objetivos, construyendo fronteras – aquí sí, imaginadas – que dividen a la población en función de sus rasgos culturales, religiosos o étnicos y la aíslan de lo diferente, erigiendo un discurso segregacionista en función de contener dentro de límites fijos a lo teóricamente homogéneo, “lo propio” en contraste con “lo ajeno”. En tanto la sociedad moderna siga sosteniendo la dualidad como base, persistiendo en la necesidad de homogeneizar hacia adentro, el discurso nacionalista seguirá reinventándose, llamando a negar la diferencia en su imposición de un solo modelo cultural.

Anexo: mapas

1) El Imperio Almoravide, en verde claro. (Proyecto Qantara) Recuperado de:
http://www.qantaramed.org/qantara4/public/show_carte.php?carte=carte-04

COLECCIÓN ALADAA



2) El sultanato Mariní, en verde claro. (Proyecto Qantara) Recuperado de:
http://www.qantara-med.org/qantara4/public/show_carte.php?carte=carte-07

COLECCIÓN ALADAA



3) El Sultanato Saadí, en verde claro (Proyecto Qantara) Recuperado de:
http://www.qantara-med.org/qantara4/public/show_carte.php?carte=carte-09

COLECCIÓN ALADAA



4) El “Gran Marruecos” (Lopez Pozas Lanuza, 2015: 325)



Referencias

Anderson, B., (1993), *Comunidades Imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica de México.

Arteaga, F., (coord.) (2014), “España mirando al Sur: del Mediterráneo al Sahel”, Informe Elcano N° 18, Real Instituto Elcano.

Castilla Soto, J., (1991) “Algunas consideraciones sobre la lealtad de Ceuta a la corona Hispánica en 1640”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Hf Moderna, t. IV, 125-136.

Consejería de educación., (1996), *Historia de Marruecos*, España, Ministerio de Educación y Ciencia.

Del Valle Gálvez, J. A., (2007) *España y Marruecos en el centenario de la conferencia de Algeciras*, España, Dykinson.

El Idrisi, T., (director) (2014), “Rif: 58-59 rompiendo el silencio” (Documental), Marruecos, Farfira Films.

Feria García, M, C., (2005) “El tratado hispano-marroquí de amistad y comercio de 1767 en el punto de mira del traductor (I). Contextualización histórica: encuentro y desencuentros”, *SENDEBAR* 16, 3-26.

Gómez Barceló, J. L., (2010) *Semblanza histórica de Ceuta*, España, Ciudad Autónoma de Ceuta.

González Campos, J. D., (2004) “las pretensiones de marruecos sobre los territorios españoles en el norte de áfrica 1956-2002”, Documento de trabajo del Real Instituto Elcano n° 15/2004.

Hourani, A., (1992), *La historia de los árabes*, Buenos Aires, Vergara.

Orwell, G., (2005), *1984*, Buenos Aires, Planeta.

COLECCIÓN ALADAA

Pozas Lanuza, D, J, C, L., (2015), *África occidental Española: la cuestión de la soberanía y la retirada del Sahara* (Tesis de doctorado). UNED.

Remacha Tejada, J. R., (1994), “Las fronteras de Ceuta y Melilla”, *Anuario de derecho internacional*. X, 195-238.

Resolución 1541 (XV), (1960), “Resoluciones aprobadas sobre la base de los informes de la cuarta comisión”, Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas.

Rodríguez Hernández, A., (2015), “Una ciudad entre dos reinos: Ceuta entre Portugal y la Monarquía Hispánica (1640-1665)”, *Cadernos do Arquivo Municipal*, 2ª serie Nº4, 185-216.

Stolcke, V., (1995), “hablando de la cultura: nuevas fronteras, nueva retorica de la exclusión en Europa”, *Current Anthropology* 36(1) 1-24: Chicago University Press. Estados Unidos.

Velasco de Castro, R., (2013), “La monarquía Alauí símbolo identitario de la nación marroquí: legitimidad histórica e instrumentalización política”, *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* Nº 16.

Vilar, J, B., (2003), “La frontera de Ceuta con Marruecos: Orígenes y conformación actual.” *Cuadernos de Historia Contemporánea*, núm. Extraordinario, 273-287.

Villada Paredes, F., (Ed.) (2009) *Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000*, España, Instituto de Estudios Ceutíes.

Weber, M., (1964) *Economía y Sociedad*, España, Fondo de Cultura Económica de España.

“El Renacimiento europeo y la construcción de una “cultura civilizada”

Agustina Elena Marazzato (Universidad de Buenos Aires)

Correo de contacto: agumar_81@yahoo.com.ar

Resumen

Una visión tradicional y europeo-centrista acerca de los estudios sobre el Renacimiento -ya sea desde una perspectiva histórica, filosófica y/o literaria, entre otras- nos presenta al mismo como una época en la que luego de la “oscura noche medieval”, asistimos al renacer de las grandes ideas de la Antigüedad Clásica.

Esta vuelta al mundo grecorromano, fue el eje sobre el cual los llamados humanistas estudiaron al hombre en lo que tiene de más específico, elevado y creador. Sin embargo, los studia humanitatis no hacen más que recortar su mirada hacia lo que se consideraba en aquel contexto como “hombre civilizado”, es decir, aquel que era blanco, europeo, varón y cristiano.

Parafraseando a Sophie Bessis , diremos que la Europa moderna inventa una serie de mitos, cada uno de los cuales se fundamenta en un rechazo: más que simplemente apartarse de la oscura noche medieval, el Renacimiento fue una época de desprendimientos mucho más graves e importantes, a partir del siglo XIV se han ido expulsando los orígenes orientales y no cristianos de Europa.

Por tanto, en este trabajo, nos interesa analizar en primer lugar, la visión que tenían los humanistas como constructores de una identidad “Europea”, examinar cual fue el proceso en que esas tierras pasaron a tener su centralidad y ascendente poderío político y social. Y en segundo término, estudiar lo que esos mitos de rechazo y exclusión han dejado fuera tal como “lo otro”, “lo oriental” “lo extranjero”, espacios que antes no eran considerados una alteridad, y que, sin embargo, paulatinamente, se fueron alejando de lo que se consideró como el centro de la cultura civilizada.

Introducción

Una visión tradicional y europeo-centrista acerca de los estudios sobre el Renacimiento -ya sea desde una perspectiva histórica, filosófica y/o literaria, entre otras- nos presenta al mismo como una época en la que luego de la “oscura noche medieval”, asistimos al renacer de las grandes ideas de la Antigüedad Clásica.

Esta vuelta al mundo grecorromano, fue el eje sobre el cual los llamados humanistas estudiaron al hombre en lo que tiene de más específico, elevado y creador. Sin embargo, los *studia humanitatis* no hacen más que recortar su mirada hacia lo que se consideraba en aquel contexto como “hombre civilizado”, es decir, aquel que era blanco, europeo, varón y cristiano.

Parafraseando a Sophie Bessis (2001: 25) afirmamos que la Europa moderna inventa una serie de mitos, cada uno de los cuales se fundamenta en un rechazo: más que simplemente apartarse de la oscura noche medieval, el Renacimiento fue una época de desprendimientos mucho más graves e importantes. A partir del siglo XIV se han ido expulsando los orígenes orientales y no cristianos de Europa.

Por tanto, en este trabajo, nos interesa analizar en primer lugar, la visión que tenían los humanistas como constructores de una identidad “europea” examinando cual fue el proceso en que esas tierras pasaron a tener su ascendente poderío político y social. Y en segundo término, estudiar lo que esos mitos de rechazo y exclusión han dejado fuera tal como “lo otro”, “lo oriental” “lo extranjero”, espacios que antes no eran considerados una alteridad, y que, sin embargo, paulatinamente, se fueron alejando de lo que se consideró como el centro de la cultura civilizada.

Una visión tradicional del Humanismo Renacentista.

Si nos abstraemos del problema que queremos mostrar, podemos leer mucha literatura sobre el Renacimiento, más específicamente sobre el Humanismo, y encontraremos una

caracterización de este último tal como un movimiento intelectual que va tomando impulso en autores como Petrarca (1304-1374) hasta Erasmo de Rotterdam (1466/69-1536) aproximadamente.

Podemos definir el Humanismo Renacentista tal como un conjunto orgánico de disciplinas que comprendía la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral. Además, se resalta en este movimiento intelectual un renovado amor por el estudio del mundo clásico. Se tomarán los autores grecolatinos, en palabras de Eusebi Colomer (1997) como “(...) modelos insuperables de los las *litterae humanae*, o sea, de las disciplinas que se cultivaban en los *studia humanitatis* y, por consiguiente, en auténticos maestros de humanidad” (p.9)

Este autor define al Humanismo como “movimiento erudito y literario más que filosófico”(p.9) en el que los autores más representativos como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni y Lorenzo Valla, por nombrar algunos, se aúnan en la voluntad de restaurar la sabiduría clásica y entenderla en su realidad histórica.

Según Francisco Rico (1993) se trata de “(...) un mundo nuevo reconstruido sobre la palabra antigua” (p.19), en el cual se brinda papel protagónico al latín, idioma en el que se hallan “todas las ciencias y las artes propias del hombre libre” (p. 19).

Rico señala que hacia 1457 el Humanismo fue alcanzado cada vez más respeto y prestigio “(...) hasta ir entrando en los círculos del poder y del dinero y, sobre todo, se le han entregado las llaves de la pedagogía (...) ya que sin *studia humanitatis* no hay ya educación socialmente estimada” (p. 73). Es decir, sólo quienes estuvieran iluminados por estos conocimientos serían alumnos bien aprovechados.

Al llegar hasta aquí no podemos dejar de perder de vista, que en medio de toda esta descripción acerca de los aportes culturales de los *studia humanitatis*, se menciona a los sectores de poder a los cuales agradaba este movimiento: en tal sentido, Rico continúa su exposición aduciendo que este universo cultural nuevo era “polivalente, manejable y cómodo” (p.54) para las elites dominantes de la época.

Además, agrega este autor “(...) el Humanismo cuajó también fuera de Italia no porque Livio y Cicerón cayeran en manos de más lectores (como efectivamente cayeron), ni porque fuera adoptándolo un erudito tras otro hasta convertirse en orientación

predominante (...) sino porque consiguió en las altas esferas un número importante de padrinos generosos (...)” (pp. 80-81).

Una lectura atenta a estos detalles respecto a la generación del Humanismo Renacentista, nos brinda la posibilidad de comenzar a deconstruir ciertos aspectos de esta “maravillosa y prometedora” época de la humanidad y vislumbrar sus sombras.

“El *stablishment*, la aristocracia, le prestó el apoyo definitivo” concluye Rico “sin él, el Humanismo se habría quedado, por a disgusto que fuera, en otra escuela de pensamiento, en una tendencia intelectual más, sin una auténtica presencia pública.”(p. 81)

Llegamos a la evidencia de que este apoyo de los sectores dominantes al movimiento humanista fue prestado con una intencionalidad, la cual no es otra que la de encontrar un marco teórico en el cual constituirse como paradigma de una sociedad civilizada.

Otro de los tópicos tradicionales que aparecen cuando se estudia el Renacimiento, es el de despegarse de “la oscura noche Medieval”: en los textos mencionados de Colomer y Rico, se escriben varias páginas en las que se muestran los esfuerzos que han hecho los autores humanistas por dejar atrás los métodos escolásticos.

Esta dicotomía (Edad Media= oscuridad versus Renacimiento= luz) convenimos, es resaltada en el siglo XIX, con los aportes de algunos autores paradigmáticos, tales como Jules Michelet, quien en 1855 edita el séptimo volumen de la *Historia de Francia* con el título: *Renaissance*, el cual trata acerca del siglo XVI europeo, época que es catalogada como aquella en la que se da el triunfo de la luz sobre las bárbaras tinieblas del Medioevo.

Otro historiador como Jakob Burckhardt aplica el vuelco cultural del Renacimiento al caso concreto de Italia y en su obra clásica *Die Kultur der Renaissance in Italien* “(...) consagró definitivamente el término <Renacimiento> como categoría historiográfica y sirvió de punto referencia obligado a la investigación posterior”. (Colomer, 1997: 6)

No seguiremos ahondando en el tema, puesto que valdría como una investigación en sí misma, pero lo que nos interesa es rescatar la valoración que se da al Renacimiento

como contraposición a algo oscuro, una época de luz frente a una “Edad Media bárbara”.

Dicha necesidad, tanto en los siglos renacentistas, como luego apoyada en el siglo XIX por los autores mencionados, no hace más que crear un prejuicio que aun continúa hasta nuestros días. Es habitual, en el siglo XXI, que el sentido común condene a la Edad Media como época retrógrada de la humanidad, aún cuando encontramos evidencias y ríos de tinta que nos revelan que el Medioevo estuvo repleto de movimientos de recuperación de autores y obras de la Antigüedad, y tuvo también sus grandes movimientos creadores.

Sin duda, la condena al Medioevo obedece a una necesidad renacentista de exaltar su singularidad, de posicionarse como centro frente a aquello que no se manifieste bajo los cánones de perfección que esta nueva época propulsaba. Además, la política dominante no sólo se preocupaba por dejar atrás un tiempo anterior, sino que, fundamentalmente, buscaba despegarse de ciertos “espacios” que antes no se consideraban ajenos, pero que, paulatinamente fueron representándose como tales.

Las florecientes ciudades europeas intentaban desentenderse de ciertas regiones del mundo que no consideraban dignas de estar en ese “adentro” que tan celosamente guardaban para sí.

Observamos que detrás de los *studia humanitatis*, el sector político recreaba una ideología que hoy llamamos “europeo-centrista”, la cual esgrimía que todo aquello que estaba más allá de las fronteras de Europa debería, en adelante, hincar las rodillas frente a este territorio, autoproclamado como nueva potencia mundial.

La otra cara del Renacimiento.

En el presente apartado nos serviremos de una selección de escritos que ponen en foco esta “otra cara del Renacimiento” a fin de ofrecer un panorama lo más completo posible de la situación.

Sophie Bessis, a través de su clarificadora obra *Occidente y los otros. Historia de una supremacía* (2001) Jerry Brotton, con su particular mirada en su *Bazar del Renacimiento* (2004) y Enrique Dussell con una perspectiva latinoamericana en su artículo “Europa, modernidad y eurocentrismo” (2000) son los autores elegidos para exponer una realidad un tanto diferente de aquella que la visión renacentista quiso recrear.

Sophie Bessis afirma que el proceso de rechazo y exclusión hacia “lo otro” de Europa, comienza justamente con Petrarca, quien en el siglo XIV, lejos de sólo admirar literariamente la antigüedad grecolatina, ha comenzado a construir una ideología que “(...) ha expulsado los orígenes orientales y no cristianos de la civilización europea. Se han borrado – prosigue Bessis- las influencias, babilónicas, caldeas, egipcias e indias de Grecia, desde la época presocrática hasta la de los descendientes de Alejandro.”(p. 25)

El movimiento cultural y literario del Renacimiento que hemos presentado en el apartado anterior, ha ignorado los caminos que han llevado a sus ancestros atenienses a convertirse en lo que fueron, en realidad, han borrado toda huella de identificación entre Grecia y Oriente.

Por su parte, Enrique Dussell, afirma que “(...) a Grecia no hay que confundirla con la futura Europa (...) el lugar de la Europa futura (la “moderna”) era ocupado por lo “bárbaro” por excelencia (de manera que posteriormente, en cierta forma usurpará un nombre que no les es propio, porque el Asia (que será provincia con ese nombre en el Imperio Romano: la actual Turquía) o el África (el Egipto) son las culturas más desarrolladas y los griegos clásicos tienen clara conciencia de ello.”(p.41)

Es interesante confirmar también, que “el Mediterráneo nunca fue una frontera” (Bessis, 2001:24): hasta el fin de la Edad Media, la cual concluye, convencionalmente, con la toma de Constantinopla por los Turcos en 1453, los límites territoriales eran muy diferentes.

Como asevera esta autora, antes del Renacimiento “(...) nadie en el mundo romano habría situado en Oriente al norte de África” (p. 24). Un ejemplo claro es que el mismísimo Padre de la Iglesia Católica, Agustín de Hipona (354- 430) ha nacido en

Tagaste, justamente al norte de dicho continente, y ha desarrollado su vida en la ciudad de Cartago (actual Túnez) que en aquel tiempo formaba parte del Imperio Romano.

Por otra parte, asevera Dussell “es muy importante recordar que “lo griego clásico”- Aristóteles, por ejemplo- es tanto cristiano bizantino como árabe musulmán” (p.42).

Peculiar es, por otra parte, la historia del destino de las obras Aristotélicas y la larga estadía de éstas en Oriente: la misma comienza cuando Teofrasto se va del Liceo en III a. C y se lleva consigo la biblioteca del Estagirita al Asia Menor. Serán los árabes quienes, durante siglos, resguardarán su legado.

Las obras aristotélicas conocidas como “el *canon*”: la *Metafísica*, la *Física*, el *De Anima*, los tratados éticos, la *Política*, la *Historia de los animales*, el *De Caelo*, entre otros, eran totalmente desconocidos para la Cristiandad. Al menos hasta entrado el siglo XII, la Europa Cristiana conoce sólo los libros lógicos aristotélicos (el *órganon*) integrado por los *Analíticos Primeros y Segundos*, las *Categorías*, el *Perí Hermeneias* entre otros.

Fueron los árabes quienes en el siglo IX de nuestra era fundan en Bagdad una escuela de traducción del griego al árabe de las obras quien fuera llamado “El Filósofo”. El reingreso de sus obras canónicas fue toda una revolución para el mundo medieval europeo.

La historia de la obra aristotélica pone de relieve la riqueza cultural invaluable de los árabes que era estimada por la Cristiandad. Sin embargo, en el Renacimiento esta admiración se desvanecerá.

En los albores de la Modernidad, la llamada “edad de la razón” Europa comienza a elaborar una serie de mitos de rechazo y exclusión, imponiendo una nueva geografía y elaborando un discurso que da sentido a estas nuevas prácticas de dominación territorial. La mancomunidad ejercida entre los pueblos orientales y occidentales hasta la Edad Media, será dejada de lado. Como fecha fundamental, tal como sentencia Bessis, en 1492 “(...) el descubrimiento de América y la expulsión de los musulmanes y judíos de España (...) dibujan, en efecto, las fronteras del Occidente moderno, que nace a comienzos del siglo XVI bajo el doble signo de una apropiación y una expulsión.”(p. 23-24)

COLECCIÓN ALADAA

A partir de esa memorable fecha, se comienza a realizar, según Jerry Brottom el “sueño renacentista” que “(...) celebra los logros de la civilización europea excluyendo a todas las demás”. (p. 45)

Brottom señala que, en adelante “(...) Europa sólo puede definirse contra su Oriente, en oposición a él” (p. 46) y esa será la (verdadera) base, del Renacimiento, no tanto huir de los métodos escolásticos y rescatar la pureza del latín clásico.

De todas maneras, no ocurrió que de un momento a otro las relaciones entre ambos quedaran aniquiladas: a pesar de que la cristiandad vio como una catástrofe la caída de Constantinopla en 1453, el sultán Mehmet II conocido como <Mehmet el Conquistador> lejos estuvo de ser el déspota bárbaro que evocaba el imaginario histórico occidental.

Según Brottom “Mehmet no sólo no destruyó los textos clásicos del mundo antiguo” tal como presagiaban humanistas como Eneas Silvio Piccolomini (más tarde Pío II) y el Papa Nicolás V “(...) sino que su biblioteca, conservada en su mayor parte en el palacio Topkapi en Estambul, revela que atesoraba esos libros con el mismo celo que sus homólogos italianos”. (p.60)

Es decir, entonces, que bajo la falsa acusación de que los turcos venían a profanar y destruir la sagrada cultura católica, Europa intentaba deshacerse de toda alteridad que pudiera amenazar su constante y dominante crecimiento a nivel mundial. Crecimiento que ha costado mucha sangre, muchas vidas humanas ultrajadas en las poblaciones originarias de América, y otras tantas en África que fue esclavizada como mano de obra para llevar al “nuevo mundo”.

Tal como afirma Bessis “(...) la nueva Europa que nace después de la larga <noche> medieval se convierte en la única depositaria de los atributos de la humanidad” (p. 34).

Uno de los “mitos” más célebres del eurocentrismo es, justamente rebajar a todo ser humano no nacido sus tierras, tal como un hombre inferior. Es generosa la literatura que describe a los habitantes originarios de América como sociedades atrasadas e infantiles, ontológicamente destinados a ser “siervos”, últimos eslabones en la jerarquía de los hombres. La misma calificación cabe para el mundo Africano, además de la segregación

e indiferencia creciente hacia las sociedades y tradiciones asiáticas que hemos mencionado líneas arriba.

Todos estos datos no hacen más que ejemplificar, en conclusión, como Europa se ha convertido en centro y como ha constituido asimismo su periferia.

A modo de conclusión

Como conclusión, cabe preguntarnos con un matiz filosófico ¿qué es la identidad?

Volviendo sobre nuestra investigación, modesta pero que intenta ser contundente y esclarecedora sobre la temática, observamos que hay un juego de “mismidades” y “otredades” que se entrecruzan en un intenso juego.

¿Cuándo termina la relación estrecha entre Oriente y Occidente? ¿Por qué hasta cierto tiempo se exaltaba la cultura oriental, por ejemplo, a través de la admiración por la conservación de las obras aristotélicas y luego ha pasado esta admiración a convertirse en un rechazo cada vez más fuerte?

¿Por qué razón esas tierras que Agustín estimaba parte de una misma zona que rodeaba al Mediterráneo han pasado a concebirse como ajenas, como tierra de hombres incivilizados, dóciles para la dominación?

Son preguntas que surgen de este juego de luces y sombras que he querido mostrar, quizá desde una perspectiva histórico- social, y que puede dejar abiertas las puertas para investigaciones posteriores.

Lo que podemos quizá ensayar como conclusión es que pese a los grandes intentos que el *stablishment* europeo de ese entonces haya hecho por “depurar su raza”, la permanente cercanía de lo “otro” que antes fue parte de lo mismo, condena al hombre blanco y civilizado a una “contaminación” que lo pone en relación con esas zonas que tanto se empeñó en invisibilizar.

Tal como afirma el Filósofo franco- maghrebí, Jacques Derrida (1930-2004) en relación a la lengua del amo: “del lado de quien habla o escribe la susodicha lengua, esa

experiencia de solipsismo monolingüe nunca es de propiedad, de facultad de control, de pura "ipsidad" (...). (1997: 37)

Es decir, por más que el plan del Humanismo Renacentista haya sido construir las bases culturales de una identidad europea, civilizada, educada, cerrada en sí misma, siempre habrá un "resto" que escapa a esa pretensión de "ipsidad" y los enfrenta a lo que han querido excluir, ignorar, discriminar.

Después de todo, no se trata más que de meras convenciones que arrastran al hombre en sus ambiciones de poderío y conquista y que tal codicia los hace olvidar de que los límites que traza no son más que un artificio.

Pero, justamente como se trata de una construcción artificial, nos atrevemos a afirmar, tal como señala Derrida que "(...) contrariamente a lo que la mayor parte de las veces uno se siente tentado a creer: el amo no es nada. Y no tiene nada que le sea propio" (p. 38).

Es decir, como mera construcción humana, cada una de las estrategias que se han llevado adelante para potenciar el discurso europeo-centrista no es más que "cartón pintado" como dijera, justamente, Erasmo de Rotterdam en *Elogio de la locura*²¹⁴. Cada táctica de apropiación no ha hecho más que contraponerse y dejar en evidencia eso "otro" que ha quedado atrás.

Penosamente, por esta "fábula", por estos "mitos" que catapultaron al hombre europeo a considerarse el centro de la civilización, por este juego de dominadores y dominados, ha corrido mucha sangre humana absurdamente, y eso es quizá el precio más grande e irrecuperable, el cual no tenemos que dejar de remarcar.

Finalmente, es preciso que cuando se aluda al Humanismo Renacentista, podamos hacer referencia, no sólo a la "dignidad" de una minúscula porción de humanidad que ha vivido en la Europa de los siglos XIV en adelante, sino que podamos despegarnos de la

214

"Pero además ¿qué otra cosa es la entera vida de los mortales sino alguna especie de fábula, en la que unos se adelantan ante otros cubiertos con máscaras y cada cual actúa su papel hasta que el director los saca del proscenio? (...) Desde ya todo es cartón pintado, pero esta fábula no se actúa de otra manera". Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura* (Buenos Aires: Colihue, 2007) LB 428 p. 50

COLECCIÓN ALADAA

visión ingenua y “de manual” con que esta época historiográfica ha quedado representada para la posteridad. Resulta vital poder pensar analítica y deconstructivamente en todos los mecanismos de rechazo y exclusión que este movimiento dominante ha llevado a cabo, así como sus graves consecuencias.

Es tan sólo un primer paso para pensar en torno a esta problemática, aspiramos en futuras investigaciones a poder complejizar y profundizar en tan apasionante cuestión.

A.E.M

Referencias:

Bessis, S. (2001) *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Madrid: Alianza

Brottom, J. (2004) *El Bazar del Renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*, Buenos Aires: Paidós.

Colomer, E. (1997) *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*, Madrid: Akal.

Derrida, J. (1997) *El monolingüismo del otro, o la prótesis del origen*, Buenos Aires: Manantial.

Dussell, E (2000) “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Edgardo Lander (comp). *La colonialidad del poder: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: UNESCO/CLACSO.

Erasmus de Rotterdam (2007) *Elogio de la locura*, Buenos Aires: Colihue.

Rico, F (1993) *El sueño del humanismo (de Petrarca a Erasmo)*, Madrid: Alianza.

“Fronteras y seguridad”

Rodolfo Molina (Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba)

Correo de contacto: hector1240@yahoo.com.ar

Resumen

Desde los comienzos de lo que se consideraría el saber occidental, Grecia, se ha marcado una división fundante entre lo propio, lo racional, y el Oriente -en realidad el Cercano Oriente en primer lugar. Por razones diversas, vaciada de contenidos y resignificada de modos diversos la división funcionó, ha sido útil a lo largo de más de dos milenios. Lo que debería ser motivo de escándalo, las divisiones que pretenden establecer fronteras de todo tipo, culturales, religiosas, de costumbres de vida cotidiana, ideológicas y, aún, de validez de los derechos humanos, son actualmente tan agitadas como en la Grecia del siglo V, la época de las Cruzadas o el siglo XVI. En general, y fuera de reducidos círculos, la crítica del orientalismo que cobró cierto auge académico en los años ochenta a partir de la difusión de la obra de E. Said parece haber corrido la misma suerte que las buenas resoluciones de la ONU, el olvido.

En el trabajo propuesto se trata de comprender las características de las marcas de la *otredad* oriental (religiosa) en los años recientes, procurando entender en el fluir de su recreación actual cuáles son las razones que las hacen tan virulentas para el poder de la fortaleza europea y norteamericana.

COLECCIÓN ALADAA

El conocimiento de lo social –en general- más allá de las teorías, los problemas, los temas, los hechos y los instrumentos y técnicas de investigación puestos en juego, se produce, en buena parte, atravesado por dos marcas paradigmáticas.

La primera, es la adjudicación (explícita, implícita o velada) de caracteres *esenciales* a llevados al grado de *substancia*, tanto a otras sociedades, culturas y países –como, en realidad también al propio grupo de pertenencia. En las últimas décadas, sea a partir de la crítica del orientalismo o de toda lo producido acerca de la construcción de la identidad se ha abordado principalmente lo que hace la parte desfavorecida en estos procesos: las sociedades ex colonias de Europa y EEUU, la construcción de la nacionalidad como fenómenos de identidad, la construcción de identidades de diversos sectores sociales indígenas, campesinos, marginales urbanos; sin embargo no sería fácil encontrar investigaciones acerca de las construcciones de identidad de las clases medias, y mucho más difícil (probablemente imposible) trabajos acerca de la construcción de la identidad de los sectores de poder –fuera, quizás, de la aristocracia inglesa. En general, la identidad de los sectores de poder de aparecen intermediadas por el velo del humor popular de revancha y a veces por anotaciones mordaces –o anhelantes- de las clases medias, lo cual contribuye –paradójicamente- al misterio del aislamiento de aquellos sectores: mantenerlos al abrigo de la curiosidad intelectual.

Si bien en época moderna el poder –dentro de una sociedad, o con respecto a otra- exterioriza interpretaciones del otro como características de personalidad individual (trabajador, vago, sucio, honesto, apegado a costumbres, y otras) respecto de sí mismo se presenta como encarnación de categorías platónicas (lo bueno, lo justo, lo civilizado, lo democrático, lo patriota). Uno de los aspectos más estudiados –quizás mas criticados que estudiados- de la autoconstrucción de una ideología de poder es el que en el siglo XIX hacía a la polaridad *civilización/barbarie* -o, más aún civilizado vs. bárbaro- que se hizo en el siglo XIX pero que algunos todavía considera actua). En realidad, el estatuto de la *civilización* y la pertenencia al grupo del *hombre civilizado* incorporaba a un gran número relativo de individuos, aún no pertenecientes a los sectores de poder, de modo que la pertenencia a esas categorías gozaba de ferviente apoyo con sentido de participación, implicando básicamente la distinción Europa y EEUU como diferente del resto del mundo, la ciudad como lo diferente y opuesto al campo –y en nuestro

continente la distinción permitía a las aristocracias latinoamericanas autoincorporarse a aquellas potencias y diferenciarse de los campesinos, indios y negros.

De la misma forma que la comprensión de la autotribución de *civilización* que se hacía en el siglo XIX permite entender mejor las notas negativas que se le atribuían a la *barbarie*, la comprensión de una construcción autoidentificatoria de los sectores de poder de épocas posteriores, y de magnitud más restringida que el colectivo *civilizados*, también permitiría comprender mejor el sentido de las notas de esencialidad adjudicadas a los *otros* contruidos en épocas posteriores. Sin embargo, en el siglo XX y lo que va del XXI no hay construcciones equivalentes a las de *hombre civilizado* *hombre* bárbaro como en el siglo XIX, salvo claro está –en lo que dejan entender las películas de Hollywood- respecto de los latinoamericanos como narcotraficantes y religiosos católicos, o de los árabes como fanáticos terroristas. Pero esto no significa defecto o carencia de sentido, y que no haya deseo de incorporación de un gran número de personas a lo deseable de la ideología dominante, al bando del “bueno” de la película, ya que los medios masivos de comunicación. La incorporación es automática: los videojuegos, las películas y las redes sociales realizan de manera iconográfica lo que en el siglo XIX realizaba la lógica discursiva con libros y panfletos. Es así que –paradójicamente- la abrumadora cantidad de información ponderada de que se dispone (o se puede disponer por medios digitales) no evita en Argentina ni en la mayor parte del mundo que los prejuicios ya existentes sean impregnados y potenciados por las elaboraciones que se realizan en los círculos del poder estadounidense vía la información de los medios, vía la formación de intelectuales en universidades de aquel país, y vía las inferencias que como *naturalmente* se realizan a partir de supuestos y manejo de sobreentendidos implícitos.

La segunda marca es la metáfora del Estado nación (en forma expresa, en forma implícita e, incluso, como defecto) como un modelo de unidad de análisis preexistente a la consideración de los temas de investigación; es así que “las tribus” de África o de Asia son vistas como estados pequeños y que las religiones de Asia son entendidas como correspondientes de manera homogénea con países. Por otro lado, dada la homogeneidad étnica de los Estados europeos (con pocas excepciones) y el predominio claro de alguna religión en los países europeos y americanos, y sin olvidar el antecedente de las guerras de religión, y aún de persecución y exterminio en el siglo

XX, no se hace difícil creer que en Asia –particularmente en el Cercano y Medio Oriente- la existencia de diferentes religiones sea motivo de guerras. Cuando en realidad, las guerras de religión y la persecución han sido más parte constitutiva de la historia europea y americana que de la de las sociedad asiáticas –incluidas acá las del Medio Oriente.

Si bien sería innegable la existencia de ciertos núcleos formativos de nacionalidad, y en algún caso una coincidencia más o menos estable de ésta con la delimitación de un Estado, lo cierto es que en el caso del entonces denominado Cercano Oriente (según el punto geográfico de vista europeo) y después Medio Oriente (según el punto geográfico de vista norteamericano) la mayor parte de las fronteras de esa parte del mundo fueron trazadas por los poderes coloniales, o como consecuencia del colonialismo. Lo absolutamente paradójico es que cuánto más arbitrarios y ajenos a los habitantes del área han sido los trazados de fronteras establecidas tanto menos han sido cuestionados en Occidente los procesos que dieron lugar a esos trazados.; es decir, tanto más se los ha *naturalizado*. Y mucho más naturales aparecen en Argentina: en 2016 se cumplieron cien años del tratado Sykes-Picot pero en nuestro país solo tuvo por parte de la Universidad Di Tella la consideración relevante que el aniversario merecía²¹⁵.

Señaladas esas dos marcas, que afectan al conjunto de los estudios de lo social, cuando se trata de pensar Asia el saber occidental pone en funcionamiento una tercera marca, la religión. La religión es una marca de otredad que las ciencias sociales occidentales -incluidas las que se practican en Argentina- ponen en juego para Asia y no para el conjunto de las sociedades humanas; excepción hecha de Francis Fukuyama, de Samuel Huntington y de quienes les han seguido en la misma línea de la academia norteamericana que nunca olvidan la mala herencia católica de los latinoamericanos. Sin olvidar que aunque Max Weber veía en la religión china el obstáculo para la racionalidad necesaria para el desarrollo del capitalismo, la religión confuciana es presentada hoy como la causa del crecimiento económico y el desarrollo del los países del este de Asia y la religión musulmana como la causa de los problemas sociales y políticos de Asia occidental. Nunca, en cambio se le ocurriría a nadie empezar por la religión católica para explicar ni los problemas económicos ni lo sociales de Argentina –

la razón es casi evidente; la ciencia social norteamericana, en cambio sí le atribuye un lugar a la religión en los problemas latinoamericanos²¹⁶, como también lo hacía el pensamiento inglés respecto de la España “papista” (como dicen los ingleses todavía). Tampoco las religiones africanas son invocadas para explicar los muchos problemas de los países de África: es que las religiones africanas son también muchas y muy divididas territorialmente de modo que el tratamiento de los problemas sociales, políticos y económicos de África le demandaría al investigador una penetración en cada una de esas religiones, que en el sistema de costo beneficio de la economía de la creación de conocimiento académico no sería rentable. Así la variable religión podría explicar directamente los problemas de las sociedades africanas musulmanas pero no de las no musulmanas; a estas últimas, y de manera igualmente conveniente se le aplica las divisiones tribales como causa principal. En algunos casos, y de manera concesiva, se le atribuye algún papel causal al colonialismo.

Aunque se trata de marcas de muy distinto orden –es verdad- las dos primeras contribuyen de consuno a darle al producto enunciado como conocimiento de lo social la apariencia de haber logrado la firme cementación lógica y la trabazón de hechos y teoría que todos anhelamos en el trabajo de ciencias sociales. De modo que cuanto más compacto sea el maridaje analítico y textual de esas marcas paradigmáticas (*esencias/homogeneidades* y *Estado-nación*) que atraviesa al producto tenido como conocimiento de lo social, más fácilmente ese producto se hace anclable –y de hecho se sostiene- en el sentido común. Lo que, a su vez, más lo aparta de la posibilidad de ser pasible de crítica o de constituirse, él mismo, en instrumento de cuestionamiento de otros constructos; y es por eso mismo es que, en sentido inverso, cuanto más ideológico, simplemente inscripto en el sentido común o llanamente verosímil sea ese producto, tanto mayor rigor analítico demandará realizar la crítica a la que se lo pueda someter.

Por supuesto, hay otras marcas actitudinales (ideológicas) que preñan las investigaciones en el campo de lo social. En este sentido, una cuarta marca es la de adjudicarle a los fenómenos y los actores de otras sociedades (más o menos diferentes o distantes en el tiempo, en el espacio, o en las prácticas sociales) los mismos cálculos y

216

Representativo el caso de Francis Fukuyama en *Trust*, su obra de 1996.

COLECCIÓN ALADAA

propósitos de la de pertenencia nuestra. Una quinta -tan familiar a veces en la moral individual que se hace menos perceptible en el juicio social- es la del doble parámetro (robar o mentir, realizado por uno es muestra de “viveza”, de valor, de hombría; realizado por otro es delincuencia). Una sexta, que funciona como producto y productor, es la proyección de fantasmas, fetiches, obsesiones, mitos de un sector social, de una época, o de una sociedad toda, sobre personas, sectores sociales, o sociedades diferentes; por ejemplo: las mujeres bellas, complacientes exóticas de Oriente en la fantasía de hombre blancos o euroamericanos; o el caso fantasma de la “huelga a la japonesa” inventado en Argentina.

La amplitud y la profundidad de dos mil quinientos años de búsqueda de rasgos diferenciales entre un *nosotros* (Occidente) y un *ellos* (los persas, oriente, Asia) exime de intentar hacer acá un mínimo de historia del problema.

Dado que el tema propuesto tiene que ver la marcación de las diferencias, las fronteras entre uno y otro, parece conveniente señalar que las distintas formas de marcación (de apropiación del objeto) se realizan actualmente sobre la base del material intelectual provisto por dos mil quinientos años, en una historia que en muchos sentidos ha sido intelectualmente acumulativa pero no de modo un modo acumulativo regular o sostenido. Más bien, ha sido un reaprovechamiento creativo de reactualización de acuerdo con condiciones histórico sociales propias de cada época y de cada lugar (sociedad) donde se realiza la marcación, lo que ha constituido la condición *sine qua non* de cada resignificación concreta de los materiales de lo que –sin embargo- aparece o se nos presenta como un legado intelectual unívoco.

Cada una de esas marcaciones (apropiaciones) de diferencias existen al mismo tiempo como *demarcaciones*, para establecer fronteras que nos den seguridad de superioridad. Por eso mismo se trata de fronteras conflictivas, no realizadas en consenso intelectual con el *otro*. Y no podría haber negociación en consenso porque si lo hubiera la *otredad* del *otro* dejaría de ser un rasgo constitutivo de *mi* positividad.

COLECCIÓN ALADAA

Probablemente no sea lo mejor tomar una cita tan larga en un trabajo como este, pero dado el autor –Sartre- y el tiempo que hace que eso fue señalado -1968 en edición castellana- sin que muy poco haya cambiado en el modo de conocimiento, me atrevo:

“En el origen de lo pintoresco está la guerra y la negativa de comprender al enemigo: en realidad, las primeras noticias acerca de Asia han procedido de misioneros irritados y de soldados. Luego llegaron los viajeros –comerciantes y turistas- que son militares disminuidos: el saqueo se llama “shopping” y las violaciones se practican onerosamente en los establecimientos especializados. Pero la actitud de principio no ha cambiado: se mata con menos frecuencia a los indígenas pero se los desprecia en bloque, que es la forma civilizada de la matanza. Se gusta el aristocrático placer de contar las separaciones: “yo me corto el pelo, él se lo trenza; yo empleo el tenedor, él usa palillos; yo escribo con una pluma de ganso, él traza caracteres con un pincel; yo tengo las ideas rectas, y las suyas son curvas; habrán observado que él le horroriza el movimiento rectilíneo, que sólo es feliz cuando toda va de través”. Eso se llama el juego de las anomalías: si se encuentra una de más, si se descubre una nueva razón para no comprender, se tendrá en el país de uno un premio a la sensibilidad. Los que recomponen así a sus semejantes como un mosaico de diferencias irreductibles, no es de extrañar que se pregunten, en seguida, cómo se puede ser chino.”

Sartre lo refiere en este caso a China, pero sin duda en EEUU o en Argentina toda la observación sería válida si cambiando dos o tres palabra terminara con “árabe” o con “musulmán”.

En la actualidad, y a diferencia de lo época que Sartre tenía como referencia, las investigaciones académicas son muchas y buena parte de ellas son de fácil acceso, pero todavía se practica como política ese “aristocrático placer de contar las separaciones”, y a veces el de de lisa y llanamente inventar. Y por la misma razón que hay multiplicación de investigaciones publicadas y disponibles ha habido progresión geométrica de invenciones y simples invenciones. El periodismo y no pocas publicaciones académicas conforman repertorios o descripciones de curiosidades como catálogos de costumbres y de anécdotas escalofriantes elaboradas en clave de rarezas culturales y de prescripciones religiosas (muy raras también éstas) como modo dúctil de manejar un parámetro de *otredad* de acuerdo con los fines político –económicos- que al mismo tiempo son velados, escamoteados, por la construcción ideológica. Esas

COLECCIÓN ALADAA

colecciones de datos y de anécdotas que se repiten, aunque abundantes y verosímiles no superan lo que serían las características de un personaje de literatura mediocre mal construida, nunca podría ser una persona de carne y hueso, y sin embargo esa simplicidad mal amañada revestida con miedo la hace creíble. Tan carente de la más simple lógica aristotélica escolar pero tan política es la construcción que el *tipo* de árabe así diseñado –en singular porque es uno y todos ellos son iguales- que en Argentina no es difícil encontrarse con alguien que -como ejemplo paradigmático- manifieste antijudaísmo -aunque ahora menos expresado públicamente- pero que al mismo tiempo sostenga apoyo irrestricto a la política del Estado de Israel.

En las últimas décadas todo esa construcción de (des)conocimiento apunta a un tipo de problema muy específico en términos conceptuales. En tanto se pasaba de las condiciones clásicas de Guerra fría a la caída del muro del Berlín, con “fin de la historia” y en situación de hegemonía unilateral y globalización, para poco más tarde volver otra vez a los desafíos a la hegemonía norteamericana acompañados de elevación de otros poderes económicos, el terrorismo islámico vino a satisfacer los aspectos más profundos e irracionales de la permanente necesidad de enemigo. En realidad ¿Cómo se podría elaborar una noción de frontera cultural y política –suponiendo que la hubiera- si los musulmanes que precisamente se busca satanizar poco se diferencian de algunos aliados islámicos de la hegemonía de EEUU? ¿Cómo establecer fronteras si se habla de “nuestro” petróleo en connotación *patriótica* si el *nuestro* designa el carácter jurídico-económico de propiedad respecto de un petróleo que está en tierras ubicadas a miles de kilómetros de EEUU y que están habitadas desde hace milenios por los antepasados de comunidades islámicas que, ciertamente, son las únicos que podrían hablar de esos territorios como lo perteneciente a sus *padres*? Se marca así, sin ambigüedad, derecho de propiedad mediante el derecho que da la fuerza. La historia nos provee la ventaja de que gran parte de ese Medio oriente haya sido hasta hace casi cien años el territorio de la unidad política que le daba el Imperio Otomano. Entonces ¿Cómo se justifican sociopolítica y culturalmente las fronteras, ya que el proceso jurídico-político de sus trazados lo conocemos?

Con ese fin, y como forma de patear el tablero de esas fronteras anteriores que conocemos, en el momento en que se acababa la Guerra fría se pergeñó el “choque de civilizaciones”, construcción que se realizó a partir del venero de Max Weber y de

Arnold Toynbee. Aunque realización de un miembro de lo más selecto de la academia estadounidense, el producto de Samuel Huntington no tiene ninguna de las características de un trabajo académico norteamericano. Es nada más que una permanente reiteración argumentativa en espiral, de lectura fácil, a la medida del señor que quiere estar informado, como un arma de propaganda, como una *Psyop* para lectores de Foreign Policy y público de formación acrítica en ciencias sociales, de la misma manera que en su momento Toynbee satisfacía las expectativas del consumidor culto. Por las características del producto, y por el momento en que fue producido (publicado en 1996 pero como desarrollo de un artículo publicado en 1993) constituyó una forma amena de presentar lo que sería todo un proyecto de política exterior norteamericana para las décadas futuras y de presentar lo iba a ocurrir. *Ya se sabía lo que iba a pasar.*

Por otra parte, desde los años de la Guerra Fría y sin solución de continuidad con posterioridad a ella, la referencia al problema de la *seguridad* se ha hecho más y más recurrente en los productos periodísticos y, sobre todo, en los de los analistas políticos y de las relaciones internacionales. En la República Argentina, hasta el tercer cuarto del siglo XX el vocablo *seguridad* tenía que ver con dos usos, y ámbitos muy diferentes. Uno pertenecía a la esfera individual e interpersonal, “ser seguro de uno mismo” (incluyendo desde autoconfianza hasta arrogancia), o decir algo con total certeza, decir “con seguridad” (“¿estás seguro?”). El otro correspondía a la esfera de los negocios económicos, la de los distintos tipos seguros como de vida, de accidentes etc, negocio fundamental –uno de los más grandes- del capitalismo desarrollado como diversificación del negocio nacido en la formación misma del mundo capitalista para resarcimiento de posibles pérdidas en los largos y riesgosos transportes de las mercancías. Un tercer uso, de larga data, en relación con la noción de seguridad, era el de “estar a buen seguro”, a buen resguardo de la vista, del alcance o del conocimiento de los demás.

No sería posible en la extensión de este trabajo hacer una historia social de los usos del vocablo “seguridad”. En 1935, Harold Lasswell, un patriarca intelectual de un campo tan amplio como la política internacional (hoy se diría relaciones internacionales) y la comunicación y la seguridad y la propaganda (que en términos actuales estaría entre lo que es comunicación y *psyops*), publicó un libro titulado *World Politics and Personal*

Security. Todavía, al menos públicamente, se hablaba de seguridad en términos de lo individual. Sin embargo, entre ese momento y el desarrollo de la Segunda Guerra mundial el uso del vocablo *seguridad* cambió y ya en 1943 se hablaba de “seguridad nacional” en el lenguaje político de los EEUU. En 1947, durante la presidencia de H. Truman se creó el National Security Council (NSC). El estrategia de la posguerra y comienzos de la Guerra fría George Kennan en 1948 definió la seguridad nacional como “la continuada capacidad del país perseguir el desarrollo de su vida interna sin seria interferencia o amenaza de interferencia, de potencias extranjeras”, que sintetiza la concepción estratégica norteamericana hasta hoy (Slaughter, 2006, Tr. RM). En esa línea, en 1952 se creó la National Security Agency (NSA) de cuya existencia no se supo públicamente hasta veinte años después, encargada de todas las operaciones de escucha a intercepción de comunicaciones sobre países enemigos, comunistas entonces y otros, si bien en los medios académicos e informados en 1964 se supo que había todo un sistema de organismos de inteligencia que cubrían el mundo entero. Terminados los regímenes comunistas nadie se quedó sin trabajo, y todo el dispositivo fue reciclado a los negocios; así, a principios de los años noventa se supo que empresas europeas que estaban a punto de cerrar grandes contratos internacionales los perdieron a favor de empresas norteamericanas merced al programa de intercepción de comunicaciones de la NSA.

En América latina durante la Guerra fría significó la instalación de la denominada “doctrina de seguridad nacional” que aludía tanto a la posibilidad de la repetición de una revolución a la cubana como de evitar cambios sociales que no necesariamente eran “comunistas”. Así en Argentina el primer gobierno que cayó por esa doctrina fue el de Arturo Illia. Aun cuando la posibilidad de un cambio revolucionario no existiera, esa idea de seguridad funcionaba bien como evocación del miedo/temor que pretendía justificar la acción preventiva *-avant la lettre*²¹⁷ contra ese portentoso enemigo comunista, pero que antes que nada, en realidad, sólo buscaba mantener sin ninguna modificación las condiciones existentes de reproducción socioeconómica²¹⁸ -tal como quedó de manifiesto en el golpe de Estado contra Illia y con la intervención en la República Dominicana el año anterior.

217

La forma de difusión pública a acciones preventivas “ataque preventivo” fue hecha a raíz de los atentados terroristas (en parte ciertos) ocurridos en EEUU el 11 de septiembre de 2001.

Posteriormente, y a partir de la primera crisis del petróleo (1973), o quizás antes en relación con la producción de granos, se elaboraron conceptos más específicos de seguridad. Así, seguridad energética, seguridad ambiental, seguridad alimentaria, seguridad humana que si bien tienen un contenido principalmente político, evocan problemas que hacen recursos naturales, ambiente y de salud, los cuales de alguna manera alcanzan intelectualmente a la población.

Pero en el plano discursivo, que tiene que ver tanto con la propaganda como con criterios estratégicos se habla de otros tipos de seguridad como “verdadera seguridad, seguridad global, seguridad común, seguridad colectiva, seguridad compartida, seguridad cooperativa.

Si la noción de seguridad que se construyó fue dando lugar a distintos conceptos de seguridad de aplicación cada vez más específica, otros más nuevos terminarían por aludir a gran concepto con un haz de remisiones múltiples, abierto a distintas evocaciones más o menos difusas pero todas ellas complementarias.

Es que, y no podía ser de otra manera, conceptos como seguridad colectiva, seguridad compartida y, sobre todo, seguridad global, son tan avasallantes como para borrar toda frontera. Pero en la consideración de esto parece necesario avanzar con cuidado, por que ya existe un modelo económico: auditoría *internacional* para el pago de la deuda *soberana* (sic) concepción esta de lo más fino de la economía. ¿Qué pasará con la seguridad colectiva de los que no tienen ni voz ni voto?, como ya ocurre en la Organización Mundial de Comercio.

El miedo/temor que comenzó siendo el del poder económico y político hegemónico, el de EEUU con su doctrina de la “seguridad nacional” contra el “comunismo” terminó siendo el tipo de miedo que actualmente da sentido al vocablo *seguridad* en América latina y en algunos otros lugares del mundo; alude sí a lo individual, pero no ya en relación con la confianza en sí mismo sino el que se siente en sociedades donde ha ido aumentando marcadamente el delito contra las personas y la propiedad. En EEUU el fenómeno se desarrolló aceleradamente en los años setenta, si bien por entonces acá

creía que se trataba de mera inventiva de las series policiales de televisión y de temas del cine acción. Al mismo tiempo, en la sociedad líquida sin redes estables de contención, con vaivenes económicos extremos cada vez más frecuentes, sin educación en la enseñanza ni en la práctica vital de desarrollar capacidad de resistencia (“aguantar el chubasco”) frente a los avatares de vida, las condiciones líquidas de la sociedad difícilmente darían lugar a condiciones generalizadas de la seguridad en sí mismo. Sosteniendo esta nueva situación, la internet, el teléfono celular y las redes sociales le evitan al individuo y a los grupos el saber “tenerse” frente a otros individuos y grupos en las condiciones de reglas de conducta compartidas²¹⁹. Por lo cual las relaciones interpersonales se desarrollan en pequeños grupos, principalmente mediadas por celular o redes sociales, de modo que se fluctúa entre ignorar las demás personas y la agresión. Para los individuos, en Argentina seguridad significa poder estar a salvo del riesgo de robo o peligro físico corporal; con paralelo en un segundo sentido que es la estabilidad de empleo. Aquella “seguridad en sí mismo”, cuando existe, es sólo atributo de personaje poderoso o de bravuconada.

Habiéndose pasado, en el ámbito político mundial por la construcción de algunos conceptos más específicos en relación con uno más general de seguridad, como *seguridad alimentaria*, *seguridad jurídica*, todos ellos construidos directamente en relación con el Estado o para beneficio de los sectores del poder económico, en las últimas décadas se ha ido conformando un empleo del vocablo de seguridad en relación con la vida individual y catástrofes grupales (que pueden ser miles) por atentados terroristas o catástrofes naturales.

Son ya temas estudiados los fenómenos actuales de confusión entre lo público y lo privado, y de la confusión entre la realidad y la ficción. Parece no ser casual que las noticias de atentados terroristas así como las de catástrofes naturales en gran escala ocupen tiempo en los medios audiovisuales, y también ocupen tiempo en las conversaciones entre individuos con un simple asombro que no vela la exterioridad con que se hacen los comentarios. De eso se ocupan también los videojuegos con sensación tridimensional, temas que ya habían sido tomados ya por gran cantidad de películas de

219

Por razones histórico-sociales han coincidido aquel debilitamiento del individuo fuerte moderno con el desarrollo de los medios digitales y las formas virtuales de la comunicación y la interacción.

“desastres”, siendo cada vez más recurrentes recientemente los de terroristas internacionales. Hay días y horarios en que los canales de televisión de cable sólo – literalmente- exhiben películas de horror o terror.

En cuanto a lo que se oye y se lee en América latina hoy, el terrorismo aparece –en general- lejano, al menos el tipo de terrorismo de que informan las noticias de otras partes del mundo y del que se ocupan las películas –decir de Hollywood sería redundancia²²⁰.

Más allá de los usos léxicos, y más allá aún de las precisiones conceptuales en el campo de distintas teorías, lo que el vocablo seguridad evoca actualmente es menos el campo semántico de cada uno de esos diversos usos, y tampoco evoca principalmente el significado que tenga como concepto disciplinar en algunas ciencias, sino, antes bien, el empleo del vocablo “seguridad” ha dejado de aludir a la noción básica de ausencia de riesgo o confianza en algo para, principalmente, mentar el miedo individual global en beneficio de quien lo plantea.

De la tradición de las ciencias sociales que toman y/o reelaboran las principales corrientes surgidas en Europa o en Estados Unidos, se construye en esas latitudes una *forma mentis* respecto del islamismo que tiene muchos puntos de contacto con su equivalente en la España del siglo XVI. Igual, y concomitantemente, la elaboración de conceptos políticos en matriz religiosa, en la base de lo cual no parece difícil rastrear la realización de un programa que con algún asidero en hechos como la revolución islámica de Irán fue elaborado, en realidad, a partir del fenómeno taliban y la caída del mundo soviético, y que encontró cristalización en el libro de Huntington. Como observa Achcar, cuando Bin Laden se manifestó en contra de las tropas de EEUU en Arabia Saudita ya era un yihadista, pero de la lucha antisoviética. El integrismo islámico fue auspiciado por EEUU en combinación con Arabia Saudita, país comprador de armas y de bonos del Tesoro norteamericano. El integrismo creció en los años setenta con el ascenso del integrismo egipcio y la creciente importancia de Arabia

220

En cuanto a las catástrofes naturales los medios resuelven el problema y tranquilizan diciendo que esa, cualquiera sea y de cualquier tipo, ha sido la peor en cincuenta o en cien años, y así aunque la frecuencia de ocurrencia se cada vez mayor cada una de esas catástrofes es rápidamente olvidada, a menos que de ella se pueda extraer algún rédito político.

COLECCIÓN ALADAA

Saudita como país rico, ya fundamentalista wahabita desde sus fundación. A su vez, la revolución islámica de Irán de 1979 entró en confrontación con el integrismo islámico saudita, en el momento en que, además la Unión Soviética invadía Afganistán. Principalmente anticomunista, apoya la resistencia afgana contra la URSS. Al Qaeda se formó en 1988, dos años antes de la presencia de tropas norteamericanas en el reino saudí por la invasión de Iraq a Kuwait. El aplastamiento del nacionalismo progresista y el aplastamiento de la izquierda dejó, por defecto, el campo libre al islam político como única opción en clima de resentimiento popular. Esos regímenes son apoyados por Occidente y por Arabia Saudita.

Retirada la URSS de Afganistán en 1988 y acordado su desinvolucramiento total de Afganistán en 1992, los combatientes yihadistas de Afganistán fueron a luchar a luchar contra el régimen argelino, cercano a la Unión Soviética. Se desató entonces una ola de integrismo extremo en Argelia en los años noventa. Ese integrismo, tanto en la versión directamete saudita como el extremismo de al Qaeda tienen formación en la misma raíz religiosa, pero sobre todo coinciden en el fanatismo anticomunista. Y, en esa medida han recibido el apoyo Occidental.

De modo que, hablar de terrorismo islámico en general significa no centrar la discusión en los problemas concretos de ningún país en particular, y hablar de religión y fanatismo musulmán conlleva no hablar de las sociedades ni de los problemas sociales que cada una, particularmente, enfrenta.

La conversión de los problemas del mundo islámico una rasgo, el fanatismo, implica, además de desconocer el tipo de análisis que se practica desde la economía, la política, sociología, el arte y otras avenidas del conocimiento, significa desconocer la historia y la variedad del mundo musulmán: desde el lugar que ocuparon judíos y cristianos en los primeros siglos, la lectura de Aristóteles practicada por los árabes durante siglos, hasta la variedad de formas de islam practicadas por comunidades de Indonesia, no ya la división mediática sunnita/chiita que muestra a cual más pacata. Pero significa, además, dejar de lado que la historia más o menos autónoma de los países musulmanes, como la de los pueblos de América, fue cortada por la colonización europea con consecuencias, como la formación de países petroleros hasta hoy, con todos los desequilibrios sociales.

COLECCIÓN ALADAA

Es así que, no en el tratamiento de lo concerniente al islamismo y a la religión, así como a las sociedades de los países árabes e islámicos parece necesario tanto trabajar con la información adecuada como con los conceptos pertinentes: revisar el campo de esos conceptos así como sus fronteras.

De todos los posibles problemas por medio de los cuales se podría mostrar la falsedad de lo que los políticos y “expertos” principalmente norteamericanos e ingleses, y también no pocos militantes de corrientes de centro izquierda afirman, es posible revisar lo que hace a la condición de las mujeres, y para mayor abundamiento el vestido de las mujeres en Afganistán antes de la instalación, con ayuda saudita y norteamericana, de los talibanes.

Marie Hélie-Lucas no sólo desarma todos los prejuicios posibles acerca de las “obligaciones” religiosas de las mujeres islámicas por su conocimiento como socióloga y como mujer, sino que lo hace también tomando en cuenta la opinión de conocedores progresistas de los textos religiosos del islam. No es ninguna imposición religiosa que la mujer musulmana tenga que andar tapada, ni con pañuelo y mucho menos con el ahora mediático *burka* que ha dado lugar hasta la formación, mediática, del neologismo “burquini”, para añadir agravio.

Hélie-Lucas señala que la furia integrista en Argelia en los años noventa dejó 200.000 muertos, gran parte de ellos mujeres.

Pero, si todas las explicaciones posibles que Hélie-Lucas señala acerca del carácter eminentemente político de ese fanatismo islámico no fueran suficientes, es posible también ver fotos de mujeres antes de la instalación del régimen taliban en Afganistán, que por supuesto no serían extensivas al caso de las mujeres de los reinos de la península arábiga dado el dominio de los regímenes políticos integristas. Esas fotos no sólo corresponden a mujeres, sino que también las hay, como en el caso de la reina Zoraya de principios del siglo XX, vestida con traje de calle como cualquier mujer europea de su condición en la época y con trajes de corte con hombros descubiertos y escotes (puede revisarse en internet). En la misma línea de vestimenta occidental, hay también fotos mujeres jóvenes de los años cincuenta y sesenta usando falda corta bastante más alto que el nivel de sus rodillas; fotos de mujeres estudiantes y de trabajadoras en distintos ramos de actividad laboral, o caminando por la calle. Todas

ellas en abierto contraste con la vestimenta de las mujeres impuesta por los regímenes favorecidos por la filiación política llamada “occidental”.

Todo lo anterior es tanto más interesante porque es tal grado de mediatización –y es interesante notar que mediatizar significa tanto convertirse en tema recurrente de los medios de comunicación como alejar, separar poniendo algo de por medio, dejar fuera del foco de atención- que los más respetables medios de comunicación. No obstante lo que es posible ver en las fotos, incluidas fotos inglesas de la visita de los reyes de Afganistán a Inglaterra en 1928, y todas las demás fotos que corresponden a los años cincuenta y sesenta (las hay incluso de comienzo de los ochenta) en un *bien construida* explicación cultural -si es cultural y esta ideológicamente bien cementada entonces “es verdad” aunque todo muestre y pruebe lo contrario- la entrada “Burka” en Wikipedia en español informa que

“La introducción de esta prenda se produjo en Afganistán a principios del siglo XX, durante el mandato de Habibullah (1901-1919), quien impuso su uso a las mujeres que componían su numeroso [harén](#) para evitar que la belleza del rostro de éstas tentara a otros hombres. Así pues, el burka se convirtió en una vestimenta utilizada por la clase alta, que de este modo se "aislaba" del pueblo llano, evitando así su mirada. En la década de los 50 su uso se generalizó en la mayoría de la población, si bien seguía siendo una prenda de las clases acomodadas. Como ya se ha dicho, se extendió entre todas las capas sociales en un acto de imitación de la clase alta, ya que se consideraba un símbolo positivo de estatus social.”

La entrada para “burka” en la versión en inglés de Wikipedia informa más o menos lo mismo, pero incluye un detalle de relativismo cultural –valga la ironía. Informa que hace algunos años un grupo de mujeres *haredi* (ultraortodoxos) en Israel comenzó a usar burka como símbolo de piedad, tras ellas unas 600 comenzaron a usarlo, lo cual llevó a una discusión en la Knesset en 2010 (incluye foto). El problema planteado en la Knesset no era el uso del burka por él mismo sino que de esa forma no se diferenciarían las mujeres judías de las musulmanas (sic).

Pero, no se trata de un medio general de consulta que aunque respetado a veces ha merecido algunos críticas. Otros, intachables como Daily Telegraph online, BBC online y The Economist se han molestado en explicar al lector informado la diferencia entre

hijab, niqab, chador, burka, incluyendo dibujo para mejor comprensión, e impresión. No deja de ser interesante poder distinguir claramente las diferencias, pero seguramente hubiera sido más interesante saber que, como dice Hélie-Lucas se trata de imposición de base política, no religiosa. Basta pensar en Irán antes de 1979. Es decir, ha tenido que ver más –como señal Hélie-Lucas- con una tradición del Medio oriente, no con la religión: tal como las figuras de la virgen María aparecen siempre con la cabeza cubierta.

En relación con la mujer, mejor dicho, mujeres pero sobre todo en relación directa con el constitutivamente impregnado fanatismo religioso sectario islámico es bueno recordar que el presidente de Siria, Bashar al Assad, perteneciente a la secta alawita del shiismo (aunque algunos no la reconocen como propiamente shii pero sí cercana) está casado con mujer de religión sunni; a pesar de que supuestamente, según el tipo de expertos a que se refiere Achcar ambas religiones no se toleran de ninguna forma y no se podrían casar por estar en permanente conflicto. En el caso de Siria es posible agregar –además- que fuera de toda duda al Assad se mantiene en el poder porque tiene el apoyo de la mayor parte de la clases dirigentes del país incluyendo la del buen porcentaje que dentro de esa clase dirigente constituye la burguesía cristiana.

En referencia a una mujer, y en este caso cristiana, la esposa del presidente de Afganistán, Ashraf Ghani, es una mujer cristiana libanesa.

Como última creación “para contribuir a la confusión general”, en medio de la sociedad líquida, en la política interna norteamericana pero con extensión a su política exterior también, cobraron éxito estelar dos expresiones que convierten la realidad en una comedia de enredo de los años cuarenta²²¹. Tales son los casos de las “fake news”(“noticia falsa/inventada/artificial)²²² y de la “post verdad”, las que bien visto tienen como magnos antecedentes el juego de las explicaciones de locos sueltos acerca del asesinato de JF Kennedy y de las justificaciones de la existencia de armas de destrucción masiva para la invasión a Iraq, pero en 2016 el juego circular –un circo- de

221

Sea de los hermanos Marx o de Los tres chiflados cuando todos corrían huyendo de todos y persiguiendo a todos y asustándose por lo que venían cada vez que abrían una puerta buscando donde esconderse.

222

“Fake news”

acusaciones de espionaje político, de participación de Rusia en eso, de apoyo a Rusia y después de acusación, y de todos espionaron a todos no ha recibido el desprecio y la burla que merecería sólo porque se trata de EEUU ¿Cómo tener alguna *seguridad* establecer fronteras entre quien es quién? Sin embargo, todo el juego de sobrevolar la privacidad del domicilio y del lugar de trabajo de un candidato por parte del otro –tanto Trump como Clinton- han acusado de haber sido espionados, no parece ser sino el último acto de las escuchas y la violación del correo electrónicos por parte de la NSA de la primera ministra de Alemania, del presidente de México y de la expresidenta de Brasil, los dos primeros entre los mejores aliados de EEUU (der spiegel, 2013; the guardian, 2015; o globo 2013).

Referencias

Achcar, Gilbert (2009). El choque de barbaries, terrorismo y desorden mundial. Capital Intelectual. Buenos Aires.

Hélie-Lucas, Marie (2016). De “velos islámicos” y extremas derechas. El significado profundo del laicismo republicano y el cobarde eurocentrismo de las neoizquierdas culturalmente relativistas. Sin Permiso, 23 de enero. <http://www.sinpermiso.info/textos/de-velos-islamicos-y-extremas-derechas-el-significado-profundo-del-laicismo-republicano-y-el-cobarde>

Glüsing, Jens (2013) NSA Accessed Mexican President's Email. 20 de octubre <http://www.spiegel.de/international/world/nsa-hacked-email-account-of-mexican-president-a-928817.html>

Huntington, Samuel (2001). El choque de civilizaciones. Paidós. Buenos Aires.

NSA Documents Show United States Spied Brazilian Oil Giant, <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2013/09/nsa-documents-show-united-states-spied-brazilian-oil-giant.html>

NSA tapped German Chancellery for decades, WikiLeaks claims, 8 de Julio de 2015

<https://www.theguardian.com/us-news/2015/jul/08/nsa-tapped-german-chancellery-decades-wikileaks-claims-merkel>

Sartre, Jean-Paul (1968). Colonialismo y neocolonialismo. Situations V. Losada, Buenos Aires. P. 7.

Slaughter, Anne-Marie (2006). Standing Principled for a World of Liberty under Law. The Democratic Strategist, 12 de octubre.
http://thedemocraticstrategist.org/2006/10/standing_principled_for_a_world/

Velasco Tuduri, Santiago (2013). Al Qaeda: origen, evolución y su presencia hoy en el mundo. Cuadernos de estrategia N°. 163.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4473774.pdf>

<http://www.bbc.co.uk/newsround/24118241>

<http://www.telegraph.co.uk/news/2017/03/14/employers-can-ban-workers-wearing-headscarves-rules-european/>

<https://es.wikipedia.org/wiki/Burka>

<https://en.wikipedia.org/wiki/Burqa>

Fotos

https://www.google.com.ar/search?q=afghan+queen&tbm=isch&imgil=deEgtN9EDFOHQM%253A%253BsIB6YWe1cNTcgM%253Bhttps%25253A%25252F%25252Fwww.pinterest.com%25252Fpin%25252F78742693456916161%25252F&source=iu&pf=m&fir=deEgtN9EDFOHQM%253A%252CsIB6YWe1cNTcgM%252C_&usg=__AM9ph14CitM06Fn6iS0x-w4ackM%3D&biw=1033&bih=595&dpr=1&ved=0ahUKEwjVxsar8YrTAhXCi5AKHWAODt4QyjcIQQ&ei=rZzjWJW8C8KXwgTgnLjwDQ#imgrc=deEgtN9EDFOHQM:

COLECCIÓN ALADAA

<http://www.tarzi.net/people/historical/SorayaTarzi.html>

<https://www.google.com.ar/search?>

[q=afghan+women+before+taliban&tbm=isch&imgil=cyHNALhIjcqKoM%253A%253BeDyLbZdtMz1WAM%253Bhttp%25253A%25252F%25252Fwww.dailymail.co.uk%25252Fnews%25252Farticle-2543902%25252FPhotos-just-free-women-Afghanistan-Taliban-rule.html&source=iu&pf=m&fir=cyHNALhIjcqKoM%253A%252CeDyLbZdtMz1WAM%252C &usg= __g0e1sUbIv3KMcZFRweRxI9DQKuo%3D&biw=1033&bih=595&ved=0ahUKEwivxYnq9IrTAhUDkpAKHVSyCfEQyjcIIw&ei=VaDjWO_GJYOkwgTU5KaIDw - imgrc=cyHNALhIjcqKoM:](https://www.google.com.ar/search?q=afghan+women+before+taliban&tbm=isch&imgil=cyHNALhIjcqKoM%253A%253BeDyLbZdtMz1WAM%253Bhttp%25253A%25252F%25252Fwww.dailymail.co.uk%25252Fnews%25252Farticle-2543902%25252FPhotos-just-free-women-Afghanistan-Taliban-rule.html&source=iu&pf=m&fir=cyHNALhIjcqKoM%253A%252CeDyLbZdtMz1WAM%252C%20&usg=__g0e1sUbIv3KMcZFRweRxI9DQKuo%3D&biw=1033&bih=595&ved=0ahUKEwivxYnq9IrTAhUDkpAKHVSyCfEQyjcIIw&ei=VaDjWO_GJYOkwgTU5KaIDw - imgrc=cyHNALhIjcqKoM:)

<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2543902/Photos-just-free-women-Afghanistan-Taliban-rule.html>

“Las calles rectas o laberínticas de Occidente y Oriente son los corredores del alma y de las oscuras trayectorias de la memoria”.

Susana Murphy (IHAO, CLEARAB, FFyL, UBA)

Correo de contacto: susanab.murphy@gmail.com

Las culturas se caracterizan por ser dinámicas, fluidas y construidas situacionalmente en lugares y tiempos, particulares. Lo expuesto genera interrogantes acerca de ¿Quién gesta cultura?, ¿Qué cultura y para qué fines? la respuesta a estos interrogantes permitirá develar los procesos sociopolíticos de construcción de significados en el contexto de exclusión de la “fortaleza europea” y paralelamente analizar la construcción de fronteras étnico.-culturales para comprender la proliferación de discursos sobre las características asociadas a su “cultura”, “religión” o “etnia lo que conlleva a comprender la cultura de “otros” y “otras”, ello implica realizar un profundo análisis de datos contextuales e históricos y así observar la cultura como un entramado de prácticas sociales atravesadas por el poder. Hegel, sostenía que la cultura es la capacidad de pensar realmente una vez los pensamientos del otro. Esta formulación hermenéutica comprende, todos los géneros del arte y toda la experiencia de la vida, Cada forma de vida es también un tipo de arte dado que allí hay algo de aura.

El espacio y el tiempo son categorías fundamentales de la experiencia humana, no son inmutables están sujetas al cambio histórico, por lo tanto, el lamento constante de que el pasado fue mejor responde a una realidad onírica que perdura y que se vincula con una cultura que se corresponde con el campo de la memoria. No existe un *tropos* de una edad de oro, es un mito, cada pasado ha presentado sus complejidades y conflictos. Los recuerdos del siglo XX y de nuestra actualidad nos confrontan con épocas de horror, guerras, genocidios, destrucción masiva, deportaciones, muros, fronteras que presuponen esta diferencia inevitable entre adentro y afuera, cuestiones que nacen sólo de una determinada *place identity*, a lo que se suma la perfección técnica y sus múltiples efectos generalmente negativos.

COLECCIÓN ALADAA

Los desarrollos tecnológicos militares no se han producido con el fin de la destrucción armamentística sino con el asesinato militar a lo que se ha incorporado misiles inteligentes y drones. La guerra posee tres dimensiones, la masa, la energía y la información. Cada época de la Historia privilegió una de esas dimensiones, la masa, murallas, armaduras, legiones y divisiones del ejército en campaña. Hoy, se impone la información y la velocidad de comunicación instantánea y se desarrolla profusamente el campo cultural, la aceleración produjo cambios en la experiencia y la percepción, por lo tanto, la meta de la experiencia cultural se busca en la exhibición temporal veloz y en la necesidad de revitalizar el pasado.

Baudrillard, sostiene que la museización en sus diversas formas es el intento patológico de la cultura contemporánea de preservar, controlar y dominar el orden real mediante la simulación y asimila el problema a la televisión, el escenario terrorista es filmado y luego puesto en continuado, son las imágenes instrumentales del terror que se expanden en el planeta. Así tras la conquista de los territorios adversos asistimos a la conquista progresiva de las imágenes mentales de la población. Existen diversas estrategias de la museización, el congelamiento etnográfico de distintos tipos de tribus, un espacio original (las cuevas de Lascaux), los robos de la administración colonial del siglo XIX en Oriente, Africa y otras partes del mundo y la hiperrealidad de Disneylandia, extraña obsesión de algunos teorizadores europeos. La popularidad del museo es el síntoma cultural de la crisis de fe de Occidente.

Los límites entre lo propio y lo extraño surgidos de este modo adquieren distintas formas. La imagen de Occidente es sombría y descarnada. Asimismo, los dispositivos de seguridad existentes en la ciudad están directamente vinculados con “el miedo al otro” ese otro que convive en calidad de vecino, un merodeador, un acosador y particularmente, un extranjero. Los indicios los hallamos en antiguas ciudades como Babilonia, Nínive entre otras, en las que existían muros y puertas, eran ciudades cerradas que tenían como objetivo protegerse de los enemigos reales o infundados por el poder de turno. El miedo alimenta el miedo. Hoy, las fronteras están en el interior de las ciudades y los movimientos de inmigración marcan la amplitud del pánico.

Y es precisamente éste futuro desalentador lo que impulsa a buscar consuelo e invocar el pasado, es decir, la memoria incierta, el pasado está concluido o continúa vivo bajo diferentes formas. Cada generación tiene que volver a escribir la historia, dado que el

presente-futuro cambia velozmente en esta etapa denominada por una gran mayoría ... posmodernidad.

La modelización contemporánea de la globalización suicida a largo plazo, conlleva la demagogia del accidente, se crea el accidente más que el acontecimiento, se quiebra la cadena de causalidad que caracteriza a la cotidianeidad, el accidente es un atentado al pudor de la sustancia, es el descubrimiento de la desnudez, de la miseria de aquello que acontece de forma imprevista y remarca el nacimiento de la filo-locura y de esa estética de la desaparición que ha marcado el conjunto de la Historia y que continúa hasta la actualidad.

El imaginario decimonónico se articuló en la arquitectura monumental, orígenes estables y en los fundamentos míticos del espíritu nacional. Lo monumental se vincula con la memoria, generacional, nacional, la cultura y la memoria grabada en la piedra. Asimismo, el poder para narrar, es fundamental para la cultura del imperialismo y es el principal vínculo entre ambos. La cultura es un documento de identidad, beligerante, es una suerte de teatro en el que entremezclan causas políticas e ideológicas, así es que constituye un fascinante escenario de intereses variados. La identidad estática fue el foco cultural durante la era del imperialismo y se afirmó en el intercambio entre europeos y sus "otros", lo que provocó indicios de resistencia de los otros para contener el asedio y la destrucción de Europa.

Las culturas que se definen como nacionales, poseen una aspiración a la soberanía, a la absorción y a la dominación, paradójicamente, las culturas adoptan elementos foráneos, alteridades o diferencias de los que conscientemente excluyen. Los escritores griegos reconocieron el pasado híbrido de su cultura a través del mito, sin embargo, ideológicamente los estudiosos europeos pasaron por alto ese embarazoso pasaje y afirmaron la pureza ática. Desterraron la idea de que la civilización griega hunde sus raíces en varias culturas semíticas y afroasiáticas y en el siglo XIX impusieron la noción de aria, y se ocultaron metódicamente las raíces semíticas y afroasiáticas, como hemos señalado en otras investigaciones, los indicios deben rastrearse en la etapa conocida tradicionalmente como Renacimiento. . La historia de la cultura no es otra cosa que la historia de préstamos culturales. Las culturas no son impermeables, así como la ciencia occidental tomó ideas de los árabes, ellos las tomaron de antiguas civilizaciones y de los griegos. La cultura no es una cuestión de propiedad, de tomar y prestar, sino de

apropiaciones, experiencias comunes e interdependencias de toda clase entre diferentes culturas.

Difícilmente exista hoy algún latinoamericano, caribeño, indio, australiano, africano, árabe, cuya existencia individual y colectiva no se haya visto afectada por los imperios del pasado. La estrategia de dominio y posesión sentó las bases de la formación del actual mundo global, fruto de la constante expansión e integración realizada a una velocidad asombrosa. Sin embargo, la era del gran imperialismo decimonónico ha finalizado, Francia e Inglaterra y otras potencias menores de manera diversa entregaron sus posesiones después de la Segunda Guerra Mundial, debemos señalar que su existencia como memoria compartida, ejerce hasta hoy una fuerza tremenda, ira, resentimiento, y en algunos casos nostalgia.

Debemos recordar que a partir del proceso de descolonización, por ejemplo, Argelia, durante la guerra de independencia (1954-1962 argelinos y musulmanes crearon imágenes de lo que supuestamente ellos habían sido antes de la colonización con el propósito de recuperar su pasado y su cultura nativa. Tal estrategia la ejercieron, poetas, hombres y mujeres de letras para impulsar la independencia en el mundo colonial. Es necesario subrayar el poder movilizador de las imágenes y tradiciones construidas y su carácter fantástico románticamente coloreada. Así es, progresivamente, los espacios políticos poscoloniales se han caracterizado por un confusión creciente entre los autoritarismos autóctonos y sus formas de legitimación importadas, con resultados variados y es a través de esta realidad que Occidente, es objeto de los odios debidos a su dominación, y estigmatizado por las nostalgias identitarias que emergieron a la sombra de su hegemonía. No será el momento de que Occidente se vea obligado a aprender de los otros y contar con ellos? La legitimidad construida de su supremacía, esta certeza se manifiesta en actitudes banales y anodinas, la palabra pública, el magisterio intelectual, los mensajes de los medios de comunicación, está enraizada en la identidad colectiva como una verdadera cultura de la supremacía, fundamento de lo que llamamos hoy Occidente, sobre la que éste construye sus relaciones con los otros.

Los otros, primeros anestesiados por la violencia del contacto, después aprisionados por las imágenes de ellos mismos que se les imponían e imponen, en la actualidad pretenden retomar posesión del mundo y a obligar a Occidente a tenerlos en cuenta, el problema es grave, tenerlos en cuenta implica guerras desatinadas, nacimiento de

nuevos conflictos, desinterés y a veces desconocimiento profundo de sus rasgos culturales o se manipulan con fines legitimantes, la historia imperial, necesita continuar afirmándose.

Sin embargo, el resurgir de los otros ha generado en Occidente inseguridad y trastorna las relaciones del mundo que parecía inmutable. Un problema real es la superpoblación del globo terráqueo, la nueva centralidad de los los problemas de los “inmigrantes” y los “solicitantes de asilo” para la política contemporánea, así los escenarios de zonas fronterizas descansan sobre la “vulnerabilidad mutuamente garantizada”, a su vez la próspera “industria de la seguridad” se convirtió en una de las principales ramas de la producción de desechos humanos y en el factor clave en el problema de la eliminación de residuos humanos, generan un grave peso en la cultura consumista e individual, éste es un bosquejo a grandes de nuestra contemporaneidad.

Consideramos que es imprescindible gestar nuevos lenguajes y nuevas formas de relacionarse con los otros, los cambios contemporáneos quizá están cerrando el largo período en el que un único autor modelaba el destino de la humanidad.

El afuera comienza aquí...

“El imperialismo europeo y los orígenes de los estudios del antiguo Cercano Oriente: la colonización del espacio, la memoria y los saberes”.

Horacio Miguel Hernán Zapata (CSOH-CIUNSa/UNCAus/UNNE)

Correo de contacto: horazapatajotinsky@hotmail.com

Resumen

A fines del siglo XIX y principios del XX, se desató una intensa competencia imperialista por la apropiación de nuevos espacios geográficos y la subordinación de sus poblaciones. La expansión colonialista de un pequeño número de Estados europeos (Gran Bretaña, Francia, Alemania, Italia, Bélgica y los Países Bajos) y extra-europeos (Estados Unidos y Japón) desembocó tanto en el reparto de África y del Pacífico como en la consolidación del control sobre buena parte de Asia. En ese contexto, se constituyeron formalmente los estudios antiguo-orientales dentro de los ámbitos académicos occidentales, un campo de investigación que contribuyó a crear un modo particular de producción de conocimiento científico sobre las civilizaciones cercano-orientales, aunque desde ciertas perspectivas historiográficas que difundían una serie de construcciones eurocéntricas y extrapolaciones conceptuales que todavía hoy, desgraciadamente, siguen estando en buena parte vigentes y reproducidos por diferentes dispositivos.

En ese marco, la ponencia analiza los vínculos existentes entre el imperialismo europeo, la política colonial y algunos de los principales episodios de la historia de la institucionalización de los estudios de la antigüedad próximo oriental, considerando que además de las propias estructuras intelectuales y académicas del momento, fueron múltiples las fuerzas, tendencias y circunstancias singulares –como las ambigüedades de la acción política y diplomática, los propios intereses nacionales de los países implicados en la actividad investigativa o el gran peso de las imágenes del mundo egipcio y cercano-oriental en prácticamente todas las manifestaciones literarias y artísticas consumidas por el público culto– que intervinieron en la configuración de los fundamentos epistémicos de los distintos estudios alrededor de la historia y la cultura de las sociedades del Próximo Oriente cuando comenzaron a adquirir una mayor estabilidad institucional dentro los ámbitos universitarios occidentales.

De los diversos abordajes de la historia de las sociedades antiguas de Asia y del noreste africano –las denominadas civilizaciones del antiguo Cercano Oriente– que se realizan actualmente en varios de los centros de estudio e investigación a nivel mundial, un número importante se condicen con una particular perspectiva historiográfica que traduce la trayectoria histórica de tales poblaciones en una versión retrospectiva y genealógica que explica nuestras realidades presentes en Occidente de manera sumamente cronológica y carente de complejidad, relieve y conflictos. Sin embargo, esta particular percepción historiográfica sobre el sentido y valor formativo del estudio histórico de las culturas antiguas de los actuales territorios de Egipto, Irak, Irán, Siria, Palestina e Israel, entre otras naciones, no resulta ser una novedad dentro del mundo académico, sino que se trata de un pesado legado epistémico que arrastran los estudios orientales desde sus orígenes.

En efecto, se trata de un imaginario social particular surgido precisamente de las bases historiográficas con que los estudios antiguo-orientales fueron establecidos en Occidente a fines del siglo XVIII y reproducido en la actualidad por diferentes dispositivos y agencias. Como acertadamente señala Mario Liverani

“Nuestra apreciación de las civilizaciones del Cercano Oriente antiguo y el rol que desempeñaron en la historia mundial, ha sido largamente afectado por el clima político y cultural de Europa al momento de su descubrimiento. Esto es obvio y la historia de las relaciones entre orientalismo y colonialismo ya ha sido señalada en más de una oportunidad. Lo que resulta menos obvio es que dicho sesgo, a pesar de estar ya clarificado y de no estar a tono con las tendencias del tiempo presente, aún persiste vivo en cada nivel (desde la apreciación popular hasta los libros escolares y la investigación académica)” (Liverani, 1999: 3. La traducción nos pertenece)

Ahora bien, es necesario que definamos en qué consiste dicho imaginario social que moldeó las reflexiones sobre tales sociedades y que ha llegado hasta nosotros. En un intento por proveer cierta respuesta provisoria, sostenemos que se trata de una visión historiográfica-antropológica de naturaleza positivista y etnocéntrica instituida en Europa, pero a partir de una relación dialéctica con la alteridad no-europea que

finalmente conforma su foco de atención y contenido, un efecto de un patrón histórico de poder que, según Aníbal Quijano,

"[...] consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de raza como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el Estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento" (Quijano, 2000a: 1).²²³

Ahora bien, si el siglo XIX es el momento en que se constituye el origen de un modo particular de producción de conocimiento científico sobre las civilizaciones cercano-orientales a través de construcciones eurocéntricas y extrapolaciones conceptuales, el proceso de no reconocimiento y/o estigmatización de la alteridad no europea debe rastrearse más atrás en el tiempo. Más precisamente en la construcción de diferentes miradas que, desde la época de Heródoto en adelante, han ido cimentado progresivamente el paradigma de la superioridad occidental en el cual Oriente pasó a ocupar el "*...lugar geométrico de los elementos de polaridad respecto al Occidente 'nuestro'*" (Liverani, 2012 [1995]: 20).

Es de dicha manera que fueron aflorando pares polares, entre los cuales sobresalían las oposiciones entre despotismo oriental y la democracia occidental; entre el palacio oriental y la *polis* griega o *civitas* romana; entre el inmovilismo tecnológico y cultural de oriente y el progreso acumulativo de las civilizaciones europeas; entre una sabiduría mística, oculta y mágica de Oriente y la reflexión laica, racional y científica de Occidente. Al mismo tiempo, estas apreciaciones sobre las sociedades orientales y sus costumbres son el producto mismo de una recepción cultural de "lo oriental" en

223

La categoría de "colonialidad" fue forjada por Aníbal Quijano a inicios de la década del noventa y posteriormente fue ampliada en América Latina por pensadores activistas ligados a lo que algunos llaman "Proyecto Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad". Mientras el colonialismo está relacionado con la dominación política que ejerce una nación o pueblo sobre otro, la colonialidad refiere a la forma en que el poder interrelaciona y afecta cada uno de los ámbitos de la existencia social: el trabajo y sus productos, las relaciones sexuales y sus productos, la autoridad y la subjetividad/intersubjetividad. Al respecto, cf. Quijano (2000b; 2001 [1998]); Castro-Gómez (2000); Mignolo (2010); Dussel (2000 y 2001 [1995]).

Occidente, cuyos comienzos pueden remontarse al menos a las tradicionales orales del período de la llamada *Edad Oscura* (ca. 1100-800 a. C.), pero con más claridad a las composiciones historiográficas –o, con mayor precisión terminológica, cuasi etnográficas– de autores oriundos de un universo contemporáneo (primero helénico, luego helenístico y finalmente romano) de las civilizaciones orientales en su fase más tardía, como Heródoto, Polibio, Estrabón, Dionisio de Halicarnaso, Diodoro Sículo, Plutarco y Flavio Arriano (West, 1995; Liverani, 1999: 3, 2012 [1995]: 20; Hartog, 1999 [1996]; 2002 [1980]; Gómez Espelosín, 2004; Al-Otaibi, 2006)

En tanto la historiografía griega y romana era uno de los medios de los que disponían las sociedades europeas modernas para construir un marco de análisis sobre la naturaleza de las culturas y civilizaciones situadas al oriente, el desarrollo en la época moderna de ciertas disciplinas académicas (como la teología, la filosofía y la psicología) y prácticas del campo cultural (las técnicas de representación estética del teatro, el cine y las artes plásticas y los estilos de ficción y la literatura de viajes) arrastró, en consecuencia, concepciones, metáforas y *tropos* centrales de esa temprana lectura configurada en Occidente (Maier, 2006 [1995]; Whitehouse, 2006 [1995]; Sardar 2004 [1999]: 137-182). En esa época, sin embargo, un cuadro más o menos preciso del desarrollo temporal y cultural sobre los pueblos de Oriente comenzaba a ser alcanzado mediante la investigación arqueológica y epigráfica. Pero, como veremos más adelante, se trataba de un avance relativamente reciente para la época. Hasta ese momento, las huellas de una suerte de “memoria histórica” de Oriente sobrevivió gracias a la Biblia, la cual era considerada un documento histórico de primera mano para el conocimiento de eventos y procesos del pasado (Liverani, 2012 [1991]: 20; 1999: 3), especialmente de aquellos que se vinculaban estrechamente con el propio devenir de la cultura occidental. Efectivamente, como ha afirmado Emanuel Pfoh, “...*el interés tradicional en la historia radicaba en el lugar que poseía la Biblia en el desarrollo intelectual europeo, en la manera en que la Europa cristiana daba cuenta de su origen cultural*” (Pfoh, 2010: 674).²²⁴

224

Por cierto que los intentos de reconstrucción histórica desde la perspectiva evocada por los textos bíblicos ha generado, durante las últimas décadas, intensas polémicas dentro de los círculos académicos europeos y norteamericanos respecto de la historicidad de las narrativas del Antiguo Testamento. Para un tratamiento crítico y detallado de las posiciones en debate y otros aspectos que encierra la problemática, *cf.* Pfoh (2009).

Desde una perspectiva histórico-cultural y religiosa, es innegable que el Cercano Oriente antiguo constituyó una referencia obligada y constante como trasfondo histórico de los relatos bíblicos familiares entre la población judía y cristiana, más específicamente en los textos contenidos en el Antiguo Testamento. En diversos pasajes del Antiguo Testamento, se habla de grandes civilizaciones como Egipto, Babilonia, Asiria y Persia, se mencionan a los hititas, arameos, cananeos, fenicios e inclusive a los lejanos árabes del sur y se cuelean menciones de instituciones, costumbres y creencias de la antigüedad, creando así a una trayectoria histórico-cultural particular de Israel como pueblo elegido por una voluntad divina que desbordó y desplazó a esos otros pueblos contemporáneos de la región en su forma propia. Producto de esa larga tradición latente en la cultura europea fue, consecuentemente, la organización de las primeras peregrinaciones, expediciones militares y viajes dirigidas hacia Medio Oriente, cuyos diferentes propósitos confluían en una misma idea: que tal geografía testimoniaba y ratificaba (con los restos de ciudades, palacios y monumentos descomunales en Egipto, sorprendentes en Mesopotamia, numerosos pero menores en Siria-Palestina) que el discurso bíblico era, además de una “verdad revelada” en materia teológica, una fuente histórica de naturaleza indiscutible. Dichas empresas recobraron, en cierta medida, el *hilo de Ariadna* en torno a la historia de ese Oriente próximo y –al mismo tiempo– distante, generando un mayor interés por su estudio (Pfoh, 2010: 672-673). En esa dirección, siguiendo a Michael Prior (2005 [1997]), la fuerte influencia de las narrativas bíblicas resulta ser un factor innegable en la planificación y ejecución de los viajes, misiones y políticas coloniales de Occidente.

En efecto, entre los siglos XIV y XVIII, los *anticuarios* o *coleccionistas* y los mercaderes aficionados al comercio de antigüedades, fueron acumulando y clasificando objetos antiguos por razones de lucro, valor estético y prestigio social, tanto a los que hallaban en su propio país como a los que accedían en sus viajes por diversas regiones del Mediterráneo y Cercano Oriente. Estas actividades estuvieron motivadas por la intención de recuperar los modelos artísticos greco-romanos, propósitos que se destacaron durante el Renacimiento y la etapa prerromántica (Tapia, 2010: 25-26; Trigger, 1992 [1989]: 37-72). No obstante, como apuntábamos más arriba, las condiciones de posibilidad de los estudios orientales se originaron cuando Europa se encontraba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra un otro, cuando – en otras palabras– fue capaz de auto constituirse como un otrora y unificado ego

explorando, conquistando y colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma (*sensu* Dussel, 2001 [1995]).

* * *

La profunda transformación del escenario geopolítico y la consolidación de la economía capitalista, con la consecuente búsqueda de materias primas, nuevas fuentes de energía y la ampliación de los mercados que comenzaron a producirse a fines del siglo XVIII y se consumaron en el XIX, proporcionarían los elementos necesarios para la emergencia de un nuevo paradigma en las perspectivas sostenidas acerca de la antigüedad y, más precisamente, sobre los pueblos que fueron grandes protagonistas de esta etapa de la historia humana. Fue necesario aguardar hasta el momento en que, como afirma Gregorio del Olmo Lete, “...*Europa había ya saciado su hambre de rememoración e imitación de su pasado clásico y tanto la epigrafía como la arqueología nacientes comenzaron a interesarse por un pasado más remoto, de que se tenía un vislumbre a través del texto bíblico*” (Olmo Lete, 2012: 140).

En efecto, la institucionalización de los estudios de las civilizaciones orientales aconteció en el marco de la expansión territorial de las potencias capitalistas europeas – primero Gran Bretaña y Francia, posteriormente Alemania, Bélgica, Italia, Portugal y España– y de la constitución de un nuevo orden económico y político-administrativo sobre gran parte de África y de Asia, cuyos acontecimientos inaugurales fueron tanto la invasión napoleónica en Egipto en 1798 y de Siria-Palestina en 1799 como las primeras empresas de búsquedas y apropiación de materiales arqueológicos a cargo del cónsul francés Émile Botta y del funcionario inglés Austen Henry Layard en Mosul y Nimrud respectivamente (antiguas capitales asirias). Esas actividades llevaron a intensificar las expediciones y excavaciones de sitios antiguos en Egipto y Medio Oriente. Así, avanzado el siglo XIX, individuos procedentes de campos y actividades distintas (soldados, funcionarios, viajeros, mercaderes y eruditos) recorrieron diversos paisajes, mostraron un interés estratégico por las así denominadas “maneras” y “costumbres” de los países islámicos, aprendieron los idiomas de las sociedades que los habitaban, descifraron las lenguas y textos de los pueblos desaparecidos y acumularon innumerables objetos de su cultura material (cerámicas, vasijas, cilindro-sellos, tablillas, relieves, papiros, estelas, frontones, estatuillas y estatuas).

Durante el desenvolvimiento de estas distintas, el saqueo de tumbas y sitios para lucrar con su contenido existió por supuesto, al menos en Egipto, y convivió cómodamente con los intentos más "serios", organizados y sistemáticos de investigaciones arqueológicas. Aun así, es indudable que las prácticas inauguradas por el imperialismo y la dominación colonial posibilitaron el acceso no sólo a múltiples espacios antes desconocidos o apenas imaginados, sino además a nueva información (proporcionada tanto por los restos arqueológicos como por los informantes locales) a partir de la cual era posible, en principio, construir una imagen mucho más aproximada –y sustentada empíricamente– de las antiguas sociedades que poblaron la región, sin que ello significara abandonar los anteriores puntos de vista (Trigger, 1992 [1989]: 127-135; Murphy, 2006a, 2006b; Olmo Lete, 2012).

Los nuevos hallazgos, junto con las adquisiciones en el mercado de antigüedades, sirvieron de acicate para la formación y consolidación de algunas de las más importantes colecciones privadas de piezas arqueológicas y documentos epigráficos, al proporcionar materiales de primera mano que muy pronto comenzaron a estudiarse regularmente en las primeras cátedras universitarias, centros de investigación, museos y otras instituciones establecidas –no siempre con idéntico éxito– en las diferentes metrópolis europeas y, posteriormente, en Estados Unidos. Algunos de esos tempranos lugares de trabajo permitieron, a su vez, el progresivo afianzamiento de la fragmentación y especialización temática dentro del propio campo, diferenciándose así ciertas áreas -como la egiptología, la asiriología, la siriología, la anatolística y los estudios bíblicos-, como también dos tareas específicas: la del arqueólogo (encargado de organizar las excavaciones y recolectar los nuevos materiales) y la del filólogo (preocupado por desentrañar las lenguas antiguas y sus sistemas de escritura a partir de la traducción del material epigráfico).

Por su parte, el progreso alcanzado en la decodificación de los diferentes sistemas de escritura y el mejor conocimiento de las lenguas antiguas para su traducción constituyeron, entonces, otro eje que hizo posible plantear una reinterpretación de los procesos históricos. Coetáneo a estas actividades, pero con mayor firmeza en la primera mitad del siglo XX, comenzaron a llevarse a cabo un conjunto de políticas adicionales que tenían por objetivo avanzar en la interpretación de los materiales y producir instrumentos básicos de trabajo, entre las que sobresalían la publicación de diversas

gramáticas, silabarios y diccionarios manuales y la edición de series completas temáticas; otras buscaban asentar los cimientos para la difusión de los avances logrados y la apertura a la colaboración internacional, como la creación de revistas especializadas, algunas de las cuales han llegado inclusive hasta nuestros días (Hornung, 2000 [1993]: 21-26; Olmo Lete, 2012; Rafiq, 2014; Da Riva y Vidal, 2015).

Considerando lo anteriormente expuesto, es innegable que esta descripción sintetiza una dinámica mucho más compleja y sinuosa de un campo de estudio que, luego de su afianzamiento, creció progresivamente y modificó en profundidad la percepción europea de aquellas culturas y sociedades de Egipto, Mesopotamia y la franja sirio-palestina, ampliando horizontes y permitiendo avances investigativos significativos para la posteridad. En efecto, luego de años de trabajosa formación, según Olmo Lete, *“...nacía la nueva ciencia. Se rompía el período de latencia bíblica en que hasta entonces se había mantenido la historia del P.O.A. y empezaba a recuperarse para la nuestra la profundidad de varios milenios”* (Olmo Lete, 2012: 143).

Por cierto, las distintas actividades e instituciones que hemos descripto muestran el vínculo de las prácticas científicas de la época con la situación geopolítica, los intereses económicos y las empresas culturales en un mundo integrado (y fragmentado) por el mercado capitalista y la expansión imperialista, así como también que el apoyo oficial hacia la creación de ámbitos especializados respondió más a los requerimientos y alianzas circunstanciales entre particulares que a una supuesta articulación coherente y orgánica entre un “saber científico” y la administración de Estados supuestamente modernizados y burocratizados a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX. Según esta última perspectiva, el nacimiento de los estudios históricos sobre las culturas antiguas del Próximo Oriente no puede separarse de aquellas dimensiones materiales e imaginarias, en la cual diferentes agentes, motivaciones e intereses recuperan un lugar que la historiografía nacida en el mismo del siglo XIX invisibilizó con las biografías de los grandes precursores y la épica del progreso de la ciencia.

Además, es palpable cómo estas particulares formas construcción del conocimiento, a la vez que exhumaron importantes materiales, no sólo imponían bases epistémicas violentas, sino que además favorecieron la fragmentación de distintos *corpus* y

cuerpos,²²⁵ promoviendo de ese modo la simplificación de las sociedades antiguas y congelando su dinámica histórica. En una época en que las teorías racistas estaban al orden del día, los exploradores y colonizadores europeos no reconocieron a los diversos grupos étnicos con los que entraron en contacto como herederos de las “prósperas civilizaciones de Oriente”, ya que consideraron que se trataban de poblaciones “salvajes” y “bárbaras” sin historia, ajenas a dichas tradiciones culturales (Kohn, 1934: 39-40; Al-Khalil y Makiya, 1991: 70; Liverani, 1999: 4; Bou, 2001; Reid, 2002; Toro Icaza, 2002: 222-223; Murphy, 2006a). Construyeron así una valoración negativa de su cultura, definida fundamentalmente en términos de su aparente incapacidad de imitar en inteligencia y refinamiento a los creadores de antaño y, por tanto, de reconocer la riqueza de los grandes descubrimientos arqueológicos (Clayton, 1994; Córdoba y Cueva, 1999; Da Riva y Vidal, 2015).

Al abrigo de la premisa de que Occidente tenía la misión insoslayable de salvar esos tesoros de la supuesta ignorancia y vandalismo de los *beduinos*, no sólo infinidad de objetos hicieron un viaje sin retorno a Europa, sino que además esta misión de rescate pasó a justificar las innumerables usurpaciones, saqueos y robos de bienes cometidos, el despojo de tierras de los grupos locales, su sumisión, explotación y, en casos extremos, pero demasiado frecuentes, su exterminio; todos actos cometidos en nombre de la conservación de un patrimonio del cual las sociedades occidentales se sentían como las únicas y legítimas herederas. En palabras de Benjamín Toro Icaza,

“...para poder fundamentar el poderío de una nación europea, ya no bastaba con conocer el pasado grecorromano, también había que extraer la 'herencia' monumental dejada por las antiguas y poderosas civilizaciones en otras regiones. De esta manera, la moderna nación europea tenía un 'antecedente' material que la legitimaba históricamente tanto frente al Oriente como frente al Occidente” (Toro Icaza, 2002: 221).

225

La captura de corpus (textos, imágenes y objetos) en relación a la historicidad asignada a los mismos forma parte de la misma estrategia "biopolítica" de secuestro de cuerpos humanos vivos o muertos, producto de la ideología racista implantada en el marco de la dominación imperialista. Como señala Michael Foucault: “Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es aquel mediante el cual el poder –por así decirlo– se hizo cargo de la vida. Es una toma de poder sobre el hombre en tanto ser viviente es una suerte de estatalización de lo biológico, o por lo menos una tendencia que conduce a lo que se podría llamar la estatalización de lo biológico” (1996 [1976]: 193).

COLECCIÓN ALADAA

En efecto, las políticas e ideologías coloniales guardaron estrecha relación con la necesidad de engarzar el pasado –y más que nada el presente– de Europa con aquel de las grandes civilizaciones de Oriente, por lo cual es evidente que ambas dimensiones se auspiciaron y beneficiaron mutuamente.

* * *

Habida cuenta de lo que hemos mencionado, las sociedades antiguas del Cercano Oriente no fueron estudiadas o admitidas como tal, sino “redescubiertas” y retratadas desde el tamiz ontológico-normativo impuesto por la dominación colonial e imperialista, reservando el indulgente lugar de la degradación o inexistencia contemporánea a los pueblos y culturas que habitaban Egipto y el Próximo Oriente en aquel entonces (Bahrani, 1998: 160-163). En dicha disección temporal, se enfatizaba un pasado exótico, maravilloso y monumental localizado en un territorio familiar frente a un presente decadente y ominoso anclado en una zona distante. Ahora bien, esa preocupación cultural y política por evocar un pasado lo suficientemente pródigo como para reconocer en éste los orígenes histórico-culturales de la sociedad occidental, pronto encontró su expresión y legitimación en un paradigma científico que rastreaba, dentro de una lógica particular, los supuestos antecedentes de los caracteres constitutivos de Occidente. Comenzaba así a tomar forma otro enfoque adicional de esa mirada historiográfica moderna y etnocéntrica y cuya presencia en la matriz conceptual de los estudios cercano-orientales resulta innegable y recurrente. Nos referimos al conocido modelo interpretativo a partir del cual el Cercano Oriente antiguo era concebido como la “*cuna*” o el “*alba*” de la civilización.

Desde la constitución de la historia como disciplina científica a principios del siglo XIX, los historiadores adoptaron una periodización en la que todos aquellos hechos relacionados con el "origen de la civilización" que tenían lugar en espacios y tiempos diversos y remotos, pero resultaban imposibles de sincronizar cronológicamente, fueron depositados en la una única edad: la Antigüedad. Sin embargo, la noción de antigüedad no correspondía a la idea de una "edad antigua", es decir, de una historia antigua del mundo, universal, de todas las sociedades que poblaban el globo. El concepto constituye, en principio, la proyección de los fragmentos de una memoria que una sociedad particular conserva acerca de una época precedente y que considera una instancia clave en su formación como cultura histórica, esto es, como aquel pasado en

que una comunidad encuentra sus orígenes y sus miembros se referencian de modo colectivo, al punto de constituir una tradición común. En este sentido, Ángel Castellán afirma que "*... la antigüedad es para cada complejo cultural, la cultura madre antecedente, algunos de cuyos elementos, trasvasados y reelaborados, se proyectan en nuevas direcciones en los productos de la cultura-hija*" (citado en Murphy, 2013: 180).

En efecto, la noción de historia antigua derivaba, como ha planteado el historiador brasileño Norberto Luiz Guarinello (2003), de una percepción subjetiva de quienes, desde temprano y en Europa, se interesaron por las referencias a un pasado antiguo que proporcionaban diversas instituciones políticas, prácticas culturales, obras literarias y demás objetos materiales, un imaginario del mundo de antaño ya superado pero continuaba latente.²²⁶ Sin embargo, esa misma Edad Antigua no tenía una coherencia interna, más allá del hecho de que contenía todo lo anterior al advenimiento del medioevo. Debido a que abarcaba muchos milenios y diversas culturas, pronto los historiadores decidieron subdividir esa edad en dos "fases": una Antigüedad Clásica, más próxima para la cultura europea en una clave espacio-temporal, y una Antigüedad Oriental, más alejada en estos mismos términos, pero más específicamente en una dimensión político-cultural. A partir de ejes llamativamente similares, otra nueva subdivisión procedería a parcelar esa Antigüedad Oriental en dos historias yuxtapuestas: por un lado, una historia antigua del Cercano Oriente y, por el otro, una historia antigua del Lejano Oriente.

En tanto mito de los orígenes, la historia del Cercano Oriente antiguo representaba el despertar de todos aquellos elementos que Occidente consideraba relevantes dentro de la historia de la humanidad (como el Estado, la escritura, las ciudades, las religiones monoteístas, el arte y las ciencias), pero en ningún sentido constituían su mayor realización o culminación. En consecuencia, representaba un trasfondo arquetípico que,

226

Como afirma Norberto Luiz Guarinello, la idea de la existencia de una Historia Antigua fue desarrollada por los pensadores del Renacimiento. Presuponía, al mismo tiempo, una ruptura y una recuperación, religiosa y cultural, entre dos mundos. Una ruptura que daba un cierto sentido a la historia, como la recuperación de algo perdido, como la restauración de un lazo que había sido quebrado durante la así llamada Historia del Medio, la Historia Medieval. De este modo, se asociaba su mundo contemporáneo, la Europa de los siglos XV y XVI, con un cierto pasado. Para los hombres de ese tiempo, era la Historia Antigua de su mundo. De hecho, la propia idea de historia antigua representa una visión europea de historia, un cierto modo de considerar la historia mundial desde una perspectiva occidental (Guarinello, 2003: 51, 2013: 17-28).

empleando las metáforas biologicistas u organicistas de la época, abrigaba las bases primigenias y “embrionarias” de la historia del hombre y de la cultura. Aun así, el desarrollo y perfeccionamiento de todos los atributos que se estimaban trascendentes se encontraban naturalmente expresadas bajo formas “adultas” y “superiores” en Europa y, más tarde, en Estados Unidos. En efecto, al amparo de estos esquemas evolucionistas del desarrollo social y cultural, así como también de la idea decimonónica del progreso, la historia del Cercano Oriente antiguo fue traducida como el "punto de partida" de una prolongada trayectoria lineal, ascendente y direccionada cada vez más al poniente: la democracia griega, el imperio romano, la Europa medieval cristiana, el Renacimiento, la modernidad ilustrada y el mundo contemporáneo. Inmersas en el curso de esa secuencia histórica, las instituciones, el conocimiento, la tecnología y la cultura eran pasados como si se trataran de una “antorcha” en un carrera de postas y relevos hasta alcanzar su meta final en un Occidente blanco y capitalista, cuyas principales capitales y sociedades metropolitanas eran presentadas como pináculos del progreso y la civilización (Bahrani, 1998: 162-163; Liverani, 2012 [1991]: 19-22; 1999: 5).

Existe, sin embargo, otro elemento importante a tener en cuenta a la hora de evaluar la influencia que ha tenido este imaginario etnocéntrico en los basamentos sobre los cuales se edificaron los estudios egipológicos y orientales: el espacio geográfico que habitaron las sociedades antiguas y el modo en que éste ha sido delimitado y caracterizado. Aquella macro-región circunscripta por límites bien precisos (el mar Mediterráneo al norte y oeste, el mar Negro al noroeste y el mar Rojo) y otros más imprecisos aunque perceptibles (las estepas del Asia central al norte, el desierto del Sahara al suroeste y el desierto de Arabia al sur) y que, en grandes líneas, corresponde al valle del Nilo, la Mesopotamia asiática, el corredor sirio-palestino, la península anatólica, el golfo pérsico y la península arábiga, caracterizada por una compleja diversidad espacial y ambiental, fue conceptualizada a través de ciertos mapas mentales. En efecto, a lo largo del siglo XX, nos encontramos con una abigarrada superposición de mapas mentales que forman una especie de "palimpsesto" de cartografías constantemente reelaboradas y precisadas al ritmo de las investigaciones y de las agendas políticas, pero que conservaban tenues y no tan tenues trazos de la visión anterior.

Así, un primer mapa mental consagraba la idea de *Creciente Fértil*, categoría acuñada por quien fuera el fundador del Instituto Oriental, el reputado arqueólogo

estadounidense James Henry Breasted (1865-1935), para referirse a la región histórica integrada por los territorios del Levante mediterráneo, Mesopotamia y Persia y que, incluyendo Egipto, se asemejaba por su forma a una extensa Luna creciente (Breasted, 1916). Más allá de que sea un eco o no de la mentalidad de los antiguos pobladores de la región,²²⁷ es un claro ejemplo de una temprana representación cartográfica que proveyó una representación cartográfica lo suficientemente aceptable y vigorosa como para brindar no sólo una explicación de las interacciones entre ambiente y sociedad desde un enfoque geográfico determinista, sino también para justificar la implementación de programas políticos en la región. En efecto, la noción de *Creciente Fértil* -o, como también suele encontrarse, *Media Luna de las Tierras Fértiles*- estuvo conectada con la visión de un pasado cultural grandilocuente dejado por las primeras exploraciones arqueológicas y fue, en ese sentido, empleada como un importante componente discursivo dentro de los diferentes esfuerzos nacionalistas locales de construcción estatal. Por su parte, el término *Oriente Medio*, acuñado por los británicos, no estuvo basado estrictamente en consideraciones históricas y culturales, sino que reflejaba los intereses estratégicos de Occidente. Respaldo por instituciones militares y económicas, este concepto devino en una realidad espacial con fuerte performatividad política, ya que incluso fue incorporada por los propios actores políticos de la región. A estos dos conceptos podríamos agregarlas múltiples acepciones del término *Cercano Oriente*, ya que su uso comprende valoraciones contradictorias del papel de Egipto y el Asia suroccidental en la formación del mundo mediterráneo antiguo, medieval y

227

Al respecto, Thomas Scheffer señala que "En la antigüedad, sin embargo, el término 'Creciente Fértil' era desconocido. Ningún rey antiguo había aclamado gobernar el 'Creciente Fértil', ni tampoco era capaz de incluso pensar en ese concepto" (Scheffer, 2003: 253). La traducción nos pertenece. Sin embargo, como veremos, nosotros consideramos que tal concepto, en la manera en que Breasted lo definió, conlleva implícitamente la carga histórica de un imaginario de la región compartido por ciertos grupos que poblaron la región en la antigüedad. En tal dirección, compartimos el planteo de Mario Liverani que la imagen más poderosa en la historiografía de Oriente Próximo es la proyecta aquel "mapa mental" elaborado por los propios protagonistas de la historia y que "...sigue un esquema de contraposición entre un núcleo y una periferia. El núcleo, el espacio central, está más habitado y civilizado, y su centro ideal es la ciudad (que a su vez gira en torno al templo o al palacio real), rodeada por una llanura de regadío salpicada de aldeas agrícolas. La periferia es la franja que rodea llanuras, de estepa o montaña, con una población más desperdigada e inestable de pastores, fugitivos, bandidos, que poco a poco se difumina hacia el vacío humano de zonas que sólo son útiles como reservas de materias primas: árboles de alto tronco, metales y piedras duras. Estos 'mapas mentales' se pueden encontrar fácilmente en los textos antiguos, como la imagen de un mundo 'en forma de embudo' de Gudea (c. 2100) que sitúa en el centro del mundo a su ciudad de Lagash, y en su centro al templo de Ningirsu" (Liverani, 2012 [1991]: 38)

moderno, estereotipos románticos e imperialistas acerca de la correspondencia entre el Islam y el desierto, así como también referencias sobre la fertilidad y potencial productivo del área en el pasado frente a la desertificación, erosión del suelo y deforestación que sufre en la actualidad (Scheffler, 2003).

Los diferentes imaginarios cartográficos sobre Oriente sedimentaron sentidos en las percepciones del espacio que además de evocar cierta memoria de un territorio controlado antiguamente por pueblos avanzados, tornaron factible ciertas dinámicas de hegemonía en la geopolítica regional. Pero es indudable que todos esos imaginarios constituyen el efecto de una representación *occidentocéntrica* de vieja data, suficientemente arraigada en el imaginario colectivo como para no notar su constante actualización a comienzos de este milenio. Resulta ser apenas la “punta del iceberg” de ese largo, complejo, híbrido y sinuoso proceso de construcción social que Edward Said estudió en su libro *Orientalismo*. La conclusión a la que arribaba este autor es que el orientalismo constituye “*un discurso que habilita una disciplina sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular –e incluso de dirigir– a Oriente desde un punto de vista político, militar, sociológico, ideológico, científico e imaginario*” (Said, 1990 [1978]: 21). Aunque simple y breve, esta definición nos posibilita comprender que Oriente no es una realidad dada, natural y objetiva que simplemente está allí, sino que se trata de una entidad tanto geográfica como cultural e histórica que permite definir, en el contraste, la imagen, personalidad y experiencia de Occidente (Lockman, 2004; Sardar, 2004 [1999]; Said, 2005; Murphy, 2006b; Bou, 2001, 2006). En ese sentido, tales predicados fueron retomados recientemente por pretendidos análisis racionales para explicar la codificación de diversos conflictos

sociales y bélicos, reintroduciendo el eufemístico concepto de "choque de civilizaciones".²²⁸

Las diversas imágenes que se construyeron de ese "otro" espacio poseen un denominador común: todas ellas han estado fuertemente apegadas a una vieja delimitación proveniente de la tradición disciplinaria, desarrollada a principios del siglo pasado, para hacer referencia a las tierras y culturas situadas al este de Europa.

* * *

La preocupación por la historia antigua, y en especial por las antiguas culturas del Cercano Oriente, estuvo presente en el pensamiento de las sociedades europeas desde muy temprano, como hemos mostrado, mediante las representaciones del pasado –de carácter más mítico y preconcebido antes que histórico y documentado– que proponían los textos bíblicos y los autores de la historiografía clásica. Sin embargo, fue en pleno siglo XIX cuando, al calor de la expansión imperialista sobre Asia y África y de las políticas coloniales impulsadas por distintos países de Occidente, un número significativo de viajeros, eruditos, coleccionistas y anticuarios inquietos comenzaron a modificar de manera sustancial la forma de ver el pasado a partir de la exhumación de distintas fuentes arqueológicas y epigráficas. Estos materiales sirvieron para formar las primeras colecciones y encarar nuevos estudios e investigaciones, cuyos resultados comenzaron a publicarse en recopilaciones de fuentes y libros sobre temas. Las

228

Mientras que el concepto moderno de civilización es popularizado por Oswald Spengler en sus dos volúmenes *La decadencia de Occidente* (1922), la noción de "choque de civilizaciones" fue introducida por Arnold J. Toynbee a partir de su gran colección de *Estudio de la Historia* (1955), aunque éste la restringe al ámbito geopolítico, simplificando en demasía los fenómenos de contactos culturales entre civilizaciones. Particularmente, Toynbee considera el fenómeno como un "contacto espacial entre civilizaciones", y lo refiere como un fenómeno de desafío y respuesta: el primer "empujón" que una civilización da a otra, es contestado por ésta, lo que a su vez mueve a la primera a enviar un tercer empujón, y así sucesivamente hasta que una de ellas termina derrotada. En un artículo publicado en la revista *Foreign Affairs* de 1993, Samuel Huntington retoma el concepto de Toynbee afirmando que los actores políticos principales del siglo XXI serían las civilizaciones y que los principales enfrentamientos serían los "conflictos entre civilizaciones", y no entre Estados-nación, ideologías políticas o sistemas económicos como lo fue durante la mayor parte del siglo XX. Más tarde amplió sus argumentos en un libro que tituló *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (2004 [1996]), una obra que, desde el momento de su difusión, ha recibido críticas desde múltiples ángulos (Said, 1998; Sardar, 2004 [1999]: 148; Grimson, 2011: 67-76).

ambiciones imperialistas fueron, entonces, el catalizador histórico para institucionalizar las bases de los actuales estudios antiguo-orientales como campo profesional.

Por cierto, es indudable que los estudios antiguo-orientales fueron organizados a partir de criterios permeados por un profundo etnocentrismo, de manera que las primeras interpretaciones de historiadores y arqueólogos coadyuvaron a sedimentar progresivamente una suerte de enfoque historiográfico dentro de los centros académicos más reputados a nivel mundial, inclusive en aquella tradición fundada tempranamente en nuestro país (Zapata, 2016b), muy influyente en la visión histórica de las culturas preclásicas del Cercano Oriente que se construyó y difundió a principios del siglo XX. Cual si fuera un *dictum*, esta tradición selecciona ciertos atributos de las vicisitudes históricas y rasgos culturales de estas sociedades y deja otros elementos en la sombra, les atribuye un sentido particular en la trama histórica de un modelo civilizatorio particular y define, de un modo, el contenido y los límites de la memoria deseada del antiguo Oriente. En efecto, se trata de un esquema que fija arbitrariamente la política científica de considerar únicamente las experiencias históricas que se conectan más directamente con las de Occidente.

En ese sentido, el punto de partida de tal esquema procedía de la valorización de un Cercano Oriente, por cuanto era ambivalentemente apreciado por el Occidente -como ya hemos visto- en tanto “cuna de la civilización” y espejo invertido, frente al desinterés “legítimo” que despertaba la tarea de indagar en el pasado de un Lejano Oriente, un mundo mucho más misterioso y exótico, pero más que nada, un universo más distante y ajeno. Fue a partir de esta tesis que numerosos estudiosos consagraron sus esfuerzos e investigaciones únicamente sobre las civilizaciones del Cercano Oriente, en la medida en que éstas detentaban el papel de vórtice del cual emanaron los principales elementos que conformarían las bases para el futuro desarrollo de la humanidad. En el marco de ese esquema evolutivo unilineal, los grandes logros culturales y tecnológicos de la historia tienen su temprano nacimiento en Egipto y Mesopotamia y apenas emergen, son “recuperados” por griegos y romanos, quienes son los primeros –aunque no los únicos– en “modificar” y “perfeccionar” ese conjunto de conocimientos y técnicas hasta transformarlos en un verdadero acervo del mundo latino, occidental y cristiano, capaz de ser transmitido y generalizado ampliamente como legado universal.

Paralelamente, la tradición académica lograba producir –al menos desde el discurso– un Oriente propio, cercano a la civilización occidental y uniformizado tanto en términos geográficos como culturales. La idea de que existe un mundo "occidental" y un mundo "oriental" se amparó en ese paradigmático planteo de que la humanidad se ordena espacial y horizontalmente en civilizaciones homogéneas, más o menos herméticas y mutuamente inconmensurables, producto del supuesto vínculo existente entre territorio, cultura y moral, reforzando así los postulados del fundamentalismo cultural. A través de una serie de procesos históricos, juegos de poder y jerarquías axiomáticas, Europa y más tarde Estados Unidos imaginaron fronteras fijas y delimitadas que escindían a dos mundos homogéneos en su interior. La construcción de la idea de un mundo del Cercano Oriente interiormente homogéneo y sin fracturas es parte de la construcción de la idea de Occidente y, en consecuencia, de la propia gestación de un paradigma dentro de los estudios antiguo-orientales.

Es bastante común que dichas miradas, aunque se piensen superadas, continúen estando presentes –e incluso quizás sean influyentes– como los fundamentos epistemológicos a los que se aferran investigadores, docentes y estudiantes siempre que quieren parecer rigurosos a nivel conceptual y metodológico cuando se trata de ordenar e interpretar los hechos y procesos históricos que tuvieron lugar en aquellas coordenadas espacio-temporales. El propio sistema educacional y las políticas de investigación tienden a reproducirlas de modo inconsciente y casi por inercia, tomándolas como cuestiones de simple tecnicismo académico y naturalizando su influencia en las interpretaciones del mundo histórico (Zapata, 2015, 2016a). Podemos señalar, a modo de ejemplo, que la secuenciación y tratamiento de los contenidos históricos, tanto en los currículos de las escuelas medias como en los planes de estudio de las carreras terciarias y universitarias de Historia, determinan un abordaje del Cercano Oriente antiguo desde parámetros sintomáticos de la experiencia moderna occidental. La Historia que es enseñada o producida en nuestro país aún hoy es, en buena medida, tributaria de una visión histórica asentada en una antropología eurocéntrica, una periodización evolucionista y una metodología historiográfica positivista (Pfoh, 2007a; Murphy, 2013; Zapata, 2015, 2016a).

Presencia actual y activa, dicha matriz intelectual eurocéntrica, lejos de desvanecerse con el correr del tiempo, parece haberse perpetuado y logrado sobrevivir como un muy

arraigado “estigma historiográfico” en los estudios del antiguo Cercano Oriente. En la medida en que este particular “estigma historiográfico” busca proveer los parámetros ontológicos y epistemológicos para la comprensión del mundo desde matrices occidentocéntricas, ha tenido un rol importante en la invención de pasados y tradiciones, pero en particular de interpelaciones subjetivas y comunitarias. Se trata de una cuestión no siempre advertida y problematizada, ya que somos conscientes que alterar tradiciones muy arraigadas en los ámbitos académicos y sociales no constituye una tarea fácil. Nada fácil, pero necesaria y –de algún modo– urgente debido a que las implicaciones y restricciones que acarrea tal perspectiva, la cual en la superficie puede representar un mero matiz de carácter historiográfico o narrativo, es de suma importancia por su fuerte contenido racista. Un aspecto que haríamos mal en subestimar, finalmente, como latinoamericanos, ya que este mismo modo occidentocéntrico de aproximación al pasado tuvo precisamente un rol destacado entre las políticas auspiciadas por las elites gobernantes de las repúblicas de América Latina a fines del siglo XIX y principios del XX, las cuales buscaron hacer prevalecer ciertas memorias culturales y silenciar otras en la construcción de las identidades nacionales.

Referencias

Al-Khalil, S. y Makiya, K. (1991): *The Monument: Art, Vulgarly and Responsibility in Iraq*. Londres: University of California Press.

Al-Otaibi, F. (2006): "Towards a Contrapuntal Reading of History: Orientalism and the Ancient Near East", en *Journal of King Saud University. Science & Arts* 19 (2): 55-66.

Amin, S. (1989): *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México D. F.: Siglo XXI Editores.

Bahrani, Z. (1998): “Conjuring Mesopotamia: imaginative geography and a world past”, en Meskell, L. (ed.), *Archaeology under fire: Nationalism, politics and heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*. New York: Routledge.

COLECCIÓN ALADAA

Bou, L. C. (2001): “La visión europea del mundo afroasiático”, en *Afrol News – Agencia de Noticias de África* [on-line]. Disponible en URL: http://www.afrol.com/es/Categorias/Cultura/esp_visioneurp.htm

Bou, L. C. (2006): “Orientalismo: ¿ciencia o magia?”, en *La Haine.org - Proyecto de Desobediencia Informativa, Acción Directa y Revolución Social* [on-line]. Disponible en URL: http://www.lahaine.org/est_espanol.php/orientalismo_iciencia_o_magia

Breasted, J. H. (1916): *Ancient times, a history of the early world. An introduction to the study of ancient history and the career of early man*. Boston: Ginn.

Clayton, P. A. (1994): *Redescubrimiento del Antiguo Egipto. Artistas y viajeros del siglo XIX*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Cervelló Autuori, J. (1996): *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*. Sabadell: Editorial AUSA, 1996.

Córdoba, J. M. y Cueva, C. S. (1999): “El redescubrimiento del Oriente Próximo y Egipto antiguos”, en *La Aventura de la Historia* 1 (6): 1-19.

Da Riva, R. y Vidal, J. (eds.) (2015): *Descubriendo el Antiguo Oriente. Pioneros y arqueólogos de Mesopotamia y Egipto a fines del s. XIX y principios del s. XX*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Dussel, E. (2000): “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Dussel, E. (2001 [1995]): “Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en Mignolo, W. (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo/Duke University.

Foucault, M. (1996 [1976]): *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.

COLECCIÓN ALADAA

Gómez Espelosín, F. (2004): "La *Odisea* y la invención del bárbaro 'avant la lettre'", en Remesal Rodríguez, J., Simón, F. M. y Pina Polo, F. (coords.), *Vivir en tierra extraña. Emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Zaragoza: Universidad de Barcelona.

Guarinello, N. L. (2003): "Uma morfologia da História: as formas da História Antiga", en *Politeia. História e Sociedade* 3 (1): 41-61.

Guarinello, N. L. (2013): *História Antiga*. São Paulo: Contexto.

Hartog, F. (1999 [1996]): *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Hartog, F. (2002 [1980]): *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Hobson, J. (2006 [2004]): *Los orígenes orientales de las civilizaciones de Occidente*. Barcelona: Crítica.

Hornung, E. (2000 [1993]): *Introducción a la Egiptología*. Barcelona: Editorial Trotta.

Kohn, H. (1934): *Die Europäisierung des Orients*. Berlín: Schocken.

Larsen, M. T. (1987): "Orientalism and the Ancient Near East", en *Culture and History* 2: 96-115.

Larsen, M. T. (1989): "Orientalism and Near Eastern archaeology," en Miller, D., Rowlands, M. y Tilley, C. (eds.), *Domination and Resistance*. New York: Taylor & Francis.

Lockman, Z. (2004): *Contending Visions of the Middle East. The History and the Politics of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Liverani, M. (2012 [1991]): *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad, economía*. Barcelona, Crítica.

Liverani, M. (1999): "Ancient Near Eastern History: from Eurocentrism to an "Open" World", en *Isimu. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad* 2: 3-9.

COLECCIÓN ALADAA

Liverani, M. (2003): "La storia orientale antica nei nuovi programmi scolastici", en De Gerloni, B. (ed.), *La storia fra ricerca e didattica*. Milano: Franco Angeli Editore.

Maier, J. (2006 [1995]): "The Ancient Near East in Modern Thought", en Sasson, J. M. (eds.), *Civilizations of Ancient Near East*. Vol. 1. Massachusetts: Hendrikson Publishers.

Murphy, S. (2005): "La imagen demonizada del Islam: ayer y hoy", en *Actas de las X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia* [CD-ROM]. Rosario: Escuela de Historia – Universidad Nacional de Rosario.

Murphy, S. B. (2006a): "Racialidad, colonialismo y arqueología en el siglo XIX", en Murphy, S. B. (comp.), *Repensando Oriente-Occidente*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Murphy, S. B. (2006b): "Un estigma historiográfico: la construcción intelectual de Oriente-Occidente", en Murphy, S. (comp.), *Repensando Oriente-Occidente*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Murphy, S. B. (2013): "La enseñanza universitaria de los estudios del Cercano Oriente Afrosiático y la historiografía de la alteridad", en *Pasado Por-Venir* 7 (7): 175-189.

Olmo Lete, G. (2012): "Descubrimiento del Oriente Antiguo y su impacto cultural en Occidente", en *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Pfoh, E. (2005): "La historia antigua de Palestina a la luz de las recientes revisiones de la historia antigua de Israel. Aspectos ideológicos y políticos en torno al conflicto palestino-israelí", en *Relaciones Internacionales* 28: 108-126.

Pfoh, E. (2007a): "¿Por qué enseñar historia antigua? Hacia una pedagogía de la tolerancia", en *Cambios y Continuidades* 6: 185-192.

Preiswerk, R. y Perrot, D. (1979 [1975]): *Etnocentrismo e Historia. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*. México D. F.: Nueva Imagen.

COLECCIÓN ALADAA

Prior, M. (2005 [1997]): *La Biblia y el colonialismo. Una crítica moral*. Buenos Aires: Editorial Canaán.

Quijano, A. (2000b): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Rafiq, A. (2014): "From European to American Orientalism", en *Academic Research International* 5 (4): 287-295.

Reid, D. M. (2002): *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Berkeley: University of California Press.

Said, E. (1990 [1978]): *Orientalismo*. Barcelona: Libertarias.

Said, E. (1998): *The Myth of "The Clash of Civilizations"* [Transcripción de la Conferencia]. Northampton: Media Education Foundation. Disponible en URL: http://www.mediaed.org/assets/products/404/transcript_404.pdf

Said, E. (2005): "Cultura, identidad e historia", en Schröder, G. y Breuninger, H. (comps.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sardar, Z. (2004 [1999]): *Extraño Oriente. Historia de un prejuicio*. Barcelona: Gedisa.

Scheffler, T. (2003): "'Fertile crescent', 'Orient', 'Middle East': the changing mental maps of Southwest Asia", en *European Review of History* 10 (2): 253-272.

Tapia, A. H. (2010): "La arqueología y la tarea de los arqueólogos", en Ramos, M., Balazote, A. y Valverde, S. (eds.), *Arqueología y antropología social. Arte, política y economía*. Buenos Aires: Biblos.

Toro Icaza, B. (2002): "El desarrollo arqueológico del antiguo Próximo Oriente", en *Archivum* 3 (4): 217-226.

Trigger, B. (1992 [1989]): *Historia del pensamiento arqueológico*. Barcelona: Crítica.

COLECCIÓN ALADAA

Wallerstein, I. (2000): “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales”, en *New Left Review* 1: 97-113.

West, M. L. (2006 [1995]): “Ancient Near Eastern myths in classical Greek religious thought”, en Sasson, J. M. (ed.), *Civilizations of Ancient Near East*. Volumen 1. Massachusetts: Hendrikson Publishers.

Whitehouse, H. (2006 [1995]): “Egypt in European Thought”, en Sasson, J. M. (ed.), *Civilizations of Ancient Near East*. Volumen 1. Massachusetts: Hendrikson Publishers.

Zapata, H. M. H. (2015): "La historia de las sociedades del Cercano Oriente Antiguo en los ámbitos argentinos de educación e investigación: las difíciles relaciones entre la pedagogía de la memoria y la historiografía de la alteridad", en Rodríguez, R. R. (coord.), *Sociedades Antiguas del Creciente Fértil. Aportes para su estudio histórico*. Ushuaia: Editorial Utopías.

Zapata, H. M. H. (2016a): “La enseñanza de la Historia del Cercano Oriente Antiguo: Repensando las categorías de tiempo, espacio y cultura”, en *Revista de Historia y Geografía* 35: 125-154.

Zapata, H. M. H. (2016b): "Los estudios sobre el Cercano Oriente Antiguo en Argentina: breves apuntes sobre algunos recorridos de una historiografía renovada", en *Épocas. Revista de Historia* 13: en prensa.

-Los casos de Brasil y Cuba-“.

Victoria Gimena Ferrero (Universidad Nacional de Luján)

Correo de contacto: gimena_vick@hotmail.com

Resumen

La propuesta de este ensayo histórico comparativo es examinar los elementos económicos y sociales que llevaron a la constitución de un mercado libre asalariado en las sociedades esclavistas americanas centrados en la situación que adquirió el ex esclavo luego de dicho proceso. Brasil y Cuba constituyen los casos elegidos tanto por su economía de base esclavista como por ser las últimas regiones en abandonar esta práctica.

Para responder estas cuestiones, en una primera parte se hará un análisis de las características del sistema de plantación, en torno a el tipo de mano de obra utilizada y a las diferencias regionales para comprender el funcionamiento interno del sistema esclavista y la configuración regional que de ella se desprende, para luego examinar su funcionamiento externo en cuanto al mercado mundial.

En una segunda parte, el análisis estará puesto en el momento de la abolición formal de la esclavitud y en los destinos de esa mano de obra jurídicamente “libre”, los recursos y las estrategias de adaptación de los libertos hasta las marcas invisibles que perduran en las estructuras sociales de los casos anteriormente citados ya adentrados en el siglo XX.

“...No hay un pintor que pintara, ay que pintara angelitos de mi pueblo yo quiero angelitos blancos con angelitos morenos, ángel de buena familia no basta para mi cielo!”²²⁹

De la plantación esclavista al mercado libre asalariado

La propuesta de este ensayo histórico comparativo es examinar los elementos económicos y sociales que llevaron a la constitución de un mercado libre asalariado en las sociedades esclavistas americanas y la situación que adquirió el ex esclavo luego de dicho proceso. Brasil y Cuba constituyen los casos elegidos tanto por su economía de base esclavista como por ser las últimas regiones en abandonar esta práctica.

Como de lo que se trata es de analizar un proceso y no un acontecimiento, el marco cronológico estará dado aproximadamente desde mediados del siglo XIX, momentos claves en lo que se refiere a las exportaciones de cultivos de Azúcar y Café, hasta la crisis mundial de 1929. Que el marco temporal este comprendido de esta forma está apoyado en que ambas son economías orientadas a la exportación y por ende la organización de su producción camina con los vaivenes de aquella.

Para responder estas cuestiones, en una primera parte se hará un análisis de las características del sistema de plantación, en torno a el tipo de mano de obra utilizada y a las diferencias regionales para comprender el funcionamiento interno del sistema esclavista y la configuración regional que de ella se desprende, para luego examinar su funcionamiento externo en cuanto al mercado mundial.

En una segunda parte, el análisis estará puesto en el momento de la abolición formal de la esclavitud y en los destinos de esa mano de obra jurídicamente “libre”, los recursos y las estrategias de adaptación de los libertos hasta las marcas invisibles que perduran en las estructuras sociales de los casos anteriormente citados ya adentrados en el siglo XX.

Primera Parte

Características del sistema de plantación. (Mano de obra-regionalización)

La plantación, según el concepto ya clásico ofrecido por E. Wolf y S. Mintz constituía: “una propiedad agrícola operada por propietarios dirigentes (por lo general organizados en sociedad mercantil) y una fuerza de trabajo que les está supeditada, organizada para aprovisionar un mercado de gran escala por medio de un capital abundante y donde los factores de producción se emplean principalmente para fomentar la acumulación de capital sin ninguna relación con el status de los dueños”(Wolf y Mintz: 493). Se caracterizan además por el monocultivo, ya que se especializa en un único producto que se destina a la exportación. Hasta principios del siglo XIX fue el azúcar el producto en torno al cual se movía la economía brasileña y ya avanzado el mismo, el azúcar es sustituido por la economía de plantación de café. En Cuba La producción de azúcar aumentó ininterrumpidamente, año tras año, hasta 1875, momento en donde comienza un declive.

La configuración del monocultivo desde la demanda exportadora, tuvo como consecuencia, por un lado, que las plantaciones se localizaron en cercanía a los puertos para realizar las transacciones de manera más rápida y por otro, una división regional que modificaba el paisaje tanto natural como social. En Cuba esta termina dividiendo la isla en dos grandes polos, el Occidente azucarero y el oriente dedicado a la explotación pecuaria donde apenas penetró el cultivo de la caña y las unidades que se fundaron fueron más pequeñas y atrasadas tecnológicamente (Le Riverend:151-157). En Brasil, las plantaciones azucareras se concentraban en el noreste y este del País, en una primera fase en la cual la actividad fue dominada por los ingenios bangügs, los cuales combinaban las actividades agrícolas e industriales²³⁰ con el azúcar como protagonista, luego entre 1870 y 1890 se inició una transición de los ingenios bangüts a las fábricas,

230

Tales ingenios estaban divididos en dos tipos: los movidos por agua y los movidos por tracción animal. La fuerza del agua o la animal era utilizada para mover los molinos de trituración de la caña.

COLECCIÓN ALADAA

proceso que generaría además de conflictos sociales un viraje económico hacia el Sur, con la “nueva estrella” de saldos exportables, el café.

Tres grandes etapas caracterizan el proceso de la caña de azúcar en Cuba: la primera apoyada en pleno sobre el sistema esclavista que predominará hasta 1880 aproximadamente, una segunda etapa en donde el trabajo industrial y el agrícola en el ingenio se dividen formando “centrales”, etapa posterior a la abolición y que podemos considerar como de transición, se efectuó la división en sectores independientes, uno industrial y otro agrícola. Esta etapa, llamada de «división del trabajo», tuvo lugar durante el período de desarrollo de los grandes centros industriales (las centrales) en las zonas donde ya existían los campos de caña pertenecientes a los antiguos ingenios atendidos por esclavos. El rasgo característico de esta etapa de desarrollo era que la central grande no trataba sólo la caña cultivada en sus propias tierras, que nunca era suficiente, sino que, para satisfacer sus necesidades, también compraba caña a las colonias o fincas productoras que la rodeaban. La instauración de una pauta de compras de caña a cultivadores externos por parte de los nuevos centros industriales señaló la aparición de un estrato socioeconómico de extraordinaria importancia en la historia moderna del Caribe de habla española.

Estos cultivadores de caña, llamados «colonos», eran, por regla general, ex propietarios de ingenios (o sus herederos). Poseían un nivel cultural razonable, experiencia política y un sentido de la identidad de grupo, si no de clase. Así, en cuanto la separación económica entre los sectores industrial y agrícola de la industria azucarera fue un hecho consumado, se produjo un conflicto manifiesto entre los intereses de los sectores; y puede decirse que, al menos a finales del siglo XIX y comienzos del xx, los colonos tenían la sartén por el mango. (Bethell:192) Nacen así, en una tercera etapa, los latifundios cañeros de las provincias de Camagüey y Oriente de grandes extensiones. En 1925, había 26 centrales, todas propiedad de extranjeros: sólo los dos antiguos ingenios seguían en manos cubanas. Estas 26 centrales nuevas poseían o controlaban aproximadamente un millón de hectáreas y su producción total de aquel año fue de 1.402.175 toneladas. En Oriente, de modo parecido, tres de las nuevas centrales construidas en los primeros dos decenios del presente siglo acabaron poseyendo alrededor de 180.000 hectáreas entre ellas. Es decir, la economía cubana estaba en manos norteamericanas. Durante la crisis de 1929, la producción había descendido en

un 61% y se cifraba en 2.073.055 toneladas. La última central azucarera construida en Cuba había sido la Santa Marta, en Camagüey en 1929. Transcurrirían cincuenta años antes de que empezara a construirse otra central azucarera en Cuba.

Al final del siglo XIX el café representaba el principal producto de exportación de Brasil y su importancia no disminuyó pese a las consecuencias que tuvo la abolición de la esclavitud (1888). La proclamación de la República (1889) y la consolidación del café como el "oro verde"²³¹ nacional fueron dos fenómenos que conllevaron a que el eje de dominación política se desplazara rápidamente de regiones como Bahía y Rio de Janeiro hacia el Estado São Paulo (Sacco Dos Anjos 00). Tanto en Brasil como en Cuba la mano de obra esclava domina el mercado de fuerza de trabajo pero con diferencias en el grado de sujeción, en términos de Moulrier-Boutang sería según "el control de la libertad de ruptura del compromiso de trabajo" (Moulrier-Boutang: 632), por lo que frente a ella, coexisten varias formas que aunque no llegan a ser predominantes, funcionan como "válvulas de escape" ante la explotación total.²³²

En Cuba existía el esclavo "puro", obligado físicamente a trabajar en el ingenio de azúcar²³³, el esclavo "contratado", recibía una parte en dinero, el "jornalero", que era una variante del anterior, el esclavo que se contrataba personalmente en un ingenio a cambio de cierta cifra y que, periódicamente, entregaba una parte de su salario a su propietario nominal en concepto de pago de la condición de semiliberto con derecho a vender libremente sus servicios y también el esclavo "asalariado", que generalmente cobraba entre el 50 y el 70 por 100 del salario de un hombre libre. Muchos esclavos, de todos los tipos, gozaban del usufructo de una pequeña parcela donde cultivaban productos y criaban animales, vendiendo una parte de todo ello al ingenio. Con ellos trabajaban negros y blancos libres, chinos y peones contratados procedentes de Yucatán (éstos eran prácticamente esclavos) y, a veces, presos que el Estado proporcionaba a los ingenios y que percibían un pequeño salario (Bethell: 185).

231

En 1889 la producción nacional llegaba a 5,589 millones de bolsas de 60 kilogramos, momento en el que Brasil se había convertido, desde el comienzo de dicho decenio, en el mayor productor mundial.

232

También se dieron con frecuencia la manumisión y las fugas.

233

Incluso con penas de castigo corporal permitidas.

En Brasil, la prohibición de trata de negros después de 1840, hizo atenuar gradualmente el trabajo esclavo, ya que continuó de todos modos hasta finales de siglo y en donde las diferencias regionales mostraron y profundizaron aún más sus dicotomías. Así se produce un trasvase de fuerza de trabajo esclava desde el Norte hacia el Sur, un mercado de trata interna, de gran magnitud así como de las áreas urbanas a las plantaciones, dándose la trata intra-provincial, en Rio de Janeiro, desde municipios menos ricos hacia la frontera del café (Cardozo-Brignoli: 19) Prueba de ello es que para 1890, el 65% de la población esclava en Brasil vive en el Sur de este. Los esclavos no solo son destinados a la plantación de azúcar y café, también se les utiliza, en las zonas rurales, en la ganadería, en el cultivo de otros productos alimenticios y en la agricultura de subsistencia en las fazendas. En las áreas urbanas, se combinaban trabajadores libres y esclavos domésticos o dedicados a la esfera de los servicios. Para estos últimos funcionaban sistemas de coerción menos rígidos que el de la plantación, pero igual de efectivos. En Brasil en las zonas urbanas se les utilizaba como sirvientes domésticos y en variados trabajos típicos de las ciudades (especialmente en los puertos) cargadores de muelles, albañiles, entre otros.

En las regiones en que existían tierras sin reclamar o vacías, la población libre formaba principalmente una mano de obra ocasional, dispuesta sólo a pagar rentas en vales a cambio de trabajo en vales. Sin embargo, en zonas apartadas de la frontera, en las que toda la tierra tenía ya título de propiedad privada y los minifundios estaban rodeados por las haciendas grandes, la aparcería y otras formas de tenencia incrementaron significativamente la fuerza de trabajo a disposición de las plantaciones, incluso antes de la desaparición de la esclavitud. En Brasil esto se combinó con la promulgación previa de la Ley de Tierras, que consolidó una estructura rural altamente concentrada, ya que esa ley estipulaba que el acceso a la tierra solamente podía producirse mediante compra.²³⁴(Ramos- Alves de Lima: 23)

El mercado mundial

234

Evidentemente, esto les era posible solo a los poseedores de abundantes recursos económicos, lo que no era el caso de los ex esclavos y de buena parte de los inmigrantes.

Ambas economías se hallaban plenamente insertas al mercado mundial como exportadoras de materias primas y por ende a las fluctuaciones de los precios relativos del intercambio. En la primera mitad del siglo XIX, la escasez de capital de las potencias centrales (preocupadas por su propio desarrollo interno) generaba una demanda de bienes específicos y una oferta derivada del desborde industrial inglés. Esto repercutía en una escasa demanda de productos agropecuarios, de los cuales el azúcar era la excepción. La minería continuaba siendo de interés, pero no atraía los capitales que la industria azucarera precisaba. Brasil y Cuba resultan así situaciones excepcionales en un clima general de “estabilidad en la penuria” en el resto de Latinoamérica. Entre 1815 y 1850, Cuba cuadruplica su producción azucarera (que a la vez duplica su valor) ante la crisis antillana de las West Indies y la Revolución en Haití, que atrae capitales (y esclavos) a la isla. Brasil es, además, el punto de penetración del comercio europeo hacia Argentina y Chile y el principal mercado para los productos británicos. La ampliación del mercado y el nuevo flujo de capitales, favorecieron la modernización interna: los primeros ingenios modernos en Cuba y el desarrollo de nuevas producciones, como el café, en Brasil. En Cuba los Estados Unidos ejercían la hegemonía desde hacía mucho tiempo. En el decenio de 1870, la «edad de oro de la competencia» ya había concluido en los Estados Unidos, al menos en lo que se refería al azúcar; existía una estructura oligopólica.

Hacia 1870, el comercio mundial estaba entrando en una nueva fase en la que las oportunidades comerciales iban a ampliarse sustancialmente. Se formó un servicio regular de vapores de carga en el Atlántico sur, que alivió notablemente el coste del transporte, regularizó las entregas e incrementó apreciablemente la gama y volumen de las mercancías que se podían transportar. La industrialización inglesa había ampliado considerablemente la variedad y utilidad de tales bienes. De hecho, la orientación exportadora de Brasil estaba entrando en una nueva fase. El país empezaba a participar en la Revolución industrial, cambiando sus productos agrícolas y de extracción por los productos manufacturados que se conseguían con las nuevas tecnologías. En la misma década, las ciudades portuarias de Brasil quedaron conectadas con Europa por medio de cables submarinos, e indirectamente, con Estados Unidos, reduciéndose así la incertidumbre sobre precios y suministros, y facilitándose en gran medida la

transferencia del crédito comercial. La propagación del sistema industrial a Alemania, Estados Unidos y unos pocos países más intensificó la competencia entre fabricantes, realizando así el papel de los suministradores de materias primas y productos alimentarios. En Cuba la presencia norteamericana marcó los rasgos elementales de la economía cubana. Para poder comprender este estado último es necesario describir las diferencias que el proceso de la caña de azúcar tuvo, desde mediados del siglo XIX hasta el estallido de la crisis de 1929.

En Brasil, a fines del SXIX se ven los primeros signos de un proceso de industrialización, como actividad complementaria de las necesidades de consumo engendradas por la expansión del sector primario. Así, aparecen artículos manufacturados de consumo popular (textiles, calzados, alimentos, etc.) que son producidos por una incipiente industria nacional. La situación de la Primera Guerra Mundial (1914-18) creó condiciones favorables a la expansión de la industria, impulsando el proceso por sustitución de importaciones, pero si bien la situación bélica ofreció una coyuntura favorable, no deben perderse de vista otros factores esenciales que se venían gestando desde fines del SXIX como la estructuración de un mercado interno y la organización de un sistema productivo industrial en base a relaciones capitalistas (Bambirra-Dos Santos). La década de 1920 estuvo marcada por el fuerte descenso en las cotizaciones del azúcar en el mercado internacional. Esto se debió a la recuperación de la producción europea de azúcar de remolacha, al aumento del azúcar de caña oriundo de otros países productores y, fundamentalmente, a la gran crisis económica de 1929.

Segunda parte

La abolición

Varios factores sirven para explicar el progreso de la campaña abolicionista y el replanteamiento de la cuestión en el Parlamento brasileño. No solamente había menos

COLECCIÓN ALADAA

gente que siguiera dependiendo de los esclavos, sino que, además, los que seguían dependiendo de ellos estaban cada vez más convencidos de la necesidad de buscar alternativas. Los plantadores sólo podían ampliar sus plantaciones de café si disponían de suficiente mano de obra, pero la población esclava iba disminuyendo: de 1.566.416 esclavos en 1873 a 1.346.097 en 1883, y de 1.133.228 en 1885 a 723.419 en 1887, decrecía más rápidamente en el noreste que en el sur, donde tenía tendencia a concentrarse, pero, incluso ahí, iba disminuyendo en términos relativos. En Sao Paulo, los esclavos representaban el 28,2% de la población total en 1854, y el 8,7 % en 1886. La asamblea provincial de Sao Paulo aprobó muchos proyectos de ley para subvencionar la inmigración, y, entre 1875 y 1885, entraron en la provincia 42.000 inmigrantes, predominantemente italianos y portugueses. Durante los dos años siguientes llegaron otros 114.000. Sin embargo, hasta el inicio de la década de 1880, la mayoría de los plantadores seguía todavía dependiendo casi exclusivamente de la mano de obra esclava. La abolición llegó en 1888, tras una tumultuosa campaña popular. El año siguiente, la república se implantaría a través de un golpe de Estado.

En 1846, la población esclava de Cuba sumaba 323,759 personas, de un total de 898,752. Para 1862, en cambio, estas cifras habían subido a 368,550 de 1'359,238.13 Sin embargo, los plantadores también empleaban otros tipos de mano de obra. La demanda de trabajadores de plantación no sólo era constante, sino que la vulnerabilidad de la esclavitud como fuente de mano de obra también fue motivo de preocupación. (Schmidt-Nowara: 21) En Cuba la inmigración, también fue una estrategia, los colies chinos probablemente ya eran 150.000 a finales del siglo. Tras iniciarse la abolición, los ingenios cubanos siguieron usando esclavos mientras pudieron, compensaron tecnológicamente su escasez y carestía y no los reemplazaron por asalariados, sino mediante la reorganización que dejaba la oferta cañera en manos de colonos (Santamaría:252-271) Por lo general, el estado español cooperó en este proceso. En 1880, las Cortes hispanas aprobaron una nueva ley de emancipación conocida como el "patronato", que en principio abolía la esclavitud pero en la práctica conservaba las prerrogativas tradicionales de los propietarios de esclavos, a través de aprendizajes de ocho años de duración y la preservación de los castigos corporales.

Numerosos factores llevaron a la destrucción final de la esclavitud cubana. El patronato liberaba a cierto número de esclavos al año por cuota y por sorteo, y asimismo daba a

éstos mayores posibilidades de comprar su propia libertad o la de miembros de su familia, Rebecca Scott ha mostrado que en este periodo los esclavos sintieron que cada vez tenían más poder; los esclavos y los miembros libres de sus familias hicieron valer su nuevo derecho a cuestionar la autoridad de los plantadores de modo más agresivo.

Integración socio-económica de los libertos tras la esclavitud.

La abolición no cambió fundamentalmente las condiciones de trabajo en la plantación. En las zonas cafeteras, los inmigrantes que reemplazaban a los esclavos se encontraban a menudo con que la vida en la plantación no era tan idílica como habían creído, y se trasladaban hacia las ciudades o retornaban a su país de origen o emigraban a otros países. Muchos ex esclavos permanecieron en las plantaciones y continuaron realizando sus tareas habituales, por las que recibían mínimos salarios, otros que se desplazaron a las ciudades, se dedicaban a tareas menores, permaneciendo en el estrato más bajo de la sociedad.

La inmigración hacia el Estado de Sao Paulo fue el resultado de la planificación gubernamental, la burguesía cafetera ideó un sistema de producción basado en el colonato. El terrateniente contrataba a una familia de colonos y pagaba un salario anual por cultivar sus plantaciones de café. La recolección en sí se pagaba independientemente, y el sistema podía aplicarse a cualquier área agrícola productiva dentro de la propiedad. Por consiguiente, no había necesariamente un vínculo directo entre la plantación de café cultivada por una familia y la recogida de la cosecha. Los colonos recibían alojamiento y se les proporcionaban unas porciones de terreno para que pudieran cultivar cosechas de subsistencia, cuyos excedentes podían vender en los mercados locales.

El sistema de colonos combinaba un sistema capitalista de producción con un sistema no capitalista de arrendamiento de tierras. Esto era particularmente cierto en el caso del tipo de acuerdo contractual, que era práctica corriente en las plantaciones de café nuevas, y que, de hecho, era el preferido por los inmigrantes. El colono y su familia plantaban el café y cultivaban la plantación durante un periodo de cuatro a seis años, ya

COLECCIÓN ALADAA

que generalmente el cafeto empezaba a producir una pequeña cosecha durante el cuarto año. Los colonos, prácticamente, no recibían ningún pago en dinero, pero podían dedicarse a la producción de otras cosechas destinadas a la alimentación, especialmente maíz y frijoles, entre las hileras de los nuevos cafetos. El acceso a las tierras requería influencias, aunque el precio de la tierra no fuera elevado, y los compradores potenciales precisaban de unos recursos para sacar rendimiento a la tierra que les eran relativamente inaccesibles.

La población negra que quedó en el Sao Paulo rural después de la abolición, en términos generales siguió uno de estos dos caminos: bien se estableció en zonas aisladas donde se dedicó a la agricultura de subsistencia, o bien fue relegada a las formas más serviles de trabajo dentro de las plantaciones cafeteras, sin ninguna relación directa con la producción. Como en el caso de los trabajadores agrícolas libres, se dedicaban principalmente a la agricultura de subsistencia y, por lo tanto, podían mantener un grado relativo de independencia.

El norte y el noreste del país atrajeron a pocos inmigrantes, ya que había escaso crecimiento económico (aparte del auge repentino del caucho) y no había carencia de mano de obra. El fin del sistema esclavista comportó, en gran medida, un refuerzo de las condiciones existentes. En el cinturón de plantación azucarera, el problema de la mano de obra asalariada fue solucionado recurriendo a una práctica que se remontaba al periodo colonial, y que suponía el establecimiento de pequeños propietarios de tierras que dependían de un terrateniente más importante. Ubicados en pequeños terrenos en los que cultivaban productos de subsistencia, los trabajadores eran llamados a trabajar en las plantaciones de caña siempre que era necesario. Generalmente este trabajo se realizaba sin remuneración o con unos salarios muy bajos. Entre los pequeños propietarios y los ganaderos se estableció un sistema de relaciones similar. Aunque en el noreste existieran haciendas independientes de tamaño mediano, en especial en el sector azucarero, el sistema dominante de relaciones sociales sirvió para obstaculizar la formación de un mercado de mano de obra libre y el desarrollo de una economía campesina. Paralelamente al establecimiento de grandes cantidades de inmigrantes europeos en el centro-sur, durante las últimas décadas del siglo XIX, hubo un importante movimiento migratorio interior entre el noreste y el norte.

COLECCIÓN ALADAA

El mercado de trabajo cubano se veía a la sazón desequilibrado por factores extraeconómicos que creaban una situación especialmente compleja. Veteranos del Ejército Libertador, en su mayor parte negros o mulatos (al menos la tropa), empezaban a aparecer como una fuerza poderosa en la vida social y política del país. Representaban los sectores más oprimidos, doblemente explotados como trabajadores y como negros. Al mismo tiempo, la riqueza del comercio y del azúcar volvía a estar principalmente en manos de españoles de raza blanca. La insistente demanda de permiso para importar trabajadores extranjeros procedía principalmente de las compañías azucareras y mineras norteamericanas que desarrollaban actividades en Cuba, más que de los intereses españoles, que predominaban en aquel tiempo.(Bethell: 197)

Los antiguos esclavos del sector agrario respondieron a la libertad de diversas formas. Algunos permanecieron en las plantaciones de sus antiguos amos o se mudaron a otras plantaciones para trabajar como trabajadores asalariados. Sin embargo, varios lograron equilibrar el trabajo asalariado con cierta autonomía económica. Dadas las dificultades que los plantadores tuvieron para pasar de inmediato a una relación asalariada, muchas veces tuvieron que ceder ciertos derechos a los trabajadores, tales como el derecho a conucos o el alquiler de tierras. Algunos ex-esclavos decidieron huir por completo de la zona de plantaciones, mudándose a las ciudades o a regiones menos desarrolladas de la isla, en las provincias orientales. Para finales de la década de 1880, el segmento más competitivo de la industria azucarera estaba dominado por los dueños de centrales que cultivaban parte de su caña y compraban más de los colonos, granjeros que la cultivaban y la vendían directamente a las centrales. Esta última clase de agricultores variaba considerablemente en tamaño y grado de autonomía, pues incluía desde dueños de plantación hasta ex-esclavos que rentaban una parcela de tierra. De este modo, la industria llegó a depender de diversos tipos de trabajador.

Liberto no es lo mismo que libre

La guerras de independencia cubana y la guerra contra Paraguay para Brasil, funcionaron como elemento dinamizador de la identidad nacional, por oposición al

“otro”. La participación de libertos, convirtió a la guerra en el catalizador de la presión abolicionista en Brasil, al igual que la Guerra de los Diez Años, lo hizo con Cuba. El binomio nación/raza presidió las construcciones identitarias en el siglo XIX y aún en los primeros años del siglo XX. Los inicios de la construcción de la nación en Cuba y Brasil se hicieron excluyendo a lo “negro”. El concepto de raza, apoyado en el darwinismo social funcionó a través de la idea de “blanqueamiento”, así “Nación” era sinónimo de blanco.

Mattos de Castro (87) plantea una visión en la que lo “blanco” y lo “negro” se definía por la identidad socio-profesional de los hombres libres creada a través de la expresión “vivir de” en oposición a los esclavos que “servían”, a lo largo del siglo esta calificación comienza a definir un status social, lo que implica y explica la ausencia del “color”, este argumento encuadra con el concepto de etnicidad-raza planteado por Howsbawm define los cuales históricamente han funcionado como divisores horizontales además de verticales, y, antes de la era del nacionalismo moderno, es probable que sirvieran más comúnmente para separar estratos sociales que comunidades enteras. Parece ser que el empleo más común de la discriminación por el color en la historia fue, por desgracia, el que atribuía una posición social superior a los colores más claros dentro de la misma sociedad (...)” (Howsbawm: 74) En Cuba la integración parece haber estado dada de manera más homogénea, la mano de obra rural era integrada, las redes de clientela política interraciales y los líderes hablaban de identidad superando la raza. (Scott: 145)

En la década de 1930, algunos intelectuales y científicos brasileños comenzaron a divulgar teorías que consideraban la integración del negro a la nación, semejante a la propuesta que ya venía siendo puesta en práctica en Cuba. La política del gobierno de Getulio Vargas favoreció la tendencia interpretativa de sincretismo racial y cultural, dentro del ideal nacional, aun así, el sincretismo se constituyó en un arma poderosa para hacer desaparecer al negro de la escena. (Cabrera: 215) En Brasil, el mestizaje, concretaba el sueño de las elites de "emblanquecer" la población. A cuenta de esto, empieza a difundirse la idea del mestizaje como algo positivo y que da origen al carácter nacional entendido como fruto de la amalgama entre blancos (portugueses), negros (africanos) e indígenas (nativos). En Brasil, los datos analizados nos muestran tanto desde el aspecto demográfico, la inequidad en las tasas de crecimiento poblacional, mortalidad infantil, esperanza de vida etc. no muestran esa “amalgama”.

COLECCIÓN ALADAA

En lo que respecta a la fuerza de trabajo, los legados de la esclavitud y el color parecen mantenerse, los ingresos de los blancos alcanzan casi el doble de los negros y mestizos; los negros obtienen menores ingresos que los blancos en todas las categorías ocupacionales, y la diferencia es mucho mayor en las ocupaciones de nivel superior, demostrando un retorno desigual a las inversiones educacionales; la inequidad se acentúa en los sectores más dinámicos y modernos del sector terciario y en las categorías ocupacionales no manuales.(CEPAL)

El caso de Cuba es muy particular. En este país, el debate sobre inequidad y relaciones raciales oscila entre dos extremos, encontrándose la Revolución Cubana como marco divisorio. En un extremo está la idea de que la revolución resolvió el problema racial, en el otro la de que ha reforzado la discriminación. Entre estos extremos se encuentra una posición intermedia que detecta la existencia de desigualdades raciales en Cuba pos-1959 pero que, no obstante, reconoce que la desigualdad racial ha disminuido bajo el régimen revolucionario. La revolución enfrentó la cuestión de la discriminación racial socializando los medios de producción y los servicios sociales y eliminando todas las formas de racismo institucional. Tales medidas beneficiaron directamente a los pobres y a la clase trabajadora donde los no-blancos se encontraban en mayor proporción, ganando así fuerte apoyo de la población negra y mestiza. La manera estructural con que la revolución enfrentó la cuestión racial fue eficaz lo que puede ser verificado, por ejemplo, en importantes indicadores sociales como educación, fecundidad y mortalidad donde la inequidad racial ha desaparecido. Cuba ha alcanzado un grado de equidad racial que ningún otro país del continente con sustancial población negra puede exhibir. Sin embargo, hay sectores en los cuáles los cambios han sido menos efectivos y que necesitan de programas especiales para eliminar la persistente inequidad -por ejemplo: situación matrimonial, porcentaje de negros en el gobierno y en el partido (De La Fuente, 2000).

A manera de conclusión

COLECCIÓN ALADAA

La transición de la plantación a la mano de obra libre asalariada fue un proceso gradual, que en los casos de Brasil y Cuba, conformó una multiplicidad de procesos paralelos, que en el marco productivo podemos ubicar en la entrada plena a un sistema de relaciones capitalistas, pero que sin embargo coexistió con las formas anteriores. Esta transición se dio conjuntamente con la formación de los estados-nación y por ende con la creación de una identidad común. Empero esta identidad, dependió de los lazos y de la forma en que la integración del “negro” se dio en cada uno de los casos. Integración, en primera instancia forzada por el rol en el sistema productivo, como fuerza de trabajo primero y luego, por la misma necesidad, con un proceso de modernización que ya venía gestándose pero que cobraba un nuevo impulso.

En lo que respecta a la integración de los ex esclavos, en Cuba puede verse un patrón distinto al de Brasil, en donde este no solo quedó marginado espacialmente sino jurídicamente, mientras que de la mano de Martí pareciera que en Cuba la formación del “sentimiento nacional” tiene raíces superadoras (aunque quede mucho por hacer) que hacen de “lo cubano” algo singular.

Por último, los datos del SXX, nos muestran la supervivencia de ciertos rasgos esclavistas que tienen que ver con la posición que en ambos casos ocupa la población negra, al respecto es necesario hacer algunas aclaraciones. En lo que se refiere a Brasil es evidente que el color sigue definiendo en los hechos una funcionalidad dentro de la sociedad y que ese gran aglomerado de “culturas”, implica una construcción social que sigue reproduciendo de manera renovada y en otra escala la segregación.

En lo que concierne a Cuba, la comparación no puede pasar por alto el hecho de la revolución socialista que al menos, a priori nos da otro cariz, pero que sin embargo en menor medida, mantiene conflictos similares al de la República del Sur, en palabras de Castro: “ La revolución, más allá de los derechos y garantías alcanzados para todos los ciudadanos de cualquier etnia y origen, no ha logrado el mismo éxito en la lucha por erradicar las diferencias en el estatus social y económico de la población negra del país. Los negros no viven en las mejores casas, se los ve todavía desempeñando trabajos duros y a veces menos remunerados, y son menos los que reciben remesas familiares en moneda exterior que sus compatriotas blancos. Pero estoy satisfecho de los que estamos haciendo al descubrir causas que, si no se lucha resueltamente contra ellas, tienden

incluso a prolongar la marginación en generaciones sucesivas.” (Ramonet: 52) La diferencia este quizás en lo que se sigue construyendo y en aquello que se deja construir.

Referencias

AGUIRRE, C. (1978). La abolición de la esclavitud en Hispanoamérica y en Brasil: nuevos aportes y debates historiográficos en: América Latina (coord.) Historia de medio siglo.

BAMBIRRA, V. DOSSANTOS, T. (1978). Brasil: nacionalismo, populismo y dictadura, América Latina: Historia de medio siglo, Siglo XXI, Buenos Aires.

BETHELL (1991). Historia de América Latina, Barcelona, Crítica.

CABRERA, O. (2008). “Cuba y Brasil: el negro en la intersección de los conceptos” Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad Vol. XIV No. 41

CARDOSO, C.F.S. y PÉREZ BRIGNOLI, H. (1984). “La transición al Capitalismo Periférico (siglo XIX)”. Historia económica de América Latina. Tomo II: Economías de Exportación y desarrollo capitalista. Barcelona. Editorial Crítica.

CEPAL (2000). Etnicidad, Raza y Equidad en América Latina y el Caribe.

DE LA FUENTE, A. (2000). Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000, Madrid, Editorial Colibrí.

FERRER, A. (1995) “Esclavitud, ciudadanía y los límites de la nacionalidad cubana: la guerra de los diez años, 1868-1878 en Historia Social. N°22.

FLORESTAN, F. (1965). La persistencia del pasado. Dominación y desigualdad, el dilema social latinoamericano, Heloisa Fernádes (comp).Clacso 2008, Buenos Aires-Bogotá.

COLECCIÓN ALADAA

FRAGINALS, M. (1978). El Ingenio, Complejo económico social cubano del azúcar (tomo 1, p. 46.). Ciencias Sociales, La Habana.

GARCIA RODRIGUEZ, G. (2004). "Vertebrando la resistencia: La lucha de los negros contra el sistema esclavista, 1790-1845", M^a Dolores González-Ripoll, Consuelo Naranjo, Ada Ferrer, Gloria García y Josef Opatrny', El Rumor de Haití en Cuba: Temor, raza y rebeldía, 1789-1844, Madrid, CSIC, 2004: 233-320.

GARCIA RODRIGUEZ, G. (2006). "El despegue azucarero de Cuba: la versión de Arango y Parreño", en Imilcy Balboa y José A. Piqueras (eds.), La excepción americana. Cuba en el ocaso de imperio continental (pp.155-158). Centro Francisco Tomás y Valiente UNED Alzira-Valencia, Fundación Instituto Historia Social, Valencia.

GRAHAM, R. (1995). "Formando un gobierno central: las elecciones y el orden monárquico en el Brasil del siglo XIX" en ANINNO, A. (Coord.) historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX. Buenos Aires. FCE.

HALPERIN DONGHI, T. (1986). Historia Contemporánea de América Latina. Buenos Aires. Alianza.

HOBBSAWN, E. (1998). Naciones y Nacionalismos desde 1780. Critica. Barcelona.

LE RIVEREND, J. (1974). Historia Económica de Cuba (pp.151-157). Instituto Cubano del Libro, La Habana.

MATTOS DE CASTRO, H. (1995). El color inexistente. Relaciones raciales y trabajo rural en rio de janeiro tras la abolición de la esclavitud (pp.83-100). Historia social n°22

PIQUERAS, J. (ed.). (2009) Trabajo libre y trabajo coactivo en sociedades de plantación Siglo XXI, Madrid.

RAMONET, I. (2016). Los orígenes de la discriminación (pp.52), Los dilemas del cambio, Luciano Garbarino y otros, Explorador I, Cuarta serie, Cuba, Le Monde Diplomatique.

RAMOS, P - ALVES DE LIMA, A. (2006). La influencia de la agroindustria de la caña de Brasil en la persistencia de las desigualdades sociales y en las técnicas de producción

COLECCIÓN ALADAA

extensivas y depredatorias (pp.17-57). Instituto de Economía de la UNICAME, Sao Paulo.

SACCO DOS ANJOS, F., Walter y VELLEDA CALDAS, Nadia. (2011). La caficultura en Brasil Evolución, situación actual y nuevos retos cara al futuro. Mundo agr. [Online]. vol.12, n.23

SANTAMARIA GARCIA, A. (2014). Revisión crítica de los estudios recientes sobre el origen y la transformación de la Cuba colonial azucarera y esclavista. América Latina en la historia económica, 21(2), 168-198. Recuperado en 01 de abril de 2017, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-22532014000200006&lng=es&tlng=es.

SCHMIDT-NOWARA, Ch. (1995), The Problem of Slave in the Age of Capitalism: Abolitionism, Liberalism and Counter-Hegemony in Spain, Cuba and Puerto Rico, 1833-1886, Ph. D., Michigan, Univ. of Michigan. (Traducción propia)

SCOTT, R. (1995). Relaciones de clase e ideologías raciales: acción rural colectiva en Lousiana y Cuba, 1865-1912 (pp. 127-149). Historia Social No. 22, Fundación Instituto de Historia Social. UNED-Valencia.

WOLF, E. y MINTZ, S. (1978). "Haciendas y plantaciones en Mesoamérica y las Antillas," en Enrique Florescano (coord.), Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina (pp 493). Siglo XXI, México.

“Género, Historia e Interdisciplina: (de) construcción y análisis de los procesos identitarios LGTBQI en Oriente Próximo”.

Mariela Luján Ramos (IHAO-CLEARAB-FFyL/Universidad de Buenos Aires) y Mayra Soledad Valcarcel (Becaria doctoral UBA-CONICET-IIEGE, FFyL).

Correos de contacto: marielajoplin@hotmail.com, mayravalcarcel@yahoo.com.ar

*En aquestaciutat de les contradiccionsvaigdescobrir
que la sevaespiritualitat
ielsseuspecatsm'atreien. Passar del nord al centre del
país va suposar per mi passar de
tenirdesitjos a fer-los realitat. A Jerusalem, la ciutat
conservadora, jo era “fora” de
l'armari, mentre que al poble era “dintre”. “Fora”
allà on ningú no em coneixia, “dintre”
allà on tothomproclamava que ho sabia tot de mi*

(Nació i exili en l'experiència queer, Dayna²³⁵)

235

<http://www.aswatgroup.org/sites/default/files/Naci%C3%B3i%20exili%20en%20l'experi%C3%A8nia%20queer%20CAT.pdf>*En esta ciudad de las contradicciones descubrí que su espiritualidad y sus pecados me atraían. Pasar del norte al centro del país supuso para mí, pasar de tener deseos a hacerlos realidad. En Jerusalén, la ciudad conservadora, yo estaba "fuera" del armario, mientras que el pueblo estaba "dentro". "Fuera" allí donde nadie me conocía, "dentro" allí donde todo el mundo proclamaba que lo sabía todo de mí (Traducción propia al español)*

“...es una especie de naturaleza, y el hombre sólo
tiene poder sobre los movimientos libres de sus
órganos.”

(Ibn Azm, 994-1064²³⁶)

Resumen

En esta ponencia nos propondremos abordar -desde una perspectiva de género e interdisciplinaria (con énfasis histórico-antropológico)- las tensiones que atraviesan la construcción y/o experiencia de identidades de género LGTBQI en “Oriente Próximo”; Prestaremos atención a los *assemblage* identitarios (Puar, 2013), formas de agencia y resistencia posibles en un contexto en el que las configuraciones hetero y homo normativas son reforzadas por un imbricado conjunto de discursos (culturales, éticos, religiosos, políticos), instituciones, estructuras y relaciones sociales. ¿Qué procesos de “*doblaje*” y glocalización de las categorías sexuales tienen lugar? (Boellstorf, 2005; Af Burén, 2011)¿Qué nos aporta reflexionar desde Latinoamérica sobre estas disyuntivas en latitudes lejanas pero que, sin embargo, también conforman el Sur Global? ¿Cómo hacerlo sin caer en las representaciones que configuran ese “Oriente” mítico e hiperreal? Para ello, utilizaremos como fuente o registro histórico un dispositivo fílmico e indagaremos acerca de los aspectos textuales del lenguaje cinematográfico, así como también en su contexto de producción; destacando sus límites y alcances. Enfatizamos que los films (ficcional o documentales) constituyen no sólo una obra artística, sino también un producto cultural cuya significación trasciende los fines estrictamente cinematográficos. Se convierten en testimonios sociales que, como otros, presentan indicios para ser (de)construidos y abordados. A los fines expuestos, seleccionaremos el documental *Oriented*(2015) del director Jake Witzenfeld, el cual pone en primera plana los dilemas y deseos que atraviesan la vida cotidiana de tres palestinos queer que residen en Tel Aviv.

Palabras claves: identidades queer, *Oriented*, agencia, Palestina/Israel, cine e historia.

De-generando el cine y la historia: *Oriented*

COLECCIÓN ALADAA

Las películas muestran personas y realidades, que estuvieron físicamente frente a la cámara y que, al mismo tiempo, son meros reflejos, artefactos sin vida. En la existencia cotidiana los hechos ocurren una vez -no se repiten- pero, mientras suceden, nos encontramos en condiciones de ser parte. Tal vez, de modificar el estado de las cosas. En cambio, las películas pueden empezar de nuevo indefinidamente, pero no pueden cambiar porque son espectros. El cine no crea de nuevo épocas que no pueden volver. El cine es un auxiliar, indispensable que fuerza a historiadores/as a reflexionar sobre los presupuestos de su trabajo (Sorlin, 2008).

Los productos visuales crean significados a partir del imaginario que construyen. En consonancia con el historiador norteamericano Robert Rosestone, debemos reconocer, entonces, que un largometraje siempre incluirá imágenes y serán al mismo tiempo, inventadas pero ciertas; ciertas en la medida en que simbolizan o condensan conocimientos, en la medida en que nos ofrecen una visión de conjunto del pasado verificable, documentable y razonablemente sostenible. Si apunta a transmitir un mensaje, cada producción audiovisual no señala exclusivamente el sentido y los códigos, se dirige también a la sensibilidad del público. Por consiguiente, además de proponernos realizar un estudio analítico y crítico respecto al texto fílmico, nos detendremos en el contexto de producción y el estado de la problemática que se intenta dar cuenta/re-presentar.

El cine, en tanto productor de imágenes, representaciones e ideologías, aparece como un terreno óptimo para el rastreo del modo en que se han construido las subjetividades. De esta manera, ofrece a los estudios de género con perspectiva crítico-de-constructiva, una fuente de primer orden para el análisis de las representaciones socialmente dominantes. El film, se observa no sólo como obra de arte sino también como un producto, una imagen objeto cuya significación va más allá de lo puramente cinematográfico. De acuerdo con el historiador francés Marc Ferro pionero en los estudios referente al cine y la historia desde los años sesenta en adelante, la película no cuenta solo por aquello que atestigua, sino por el acercamiento socio-histórico que permite(2000:31-40).

En el presente trabajo seleccionaremos como fuente histórica un recurso audiovisual, el cine documental: *Oriented* (2015). Jake Witzenfeld (Essex, Reino Unido), su director, es de origen británicograduado en la Universidad de Cambridge y especializado en los Estudios del Medio Oriente (2012). Luego se traslada a Tel Aviv (Israel) donde realiza

su primer film, protagonista del presente trabajo. El documental aborda problemáticas presentes en un grupo masculino gay integrado por jóvenes palestinos residentes en la ciudad-puerto Israelí. En un principio se pensó en realizar la historia de amor entre un productor judío israelí y un activista palestino, pero luego, se decidió abordar la situación de lxs jóvenes palestinxs LGTB en la región (dicha información se desprende de la entrevista realizada al director y a uno de sus protagonistas, Khader²³⁷).

Acordamos con Nevzat Soguk en comprender esta producción bajo una perspectiva “*oriental orientalizada*”. El efecto de este orientalismo que opera desde el interior de Oriente es la generación de una tensión y una sujeción en las que Occidente parece ser un observador neutral que no interviene y que ve cómo su propia historia y opiniones quedan muy robustecidas e investidas de mayor autoridad mediante las opiniones de los orientales orientalizados²³⁸. Ello lo encontramos en la formación del director y sus protagonistas. Tal es así, que cuando se le interroga acerca del título del documental, el director y uno de sus protagonistas aclaran en las entrevistas realizadas post-film que el mismo refiere a la colaboración directa entre un judío británico y un grupo de palestinos israelíes gays a modo de trabajo conjunto²³⁹.

El rodaje se presenta mediante relatos en primera persona y luego en interacción, llevándose a cabo en el transcurso de 15 meses en el año 2014, durante el contexto de invasión y bombardeos de las fuerzas militares israelíes en Gaza²⁴⁰ –del mismo se

237

Véase, link: <http://www.out.com/interviews/2015/7/06/conversation-jake-witzenfeld-and-khader-abu-seif-oriented>

238

Por “*oriental orientalizado*” se entiende, siguiendo a Nevzat Soguk: “*alguien que físicamente reside en “Oriente”, y de vez en cuando, en Occidente, aunque su sustento espiritual lo encuentra en Occidente. Esta persona, se declara así misma post-oriental o post-colonial, pese a ser en sus actividades diarias, un miembro practicante de la praxis orientalizadora en los ámbitos interrelacionados del arte, la estética, el folclore, los medios de comunicación, etc.*”

Véase, Sardar (2004). Z. *Extraño Oriente. Historia de un prejuicio*, Barcelona: Gedisa: pp. 149; 153.

239

La traducción nos pertenece, ver: <http://www.out.com/interviews/2015/7/06/conversation-jake-witzenfeld-and-khader-abu-seif-oriented>

240

Refiere al conflicto bélico iniciado el 8 de julio de 2014, cuando las Fuerzas de Defensa de Israel (FDI) lanzaron la Operación Margen Protector sobre territorio gazatí, debido a una escalada de tensión en el conflicto israelí-palestino. Israel afirmó que el único objetivo de la operación era atacar al Movimiento de Resistencia Islámico (Hamás), la organización que

desprenden imágenes donde se informa acerca de ello, mediante diferentes medios y nos permite dilucidar a manera de indicio el año de producción-, hecho que no se explicita en el film. El lamento y las guerras atraviesan el rodaje y la temática del documental: identidad palestina, conflicto israelí y sexualidad. Del mismo se extrae la siguiente expresión: *“hay un momento en el cual necesitas ser político, y no solo social (...) al ser árabe y vivir aquí, no puedes superarlo”*. La territorialidad es vivenciada de acuerdo a la necesidad de pertenencia, el film deja entrever que la ocupación física no conlleva una pertenencia real. El conflicto aparece más como una circunstancia con la que se convive diariamente, antes que un suceso de quiebre, que revolucione o plantee una crisis o la posibilidad de algún tipo de cambio; los diálogos suceden, permanecen, se entrecruzan: *“somos palestinos, somos queers y estamos aquí”*.

Contamos con un relato documental a partir de una selección oportuna por parte de su director, de religión judía y procedencia británica –occidental- quien, como se menciona anteriormente, viaja a Tel Aviv, la conocida Meca del denominado Oriente Gay, a producir su largometraje. A continuación, su historia a documentar presente en el film, contada con un estricto orden secuencial, y acorde a un cuestionario que se repite en cada uno de sus personajes. A saber: familia, formación, identidad, posicionamiento político ante el conflicto regional:

El primer personaje se llama Khader Abu Seif, hijo de una reconocida familia musulmana, se muda a Tel Aviv a los 18 años, durante el rodaje presenta una relación sexo-afectiva con David, un joven productor judío. Desde el inicio del film deja en claro su posicionamiento político, apela a una nueva generación palestina, desde la tolerancia y la interrelación. Luego se presenta a Fadi, quien no logra identificarse como palestino y mucho menos israelí, lucha por autodefinirse únicamente como *“árabe”*. Joven abiertamente gay, declarado públicamente desde los 16 años –del interrogatorio cuasi de manual se extraen las reiteradas fundamentaciones acerca de la cuestión gay en clave pública/privada-. Por último, contamos con Naeem, enfermero abiertamente gay en Tel

gobierna la Franja tras ganar las elecciones en 2006, y terminar con los ataques de cohetes a Israel. El Estado de Palestina y diversas organizaciones por los derechos humanos acusaron a Israel de llevar a cabo un ataque indiscriminado contra todos los palestinos, ya que los ataques también causaron la muerte de civiles. Por su parte, Hamás lanzó cohetes contra Israel en respuesta a los misiles disparados por la Fuerza Aérea Israelí hacia la Franja de Gaza. Este conflicto fue el de mayor envergadura en la Franja de Gaza desde la Operación Pilar Defensivo de 2012.

Aviv, pero no en su pueblo descrito como conservador y tradicional. Del film se extrae la tensión permanente entre él, sus miedos y su familia, en particular su padre y madre. Juntos, deciden crear un grupo llamado *Qambuta Productions*, un movimiento pacifista de resistencia cultural el cual presenta la lucha por la igualdad de género, diversidad y disidencia.

A pesar de ello, del documental se extraen interrogantes que atraviesan lo poscolonial, la compleja de-construcción Oriente-Occidente. En palabras de Khader al inicio del film: “*Occidente monopolizó los conceptos de liberalismo y estar fuera del clóset*”.

A partir del análisis del mismo, propondremos reconstruir las representaciones respecto de los denominados movimientos disidentes LGTBIQ en el considerado *Oriente Progresista y Occidental* (Tel Aviv, Israel), indagando sobre aspectos textuales del lenguaje cinematográfico -imágenes, palabras, silencios- y, sobre todo, contextuales - es decir, acerca del contexto de elaboración y producción del film-. Para ello, hemos presentado un estado de la cuestión referente a la utilidad del cine, en tanto y en cuanto fuente para la historia, y a continuación destacaremos como eje problemático la condición de la población LGTBIQ en Palestina/Israel en particular.

El cine -en tanto productor de imágenes, representaciones, significados e ideologías- emerge en un terreno óptimo para el rastreo del modo en que se han construido las subjetividades, desde la popularización de dicha técnica en las primeras décadas del siglo XX hasta la actualidad. En este sentido ofrece a los estudios de género una fuente de primer orden para el análisis de las representaciones socialmente dominantes acerca de lo femenino y lo masculino, de las diversidades, desde la asignación y re-asignación de características consideradas propias; así como la interacción de la categoría de género con otras tales como clase, etnicidad, nación, domesticidad, educación, ejercicio de la sexualidad y edad.

Acordamos con Teresa de Lauretis cuando afirma que el género es una representación, la cual se ha construido históricamente y se sigue construyendo hoy en día a través de

otras representaciones, significados, ideologías y discursos. El cine, como una tecnología del género²⁴¹, constituye una fuente de primer orden para esa indagación.

Con todo, proponemos concluir el presente apartado a partir de lo esbozado por la filósofa Ana Maria Rossi quien nos sugiere que:

“No hay acceso al sentido o al significado si no es por una práctica efectiva de comprensión. Y esa comprensión está medida por el alma mater de la hermenéutica. Ya sea el texto de un filósofo, de un director de cine, de un escritor o de un interlocutor ocasional, de lo que se trata es que el otro nos diga algo, reconociendo en ello que en toda comprensión se juega también la posibilidad de construir una comunidad, esto es, de producir un diálogo con la alteridad” (Rossi:2007).

A estos efectos y en pos de una mejor comprensión del objeto, se partirá de una breve referencia al contexto que enmarca el conflicto bélico que nos atañe priorizando la historicidad del movimiento LGTBIQ en la región estudiada, en interacción y análisis de los componentes centrales de la obra. Finalmente, se esbozarán las conclusiones disparadoras desde un abordaje interdisciplinario.

Closet, Checkpoint y Pinkwashing: sobre cuerpos, deseos e identificaciones

Abordar temáticas referidas a la diversidad sexual y los derechos de las identidades no heteronormativas en sociedades y comunidades fuera del mundo occidental, conlleva ciertos desafíos y atraviesa diversos debates en torno al activismo, las normativas

241

Al respecto de Lauretis sostiene: *"La construcción de género prosigue hoy a través de varias tecnologías de género (por ejemplo, el cine) y de discursos institucionales (por ejemplo, teorías) con poder para controlar el campo de significación social y entonces producir, promover e 'implantar' representaciones de género"*

(sanciones consuetudinarias y /o penales), las representaciones de los medios de comunicación e, incluso, respecto a las propias categorías académicas. Más allá de reconocer la necesidad de superar el binomio antitético *orientalismo* versus *occidentalismo* y cuestionarla pertinencia de seguir empleando -vagamente- ciertos vocablos grandilocuentes y aglutinadores como “Occidente”, “Oriente”, “mundo árabe” e “Islam”; nos resulta imposible eludir las reivindicaciones políticas, teóricas y epistemológicas convergentes y divergentes a ese propio binarismo.

Joseph Massad (2002, 2007) afirma, por ejemplo, que la universalización del discurso de los derechos gay -lo que él denomina Gay Internacional- impone la antinomia homo/hetero en culturas y sociedades donde ésta no existía; reprimiendo y excluyendo otras prácticas al asimilarlas a la epistemología occidental. Se cae, prosigue el autor, en una suerte de “neo-orientalismo” en el que los otros son representados como lascivos, inmorales o reprimidos. Se comparan u homologan, sostiene, de manera histórica fenómenos disímiles como la figura de los *khawal*²⁴² del siglo XIX con los actuales sujetos trans en países de mayoría musulmana (2002:367). El autor llega a afirmar que la epistemología imperialista no sólo representa monolíticamente, sino que, también, fomenta el turismo sexual y otras praxis que profundizan las relaciones asimétricas de poder. Concluye: “*by inciting discourse about homosexuals where none existed before, the Gay International is in fact heterosexualizing a world that is being forced to be fixed by a western binary*” (ibid.p.383).

Tal como describen Foucault (1998) y Guasch (2007), el *mythos* de la heterosexualidad se consolida a través de distintas tecnologías y disciplinas de saber-poder elaboradas y racionalizadas por la burguesía occidental. Sin embargo, “¿esto quiere decir que la heterosexualidad, y por ende la homosexualidad como su epifenómeno, son propiedad exclusiva y excluyente de Occidente?” (Valcarcel & García-Somoza, 2017:98). Si otras sociedades no emplean el concepto de género o los términos homosexualidad, lesbianismo y queer, ¿es suficiente para desecharlos? “*Es verdad que los conceptos construyen aquello que denominan, pero también es cierto que existen determinados procesos y fenómenos comunes a la vida humana y social más allá de las categorías nativas que se usen para nombrarlos*” (ibíd.p.101). Por este motivo, los estudios de

242

Bailarines egipcios que usaban ropas femeninas para sus *performance* en diversos eventos sociales y rituales.

género y feministas en sociedades y comunidades del Magreb y Mashrek exigen un enfoque interdisciplinario y/o transdisciplinario que logre romper con esos marcos binarios (Occidente/Oriente, discursos modernistas/traditionalistas) (Hasso, 2005).

En este sentido, el planteo de Massad es interesante en su intento por deconstruir o desnaturalizar ciertas categorías y trayectorias emancipatorias surgidas en sociedades occidentales. Concordamos con Tolino (2014) en que a lo largo de la historia se han elaborado diversas epistemologías sexuales. Incluso las tradiciones religiosas, como el islam²⁴³ para citar un ejemplo, han desarrollado sus propias epistemologías sobre la sexualidad. Sin embargo, las concepciones, prácticas y normativas sexuales se van modificando espacio-temporalmente debido a la influencia de diversos factores internos (cambios culturales, políticos, económicos y generacionales) y externos (imperialismo, colonización, diásporas, flujos transnacionales). Por consiguiente, no se puede hablar de forma generalizada sobre “la sexualidad en el mundo árabe” o “la homosexualidad en el judaísmo” por ofrecer tan sólo dos ilustraciones. Israel, por ejemplo, eliminó en 1988 las “*sodomy laws*” e Irán, aún condenando y sancionando las relaciones entre personas del mismo sexo, es uno de los países asiáticos con la mayor tasa de cirugías de reasignación de sexo.

En primer lugar, es necesario separar -aunque se encuentren enmarañadas- cultura y religión. En segundo lugar, observar contextualmente la instrumentalización política-económica de ambos reservorios. Y, en tercer lugar, tener en cuenta tanto la intersección de las posiciones (locus) identitarias de los actores sociales, así como la yuxtaposición de distintas hegemonías y sistemas de dominación en un contexto determinado. Tal como afirma Jasbir Puar:

“As numerous postcolonial scholars have convincingly demonstrated, the production of homophobia in a location dealing with epistemological and

243

Al respecto recomendamos leer: BOUHDIBA, Abdelwahab (2012[1975]). *Sexuality in Islam*. Londres: Saqi, 2012 (1975). [Ebook, EISBN 978-0-86356-866-4]. HIDAYATULLAH, Aysha (2003). “Islamic Concepts of Sexuality”. En: *Sexuality and the World’s Religions*. Machacek, David y Melissa Wilcox (Eds.) California: ABC-CLIO, [Ebook, 1-800-309-6868], SALED, Waleed (2010). *Amor, Sexualidad y Matrimonio en el Islam*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo. ARKOUN, Mohammed (2012). *Islam: to reform or to subvert?* Londres: Saqi Books, 2012 [Ebook, EISBN 978-0-86356-790-2], AÏT-SABBAH, Fatna (2000[1986]). *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.

material violence of colonial occupation through the use of sexuality to affirm racial and cultural superiority, cannot be considered cultural alone. Rather it is atleast in part by product of cultural domination” (2011:139)

Siguiendo a esta autora, podemos situar los desafíos de las identidades y reivindicaciones queer en Palestina en el marco, por un lado, de una herida colonial resultado de la administración británica hasta 1948 y las consecuentes transformaciones de las pautas culturales y religiosas de las comunidades pre-intrusión. Por el otro, los efectos de la ocupación y militarización de los territorios por parte del Estado de Israel y los conflictos que ello conlleva en la región. En este sentido, resulta interesante el modo en cómo la autora relaciona el “*pinkwashing*”²⁴⁴ del Estado de Israel (su presentación como un oasis gay en el desierto de sociedades árabes retrógradas, es decir su posición “*gay friendly*”), el incremento de la violencia contra los palestinos y las palestinas, la militarización de la sociedad y la ocupación de territorios. Afirma, retomando a Rebecca Stein (2010), que la agenda de Israel en torno a la igualdad y derechos para las minorías sexuales se corresponde con el aumento de la represión y segregación de la comunidad palestina.

Los años ‘90 se instituyen como la “*década gay*” en Israel perfilando la configuración de -lo que Puar (2007) denomina- el homonacionalismo; anclado local, nacional y transnacionalmente. El elemento queer se convierte en un elemento cohesionador de un estado sionista que se presenta ante el mundo como la vanguardia cosmopolita, democrática y moderna con una actitud civilizadora; reproduciendo -nuevamente y estratégicamente- los tropos orientalistas (2011:138). Se invisibilizan organizaciones y colectivos queer palestinos como: *Aswat Palestinian Gay Women*²⁴⁵ (formada en 2002 en Haifa), *al Qaws for Sexual an Gender Diversity in Palestinian Societ*²⁴⁶ (constituida en 2007 en Jerusalén) y el movimiento mundial *Palestinian Queers for Boycott*,

244

Implica una despolitización de las identidades queer. Se privatiza el conflicto de género y se asocia la cultura gay al consumo (Seguer, 2014:264)

245

<http://www.aswatgroup.org/en>

246

<http://www.alqaws.org/siteEn/index/language/en>

*Divestment, and Sanctions*²⁴⁷ Simultáneamente, se enmascara o justifica la ocupación ante un “otro” caracterizado como retrógrado, perverso, bárbaro y homofóbico. Hecho que refutan los movimientos queer árabes y musulmanes²⁴⁸ existentes, así como la “movida gay” en Beirut y Ammán que Khader menciona²⁴⁹. Y, por supuesto, el estigma de “terrorista”. Marca que se ajustó magníficamente al contexto post 9/11 y la guerra norteamericana contra el terror. Justificada, por cierto, en base a discursos generizados y racializados (Naber & Zaatari, 2014:96)

Recordamos algunas secuencias del documental. Cuando, por ejemplo, Khader se encuentra disertando en el centro LGTB en Tel Aviv y cuenta que lo llamaron de la BBC pidiendo “la historia de algún palestino que haya sufrido mucho”. Con gran histrionismo, responde: “*Te estás equivocando de muchacho*”²⁵⁰ (04:8 min). De igual modo, en una de las primeras escenas del film en torno a la participación de judíos israelíes a una fiesta, Fadi acota irónicamente: “*vienen a salvarnos*” (02:30 min).

El proyecto civilizatorio y antiterrorista (entre EE. UU e Israel) se sincronizan -explica Seguer- a través de la narrativa nacionalista fundamentada en el discurso de normalización de ciertas identidades y la racialización creciente de otras (2014:263). El “sujeto queer excepcional” -aquel que cumple con las normas raciales, de clase y sexuales de la nación- se convierte en ciudadano (ibíd.pp.264-265). El homonacionalismo implica, indefectiblemente, la homonormatividad. La islamofobia y la xenofobia son parte esencial de la *hasbará* (propaganda israelí) en la que el otro (sea musulmán, árabe o palestino -términos a veces equívocamente intercambiables-) es

247

<https://pqbds.wordpress.com/> y su publicación <http://www.bekhssoos.com/2010/04/palestinian-queers-for-bds-a-struggle-against-israel%E2%80%99s-colonization-occupation-and-apartheid/>

248

Véase Valcarcel & García Somoza (2017)

249

“In Conversation With Jake Witzefeld and Khader Abu-Seif of Oriented” (06/07/2015) en: <http://www.out.com/interviews/2015/7/06/conversation-jake-witzefeld-and-khader-abu-seif-oriented> Consultado 27/4/2017

250

Léase también: “We’re Fighting Two Fights Here’: Being Gay and Palestinian in Israel” entrevista a Khader Abu-Seif por Matthew Schultz (29/11/2015). Disponible en: https://broadly.vice.com/en_us/article/were-fighting-two-fights-here-being-gay-and-palestinian-in-israel. Consultado 27/4/2017.

patologizado y deslegitimado (ibid. pp.266-267). En su análisis sobre la guerra contra el terrorismo y el activismo LGTBQ libanés tras la invasión israelí en 2006, Naber y Zaatari (2014) enfatizan que las políticas queer y feministas deben enfrentar tanto el discurso familiar heteropatriarcal de la sociedad libanesa como el sectarismo y la ocupación. Afirman, en una línea análoga a la de Puar, que:

“Intersectional, postcolonial and transnational Feminist Theory have established that family, gender and sexuality are shaped by and in relation to structural inequality such militarism (such colonization and war), racism and classism” (2014:96)

Entonces, ¿cuál es el margen de acción de los y las palestinas queer en un contexto como el descrito? Jason Ritchie (2010, 2015) aborda esta problemática poniendo en debate los planteos de Puar y Massad. Por un lado, comparte la descripción de Puar sobre el nacionalismo israelí que busca normalizar e incorporar las minorías judías al tiempo que subordinar al pueblo palestino. Sin embargo, piensa que la teoría del homonacionalismo se ha vuelto hegemónica; convirtiéndose en una suerte de narrativa maestra que explicaría la normativización del poder (incluso de la élite gay) de igual modo sin importar cómo opera en cada lugar. Insiste en la importancia de considerar la configuración de las relaciones de poder en cada “contexto ordinario” (2015:622) e, incluso, se pregunta - retóricamente - si los “nativos queer” siempre quieren, deben o pueden resistir. Este interrogante se vincula, por otro lado, con su objeción a la propuesta de Massad.

Entiende que su planteo reproduce el binarismo orientalismo (imperialismo) versus autenticidad. Su discurso resulta en una suerte de sobre-simplificación y esencialización de las praxis y disertaciones sobre los derechos sexuales dentro y fuera de Occidente. Reduce los procesos y cuestionamientos a mera imposición. Pero considera, sobre todo, que subestima las auto-identificaciones o adscripciones de árabes y/o musulmanes queer como si fuesen una simple copia o caricatura de las ideologías occidentales (2010:567). Los y las palestinas queer, sostiene, rechazan el lenguaje de visibilidad que imponen los sujetos en posición dominante. Esa resistencia implica ambivalencias y contradicciones. No se restringe a la “romántica autenticidad”. A saber: la recuperación de cierta esencia

resistente. Incluye el enfrentamiento contra el relato salvacionista/paternalista y de victimización como, también, el discurso de inautenticidad (asimilación de categorías occidentales) y las acusaciones de complicidad vertidas por parte de grupos locales (religiosos y políticos) como por parte de algunos académicos (ibíd.p.569).

¿Frente al capitalismo global o el neoliberalismo de alcance transnacional es posible seguir reflexionando dentro ese esquema dicotómico? ¿No resultaría más práctico y sensato pensar -en palabras de Ann af Burén (2011) en variantes glocalizadas de las categorías sexuales? Es decir, cómo operan y se resignifican localmente conceptos y reivindicaciones que se han difundido globalmente. Al respecto, resulta interesante el trabajo de Tom Boellstorff (2005) sobre la presunta incompatibilidad entre nacionalidad, musulmanidad y homosexualidad en Indonesia. El autor propone la idea de proceso de doblaje (*dubbing process*) para referirse a la forma en cómo los sujetos habitan esa supuesta inconmensurabilidad y, además, reinterpretan contextualmente los discursos en pugna (p.583). En un momento del documental, por ejemplo, Khader enfatiza que quiere presentar (visibilizar) una nueva generación de palestinos: una generación distinta a la de sus padres que trate la cuestión nacional, pero que también cuestione la sociedad tradicional. Dice que su objetivo es enfrentar la sociedad religiosa, no la religión en sí misma (23:50 min.). Y eso es lo que más llamó la atención, según su propio relato, al director del documental. En una entrevista²⁵¹ afirmó: “*It is fascinating to see how people response when you try to remix their settings (...)* Some people become every uncomfortable, but others are inspired”.

El aspecto más logrado del documental tal vez sea, precisamente, ese: dar cuenta del carácter procesual, multidireccional y poroso de los *assemblage identitarios* (Puar, 2013). Las distintas locaciones (territoriales y simbólicas) que se yuxtaponen, entran en tensión y se atraviesan. El carácter nómade o translocacional de las identidades (Anthias, 2002; Braidotti, 2004). Naeem se define como “*palestino, vegetariano, ateo y feminista*”²⁵² (09:06 min). Sostiene que la mentalidad del pueblo “*sofoca*” su libertad.

251

“The Eloquence of Oriented: An interview with Jake Witzenfeld” Disponible en: <http://fathomjournal.org/the-eloquence-of-oriented-an-interview-with-jake-witzenfeld-3/>. Consultado el 27/4/2017

252

Para las citas del documental se utilizará la traducción al español empleada en el mismo.

Entran en escena, más que los preceptos religiosos²⁵³ (de hecho, en el documental casi no hay imágenes de mujeres con hiyab, ni aparecen mezquitas o instancias rituales), las tradiciones culturales. El peso de la organización familiar. Los padres de Naeem le preguntan por qué no podría retornar al pueblo y ser un poco menos feliz; sacrificándose en favor de su familia. Aparece, de forma implícita, la idea del honor familiar sujeto a crítica y juzgamiento por parte del pueblo. En contrapartida, se muestran -en una breve, pero categórica escena- a los padres de Fadi; quienes no sólo apoya explícitamente a su hijo, sino que señalan el “carácter primitivo” del pueblo árabe. Su madre advierte que cuando va de visita a Ramala no se anima a fumar o tomar alcohol en público porque no es lo socialmente aceptable. La importancia del rumor y los códigos consuetudinarios entran en escena.

Con el correr del documental comienza a hacerse más explícito el conflicto en torno la cuestión nacional. La re-territorialización de sus identidades y, en consecuencia, de sus posiciones enunciativas, supera el enfrentamiento del modelo heteronormativo de la generación de sus padres. Es decir, la cuestión de género. Sino que, en cambio, se ancla en la noción de “palestinidad”. Este cambio se manifiesta, por ejemplo, en las diferencias entre el primer video de *Qambuta* producciones en base a una canción de la cantante libanesa Yasmine Hamdan. Video en el que se conjugan de manera heteróclita diversos elementos: matrimonio y lesbianismo, niqab y keffiyeh. Por el contrario, en el segundo -realizado tras el ataque a un grupo de jóvenes árabes- se pone el acento en la situación del pueblo palestino (el apartheid). A través de la llave, símbolo por excelencia del Nakba, se representan la tierra y el hogar. Reconocen que era momento de visibilizar su nacionalidad: “*momento en el que se necesita ser político y no sólo social*” sentencia Fadi (33:58 min). Tras finalizar la grabación del segundo video se escucha “*Somos Palestina, somos Maricas (queer) y estamos aquí*” (39:34 min.)

Es necesario sintetizar Khader cuando brinda una entrevista: “*To define myself just on my sexuality would be great, but I cannot*”²⁵⁴. “*Si sos árabe y vivís en Tel Aviv: lo social y lo político no pueden separarse*” diría Fadi (34:27 min). De hecho, esa conciencia

253

Al respecto es interesante la escena final del documental en la que Fadi, Khader y Naeem están disfrazados de novia y dominatrix para la realización de un nuevo video de carácter lúdico. Uno de ellos dice, en tono jocoso, que pueden llamar al cura. Otro le pregunta por qué no llamar al sheij. “*Porque el sheij no me casaría*”. La respuesta no se hace esperar: “*¿el cura sí?*”.

política atraviesa la subjetividad de Fadi con gran fuerza. Al punto de sostener que no podría tener un vínculo amoroso con un árabe apolítico y, luego, cuestionarse por haberse involucrado con un soldado sionista. Se culpa por haberse enamorado del “enemigo”. Dice que el problema no es que sea judío, sino que no crea que exista la ocupación israelí. Que no reconozca que su “*pueblo sufrió una catástrofe*” (51:52 min). Se siente hipócrita y se pregunta qué dirá la gente de esa relación y lo que es aún peor: si la misma se termina, sentirá que perdió sus principios junto al amor.

Si la heterosexualidad implica -además de una práctica sexual- un régimen político (sexo-política) de administración y territorialización de los cuerpos: una gestión de la vida en el capitalismo contemporáneo (Preciado, 2003:158): ¿cómo se manifiesta en la conflictiva geografía entre Israel-Palestina? Ritchie considera que la metáfora del *checkpoint* no sólo condensa la tecnología de poder implementada por el régimen israelí, sino que también expresa -mejor que la idea del “closet”- la experiencia de los palestinos y las palestinas queer. La figura del *checkpoint* (puesto de control) refleja el carácter omnipresente (panóptico), intrusivo y violento de la forma de gobierno imperante (2015:629). Además, da cuenta del modo en cómo las identidades son chequeadas (léase: reguladas, ratificadas, normalizadas) cotidianamente y se controla o restringe el libre movimiento de los cuerpos a través del espacio (ibid.).

“Salir del closet”, explica Ritchie, es un ideal que guía el activismo queer israelí y que se encuentra íntimamente relacionado con la obtención o validación de la membresía ciudadana. Pero éste no es un proceso extensible a los palestinos y las palestinas queer. Este contraste de experiencias que analiza Ritchie, nos recordó la advertencia que Nadeem Mahomed (2013) realiza sobre la figura del “closet” como un ideal emancipatorio occidental. Si bien su análisis coquetea con fuentes o fundamentos teológicos, resulta -al menos interesante- su conceptualización del “closet” como un espacio poroso y dinámico cuya opacidad en algunos contextos habilita cierto tipo de empoderamiento. La existencia de esos espacios grises que Jake Witzenfeld (director del documental)-dice- intentó retratar²⁵⁵. Algo de ello se vislumbra en la historia de Naeem

254

“In Conversation With Jake Witzenfeld and Khader Abu-Seif of *Oriented*” (06/07/2015) en: <http://www.out.com/interviews/2015/7/06/conversation-jake-witzenfeld-and-khader-abu-seif-oriented> Consultado 27/4/2017

quien, según el director²⁵⁶, lo invitó a documentar su “salida del closet” (declaración de su identificación sexo/género) cuando inicialmente habían acordado que no hablaría de ello frente a cámara. Los momentos previos dan cuenta de esos conflictos afectivos y disyuntivos que exige, en determinados contextos, esa declaración. Naeem no quiere perder sus lazos familiares y entiende que el peso de las costumbres y el rumor no harían fácil su proclamación. De hecho, elige hacerlo a través de una carta. El “closet” funcionaba para él como una suerte de espacio liminal (Turner, 1974): entre la opacidad y la visibilidad (Mahomed, 2013:74).

Hecha esta pequeña digresión, regresamos al planteo de Ritchie. El autor sostiene que “salir del closet” no implica desafiar los discursos y prácticas represivas sino, por el contrario, convertirse en el ciudadano respetable. Un “ciudadano normal” siguiendo a Richardson (2004). El discurso israelí “gay friendly” forma parte, sostiene Ritchie, de una estrategia sionista que evade la contradicción entre liberalismo y racismo (2010:559). Por consiguiente, los palestinos y las palestinas queer requieren de ese Estado protector y benevolente que se enfrenta a su “cultura árabe represiva” (p.563). Y para ser reconocidos/as como tales, es decir, para ingresar a ese espacio (*space of Israel gayness*) deben rechazar su “palestinidad” (ibid.). Al inicio del documental, cuando Khader está en el centro LGTB en Tell Aviv, uno de los asistentes lo increpa preguntándole algo similar: “¿qué pretenden de los israelíes?” “¿cómo es posible que se defina como palestino si su identificación es israelí y goza de los beneficios que eso implica?” Esto vuelve a resurgir cuando tras su viaje a Berlín -momento en el que hay un guiño al espectador ante la presencia de la bandera israelí en la marcha del orgullo gay- se cuestiona regresar o no a la “guerra” y “al tonto gueto”.

255

“‘Oriented’ Examines What it Means to be Gay and Palestinian in Israel” por Amara McLaughlin (30/7/2015) Disponible en: <https://www.momentmag.com/oriented-examines-what-it-means-to-be-palestinian-gay-and-jewish/> Consultado el 27/4/2017. También léase: “Oriented: the film that’s redefining what it means to be gay, Arab and living in Israel” por Suze Olbrich (4/10/2016). Disponible en: <http://www.telegraph.co.uk/on-demand/2016/10/04/oriented-the-film-thats-redefining-what-it-means-to-be-gay-arab/>

256

“The Eloquence of Oriented: An interview with Jake Witzenfeld” Disponible en: <http://fathomjournal.org/the-eloquence-of-oriented-an-interview-with-jake-witzenfeld-3/>. Consultado el 27/4/2017

Por último, la materialidad (su efecto punitivo-disciplinador) y simbolismo (impacto en la subjetividad corporizada) del *checkpoint* muestra, según Ritchie, la imposibilidad de la ciudadanía de la otredad racializada; moldeando, consecuentemente, las estrategias del movimiento queer palestino (p.558). En este sentido, sostiene que “el ideal” no sería “salir del closet” para convertirse en un ciudadano, sino, por el contrario, crear espacios fuera del sistema regulatorio en los que *los cuerpos, deseos e identificaciones -queer o no- puedan proliferar en toda su perversa e incoherente gloria* (2010:571. Traducción propia).

Reflexiones finales

Las Mil y Una noches y lentejuelas multicolores: Continuará...

Desde la labor inter-disciplinaria, consideramos necesario ir más allá de nuestro análisis e indagar sobre las implicancias discursivas e ideológicas que el cine nos presenta, aportando herramientas a manera de ahondar, profundizar y complejizar la problemática a de-construir en pos de una mayor comprensión. Creemos pertinente dejar de ser simples espectadorxs pasivxs y abordar los textos fílmicos desde una postura crítico-mediativa reclamando así: “*la importancia de integrar los aportes de una cultura centrada eminentemente en lo visual con el ejercicio del pensamiento reflexivo*”²⁵⁷.

La globalización no es un hecho singular sino múltiple, que desintegra al tiempo que integra. La globalización difunde a escala global la desigualdad y las contradicciones que existe en “Occidente” y en el “norte”, para incorporarse seguidamente las del “sur” y las relaciones norte-sur. Por ello, desde Argentina nos proponemos realizar, ante todo, un análisis con perspectiva crítico-de-constructiva Sur-Sur extendiendo la misma, a los países que integran el actual denominado Cercano Oriente²⁵⁸.

257

Rossi, María José (2007). *El cine como texto. Hacia una hermenéutica de la imagen-movimiento*, Bs. As., Edit. Topia, pág. 11.

258

De acuerdo al literato palestino E. Said: “*Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa, es también la región en la que Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la*

Oriented pone en imágenes -a través del cuerpo, la voz y los silencios de sus protagonistas- algunas de las problemáticas que hemos explorado en el texto. ¿Pendientes? Ganas de conocer más sobre los testimonios de las mujeres queer que acompañan a Khaled, Fadi y Naeem: dardarle mayor visibilidad a los relatos e identidades lesbianas. De saber (documentar) acerca de las conexiones y/o tensiones²⁵⁹ -si las hay- con colectivos queer como Aswat y al-Qaws. Esto es, un reconocimiento más explícito de la historia, reivindicaciones y praxis del movimiento queer palestino que forman parte del contexto en el que emergen esas historias. El documental mantiene un tono intimista con su énfasis puesto, principalmente, en los dilemas identitarios y vínculos afectivos. Objetivo que cumple satisfactoriamente. La secuencia y cadencia narrativa logran interpelar al espectador. Generar empatía. Aunque -siendo honestas- también le podríamos pedir a la línea editorial del director, una mayor clarificación y/o contextualización respecto al estado de situación del conflicto y el régimen israelí. Una visión menos *naïf*. Quizás, en este punto, la frase de Khader hacia el final del documental sea una de las más relevantes: “*Palestina nunca existirá dentro de las*

fente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro. Además, Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. Sin embargo, nada de este Oriente es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea”. Said, E. (1990, pp.1-2).

259

Algo de esto se puede entrever en la entrevista al director para la revista *Fathom* en la que se mencionan las acusaciones de normalización y visión blanca-colonialista e imperialista por parte de algunas organizaciones. Dice: “*One talking point is Fadi himself, who is not attending the Tel Aviv premier. He is boycotting his own film in his own city. He found out we were showing the film on the opening night of the TLVFest, the gay film festival of Tel Aviv, which starts a few days before Pride. Fadi felt his voice in the film would not be represented as trying to affect his community (...) Another talking point is the criticism we have received from an organisation based in Jerusalem that provides support for LGTBQ people in the West Bank. I was aware early on that the organisation was slightly fearful that my film was a case of ‘normalisation’. They published an article in which I was essentially accused of being a white, post-colonial, cultural imperialist who thought he was coming to save the indigenous man, presumably because the title of the film plays with the theory of Edward Said’s book Orientalism”* <http://fathomjournal.org/the-eloquence-of-oriented-an-interview-with-jake-witzenfeld-3/> También cabe mencionar, porque no es un dato menor, que *Fathomes* una publicación de BICOM (*Britain Israel Communications and Research Centre*), una organización británica fundada en 2001 con el objeto -se señala en su sitio web- de un entendimiento más complejo de Israel. El comité editorial afirma: “*We intend to create a more interesting conversation about Israel – more knowledgeable, more nuanced and more challenging (for all parties) than the tired slogans that are shouted in the boring megaphone war”* “*In an atmosphere where many supporters of the Palestinian right to self-determination would deny Israel’s right to exist, and no few supporters of Zionism would deny the Palestinian right to self-determination, voices like Fathom’s are indispensable. Unflinching in its honesty, rigorous in its criticisms, Fathom has been a clear and persistent voice to uphold the two-state solution as both morally consistent on universal democratic grounds, and politically pragmatic”* (<http://fathomjournal.org/about-us/> Consultado 27/4/2017)

fronteras de Israel (...) Mientras Israel sea el jugador central, no hay con quién hablar”

Esto nos conduce nuevamente a ese punto en el que se vuelve indispensable vincular las prácticas en torno a la representación con las luchas por la redistribución y la justicia (Fraser, 2008). En este sentido, nos gustaría concluir este trabajo con algunos interrogantes y reflexiones que nos han surgido a partir de las contribuciones realizadas por algunos autores que abordaron este dilema en el marco del conflicto Palestina/Israel:

a ¿Qué marco teórico-metodológico y posicionamiento ético nos permitirá elaborar pensamiento crítico respecto de estos fenómenos -por demás complejos y de extrema sensibilidad-; sin caer en el etnocentrismo discursivo, pero evitando la cohibición que provocan las indiscriminadas acusaciones de antisemitismo e islamofobia? Jasbir Puar explica, precisamente, que muchas de sus críticas hacia las prácticas del Estado Israel, eran interceptadas por la acusación de antisemita. Usada infundadamente, incluso en ámbitos académicos, con un objetivo censor o regulador. Se pregunta, entonces, si es posible lograr que coexistan una crítica al racismo musulmán y al antisemitismo simultáneamente (2011:141). Estamos seguras que sí, el problema es cómo. El enfoque interdisciplinario es, sin dudas, un buen comienzo.

b ¿Podemos superar la retórica que impone la gramática de la política de la identidad y fluir con mayor flexibilidad entre los polos agencia y estructura entre los que oscilan las interpretaciones en las Ciencias Sociales? ¿Sería posible que el énfasis en la corporalidad y la identidad no despolitice (individualice, privatice²⁶⁰) los procesos y luchas sociales o, por el contrario, que el reconocimiento de las estructuras políticas y económicas no subestime o subordine las subjetividades co-implicadas? Las teorías y metodologías feministas y queer son, particularmente, sensibles a la imbricación entre las fronteras personales y afectivas con aquellos procesos de interrelación entre

260

Mohanty (2013) lo sintetiza del siguiente modo: “*neoliberal privatization and domestication of social justice commitments*” (citada en Kouri-Towe, 2015:25).

acumulación capitalista, racialización y sexualización; manifestando, por lo tanto, nuevos desafíos académicos y utopías sociales (Rosenberg & Villarejo, 2012:5). Mientras algunos autores cuestionan los alcances de las teorías poscoloniales y decoloniales, otros - en cambio - proponen un cruce entre los enfoques marxistas, queer, postcoloniales y nativos. Ravecca y Upadhyay, por ejemplo, instan por una definición de lo queer (*queerness*) desde una perspectiva teórica y praxis política que permita, por un lado, superar la esencialización de la sexualidad como un espacio autónomo y personal y, por el otro, deconstruir el mainstream discursivo que es funcional a los proyectos neoliberales (incluso de tinte multicultural) (2013:358-359). Critican la unidimensionalización (*one-dimensionalization*) de lo queer y advierten sobre su colonización por parte de los discursos de derecha. En sintonía, Dervla Shannahan sostiene que “*queerness is an anti identity stance*” (2010:674). Pero advierte que, aun así, no se encuentra exentado de relatos normativos de liberación. Recordemos, por ejemplo, el ideal “salir del closet”. Hay formas de agencia que no implican la subversión de las normas y otras que desafían los ideales eurocéntricos y seculares (Mahmood, 2001; Bracke, 2008).

Así es como Ravecca y Upadhyay, retomando la célebre obra de Yuval Davis, relacionan sistema heteropatriarcal con clasismo, racismo y nacionalismo. Entienden que la islamofobia se volvió indispensable para la homo-normatividad. El islam es presentado, afirma Sadra Toor, como una alteridad radical (en Ravecca & Upadhyay, 2013:374). No es casual, entonces, que académicas como Joanne Sharp (2007, 2013) enfatizan la importancia de una geopolítica feminista que deconstruya la relación entre la militarización y masculinización de las sociedades, la guerra contra el terrorismo y la “protección o salvación de las mujeres”. Esto puede ser comparado e incluso complementarse con la existencia del discurso “gay friendly” y multicultural que analizan los autores y las autoras citadas. Se vuelve imprescindible contextualizar los conflictos y reivindicaciones, así como también problematizar sus “cruces” transnacionales. De este modo, para Ravecca y Upadhyay, lo queer no es sinónimo de sujeto sino de posición -epistémica tal vez- que opera de forma polivalente y que permitiría: de-construir relaciones de poder, descolonizar espacios y cuestionar los propios privilegios (2013:378).

c Finalmente, ¿qué formas de solidaridad y compromiso emprendemos con aquellas causas de epicentro geográfico local, pero con sentidos políticos de alcance mundial? ¿Qué proximidades y distancias nos atraviesan aun compartiendo (habitando) el Sur global? Se nos vienen a la mente, por ejemplo, las manifestaciones políticas e interesantes actividades culturales que emprende el Comité Argentino de Solidaridad con el Pueblo Palestino. O el reciente lanzamiento de *Al Zeytun. Revista iberoamericana de investigación, análisis y cultura palestina* con el apoyo de la Embajada de Palestina en Argentina y CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). Esfuerzos colectivos que apoyamos y celebramos. Ahora bien, ¿qué sucede cuando se trata de las luchas feministas y queer dentro de la “causa palestina”? ¿aparecen fracturas internas y externas? ¿qué estrategias nos previenen de romantizar -en palabras Kouri Towe- la relación entre solidaridad y diferencia? (2015:78). La autora reflexiona, a partir de su propia participación²⁶¹ en el grupo QUAI (Queers Against Israel Apartheid) con sede en Toronto, acerca de la ambivalencia de las redes de solidaridad transnacional. Por un lado, la proximidad política pero no geográfica: distancia que a veces -advierte- lleva a la ficcionalización o mistificación del sujeto deseado de solidaridad (ibid.p.90). Por el otro, el reconocimiento de las asimetrías existentes (relaciones de poder, globalización y colonización). Se pregunta sobre lastáticas posibles o disponibles para superar la disyunción entre las formas de alianza y activismo, el sujeto (o la idea de sujeto) político de los movimientos feministas y queer “transnacionales” y las praxis de “múltiples” otrxs que pueden auto-adscribirse o no, compartir o no, la existencia, objetivos y acciones de dichos movimientos. En suma, las diferencias entre serialidad y grupo como señalaba Young (1994); pero, además, entre grupos respecto desí mismos y los colectivos sociales con los que se implican y solidarizan.

Referencias

261

Afirma: “*In my own participation in queer Palestine solidarity activism through QUAI Toronto, I often felt troubled by the messaging we used, such as posters that read ‘We stand with queers in Palestine’. The message evoked a strategic attachment to queer Palestinian identity that served the interests of transnational solidarity, but also mobilized a fantasy of stable Palestinian queer subjects who we could be in solidarity with*” (2015:83).

Af Burén, A. (2011). "Especially loved by Allah: Muslim and LGBTQ in Istanbul". *Temenos*, 47 (1): 61-76.

Anthias, F. (2002). "Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and politics of location". *Woman's studies International Forum*, 25 (3): 275-286.

Burke, P. (2005). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona: Edit. Crítica.

Benz, W., Grxlm, H. "Israel: el problema del Estado nacional y el conflicto del Oriente Próximo" en *El Siglo XX. Problemas mundiales entre los dos bloques de poder*. Tomo III, Madrid, Siglo XXI, 1992. Pp. 145-187. (Cat. Sociología del Medio Oriente, P. Brieger, Fac. de Ciencias Sociales, UBA).

Boellstorf, T. (2005). "Between Religion and Desire. Being Muslim and gay in Indonesia". *American Anthropologist, New Series*. 107 (4): 575-585.

Bracke, S. (2008). "Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency Contours of aPost-secular'Conjuncture". *Theory, Culture & Society*, 25(6): 51-67.

Braidotti, R. (2004). *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*. Barcelona: Gedisa.

Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México DF: Paidós.

Chomsky, N. y A., Gilbert (2007). *Estados peligrosos. Oriente Medio y la política exterior estadounidense*, Barcelona: Paidós.

De Lauretis, T. (1984). *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, Cine*, Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.

Ferro, M. (1995). *Historia Contemporánea y Cine*, Barcelona: Ariel: pp. 21-40.

COLECCIÓN ALADAA

Foucault, M. (1998). *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber*. México DF: Siglo XXI.

Fraser, N. (2008). “La justicia social en la era de la política de identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. *Revista de Trabajo* 4 (6): 83-99.

Goody, J. (2005). “Islam y terrorismo” en *El Islam en Europa*, Barcelona: Ed. Gedisa.

Guasch, O. (2007). *La crisis de la Heterosexualidad*. Barcelona: Laertes.

Hasso, F. S. (2005). “Problems and promise in Middle East and North Africa gender research.” *Feminist Studies*, 31(3): 653-678.

Hourani, A. (2004). “La época de los Estados Nación a partir de 1939” en *La Historia de los árabes*, Buenos Aires: Printing Books.

Kouri-Towe, N. (2015). *Solidarity at Risk: The Politics of Attachment in Transnational Queer Palestine Solidarity and Anti-Pinkwashing Activism* (Doctoral dissertation, University of Toronto).

Mahmood, S. (2001). “Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on The Egyptian Islamic Revival”. *Cultural Anthropology* 6 (2): 202-236.

Mahomed, N. (2013). *Beyond misfortune and fault: Islam, same-sex sexuality and liberation*. Tesis de maestría, Universidad de Johannesburg.

MartinellGifre, E. (2007). “La gestualidad hoy, en el marco de la competencia intercultural y de la tendencia a la globalización” en [Enrique Balmaseda Maestu](#) (Coord.), *Las destrezas orales en la enseñanza del español*, España: Ed. Universidad de La Rioja.

Massad, J. A. (2002). “Re-orienting desire: The gay international and the Arab world”. *Public Culture*, 14(2): 361-385.

Massad, J. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

COLECCIÓN ALADAA

Naber, N., & Zaatari, Z. (2014). "Reframing the war on terror: Feminist and lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer (LGBTQ) activism in the context of the 2006 Israeli invasion of Lebanon". *Cultural Dynamics*, 26(1): 91-111.

Preciado, P B. (2003). "Multitudes queer: Notas para una política de los anormales". *Revista Multitudes* 12: 157-166.

Puar, J. K. (2007). *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. Duke University Press.

Puar, J. (2011). "Citation and censorship: The politics of talking about the sexual politics of Israel". *Feminist Legal Studies*, 19(2): 133-142.

Puar, J. (2013). "I would rather be a cyborg than a goddess: Intersectionality, assemblage and affective politics". *Meritum, Belo Horizonte*, 8 (2): 371- 390

Ravecca, P., & Upadhyay, N. (2013). "Queering conceptual boundaries: Assembling indigenous, Marxist, postcolonial and queer perspectives". *Jindal Global L. Rev.*, 4: 357-387.

Richardson, D. (2004). "Locating Sexualities: From Here to Normality". *Sexualities* 7 (4): 391-411

Ritchie, J. (2010). "How do you say 'come out of the closet' in Arabic? Queer activism and the politics of visibility in Israel-Palestine". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 16(4): 557-575.

Ritchie, J. (2015). "Pinkwashing, Homonationalism, and Israel-Palestine: The Conceits of Queer Theory and the Politics of the Ordinary". *Antipode*, 47(3): 616-634.

Rosenberg, J., & Villarejo, A. (2012). Introduction: Queerness, Norms, Utopia. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 18(1): 1-18.

Rosestone, R., "El cine histórico", en *El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra idea de la historia*, Ariel, Barcelona, 1997.

COLECCIÓN ALADAA

Rossi, M. (2007). *El cine como texto. Hacia una hermenéutica de la imagen-movimiento*, Buenos Aires: Edit. Topia, pp. 12-13.

Said, E. (1990). *Orientalismo*, Madrid: Prodhufi.

Sardar, Z. (2004). *Extraño Oriente. Historia de un prejuicio*, Barcelona: Gedisa.

Seguer, L. (2014). “De la normatividad queer en la construcción de la Nación a la resistencia política queer, un debate contemporáneo”. *Universitas humanística*, 78(78): 261-280.

Shannahan, D. S.(2010). “Some queer questions from a Muslim faithperspective”. *Sexualities*13(6): 671-684

Sharp, J.(2007). “Geography and gender: Finding feminist political geographies” *Progress in Human Geography*, 31(3): 381-387.

Sharp, J. P. (2013). “Geopolitics at the margins? Reconsidering genealogies of critical geopolitics”. *Political Geography*, 37: 20-29.

Stein, R. L. (2010). “Explosive: Scenes from Israel's Gay Occupation”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 16(4): 517-536.

Tolino, S. (2014). “Homosexuality in the Middle East: An Analysis of dominant and competitive discourses”. *Deportate, esuli, profughe, Revista telematica distudi sella memoria femminile* 25: 72-91

Turner, V. (1974). “Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology”. *Rice Institute Pamphlet-Rice University Studies*, 60(3).

Valcarcel, M. & García-Somoza (2017). “Unidad en la Diversidad: Género y Sexualidades en tiempos del Islam transnacional”, Jaime, Martín (Ed.). *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos trasnacionales en el mundo contemporáneo. Sexual Diversity and religious systems. Transnational dialogues in the contemporary world*.Lima: CMP Flora Tristán/UNMSM. Programa de Estudios de Género, pp.95-134

COLECCIÓN ALADAA

Virilio, P., *Ciudad Pánico. El afuera comienza aquí*, Buenos Aires, Ed. Del Zorzal, 2006. Pp. 36-111.

Young, I. M. (1994). "Gender as seriality: Thinking about women as a social collective". *Signs: Journal of women in culture and society*, 19(3): 713-738.

Ficha Técnica:

Título original:	Oriented
Dirección:	Jake Witzenfeld
Género:	Documental
País:	Estados Unidos
Año:	2015
Idioma:	Árabe, Hebreo, Inglés
Duración:	86 min.
Reparto:	Khader Abu Seif, Fadi Daem, Naeem Jiryas, David Pearl, Nagham Yacoub
Versión Rip:	Oriented.(2015).by.Jake.Witzenfeld.mp4

COLECCIÓN ALADAA

Tamaño:	874,17 MB
----------------	-----------

**“La bendición de Ishtar: sincretismo, especulación y el Festival del Año
Nuevo en la producción asiriológica”**

Matías Alderete (UBA, IHAO)

Correo de contacto: matialderete@outlook.com

Resumen

En *The Golden bough*, el simbolista James George Frazer analizaría, para su segunda edición en 1911, lo que él denomina “los rituales de casamiento”: cultos de fertilidad que asocian a una diosa en una unión simbólica y erótica con un dios de carácter agraria. Frazer inaugura una tradición teórica y epistémica, construyendo un modelo para analizar las diferentes religiones a partir de este patrón común. Los estudiosos han llamado a esta unión hierogamia, o casamiento sagrado.

En este sentido, el Festival de Año Nuevo en el Antiguo Iraq, fenómeno que puede documentarse desde aproximadamente 3500 a. C. hasta bien entrado el período helenístico, no sería más que un epifenómeno en un patrón común ubicable en muchas otras religiones. La figura de Ishtar-Inanna, figura principal del panteón sumerio-acadio, es de central importancia durante el ritual, otorgándole legitimación cósmica, política y mítica. Este ritual no es estático, sino que durante los tres milenios y en la gran cantidad de lugares en donde se documenta su realización, tanto las formas como el contenido han mutado.

El objetivo del presente trabajo es ponderar la figura central de Inanna-Ishtar, tratando de dar cuenta de un posible recorrido del sincretismo entre ambas deidades. En este sentido, analizaremos como las mutaciones que se dieron en el ritual pueden ayudar a dar cuenta sobre este proceso, que muchas veces roza la especulación epistémica e historiográfica.

ven.

Heaven'sbodies

World around me

Make me

wonder [...]

Björk, *Cosmogony*, 2011

Introducción

El Festival *Akitu*, conocido también como festival de Año Nuevo, se festejaba al principio del mes *Nisannu*, el primer mes del año, al principio de la primavera. Hoy en día, el más popular es el que fue llevado a cabo en Babilonia, aunque rituales del mismo índole fueron llevados a cabo en otras ciudades. El festival duraba 12 días y estaba centrado en el culto a Marduk, el dios patron de la ciudad. El festival consistía en una serie de ritos cúltricos y representaciones simbólicas, en el cual, durante el cuarto día, se leía partes del poema *Enuma Elish*²⁶², el poema babilónico de la creación.

Si bien el ritual más documentado es el babilónico, la ceremonia fue realizada en otras ciudades. Por ejemplo, el festival *Akitu* en Ur III se realizaba en honor a Nanna, el dios de la luna.

Bajo esta expresión, sin embargo, podemos distinguir dos rituales diferenciados, aunque relacionados en mayor o menor medida:

- Con respecto al Festival *Akitu*, es conocido desde principios del siglo XX gracias a la traducción del ritual por parte de François Thureau Dangin hacia la década de 1920, unas tablillas seleucidas que describían el ritual. Con respecto al ritual babilónico, su duración era de 12 días y está relacionado estrictamente a Marduk. El ritual permitía la comunión religiosa con el dios.
- Dentro del festival *Akitu*, durante el III milenio a.C, encontramos un ritual de origen sumerio, que la literatura especializada llamó Matrimonio Sagrado, o Hierogamia. En este, se establecía una posible unión simbólica entre el rey, identificado con Dumuzi, y una sacerdotisa, identificada con Inanna. El rol fundamental era asumido por la nin, una sacerdotisa que representaba a Inanna, y que bendecía al rey (Frayne, 1985: 20-22).

262

Para una traducción, véase Foster, 1996: 350-401.

Al parecer el ritual del Matrimonio sagrado puede fecharse durante la segunda mitad del III milenio y hasta c.1800 a.C. La evidencia para períodos posteriores o previos es discutible: aún así, se han fechado las primeras posibles evidencias de este festival hacia aproximadamente mediados del IV milenio a.C, en la ciudad de Uruk, al sur de Iraq (Leick, 2002: especialmente 82-88)²⁶³.

A pesar del lugar central que ocupaba en la religiosidad, ciertamente han existido análisis dispares con respecto a su función. La hipótesis que se propone en el presente trabajo es que estas disparidades están estrechamente relacionadas con la representación erudita que los especialistas han forjado con respecto a Inanna/ishtar. Con respecto a la figura de la diosa Inanna, y su contrapartida semita Ishtar, sin embargo, es central en la celebración. La producción asiriológica en general ha establecido una identificación, sin más, entre ambas, ponderando su rol en el panteón mesopotámico. El presente trabajo tiene como objetivo indagar sobre las diferentes interpretaciones desde la Asiriología sobre el ritual; a su vez, se propondrá una reflexión sobre la figura de esta deidad y el proceso de sincretismo.

Un debate historiográfico

En la tercera edición de su *Rama Dorada*²⁶⁴, obra trascendental para el estudio de las religiones antiguas, James Frazer teorizó acerca de los llamados dioses sufrientes (*dying gods*): desde el volumen IV (*The Dying Gods*) hasta el volumen VIII (*Adonis, Attis and Osiris, and Spirit of the corn and of the wild*) diferentes aspectos son trabajados en la obra²⁶⁵.

263

No solamente Leick comparte esta posición acerca de la certeza del matrimonio sagrado hacia mediados del IV milenio, basándose en la *vasija de Warka* como evidencia. Hay otras interpretaciones posibles sobre este tema, por ejemplo Feldman, 2005: 282-391.

264

La monumental tercera edición de *The Golden Bough* es muy extensa y se publica entre los años 1906 y 1915 en 12 volúmenes; no obstante, hacia 1922 los edita a todos en un solo tomo, resumido y modificado. La edición que citaremos es la correspondiente a 1922.

265

La traducción del concepto es algo problemática, ya que literalmente *dying gods* significa dioses agonizantes o, incluso, dioses sacrificiales.

Simplificando enormemente, el tópico de los dioses que mueren y reviven es introducido a lo largo del argumento principal de la obra frazeriana, tomando como *leit motiv* el análisis e interpretación de un ritual que tenía lugar en el bosque que rodeaba la actual ciudad italiana de Nemi, sede del famoso culto de *Diana Nemorensis*, durante el cual el sacerdote de la diosa era asesinado por el que quisiera ser su sucesor. Frazer explicaba este extraño fenómeno, insertándolo en el marco más general de las ceremonias rituales para garantizar y fomentar la fertilidad de la naturaleza, de los animales y de los hombres, a las que interpreta a la luz de antiguas creencias mágicas.

En este contexto, Frazer analizará el dios sacrificial, una hipótesis central que William Robertson Smith esbozó en *Lectures on the religion of semites* en 1889. Smith sugiere que el sacrificio divino ceremonial de un dios le otorga entidad como tal *per se*: es decir que el rito mismo es una condición absoluta que constituye su esencia divina. Al mismo tiempo, este sacrificio es representado ritualmente para que los participantes del mismo entren en una solemne comunión con la deidad. Smith le otorga atributos performativos al sacrificio, ya que produce tanto la mistificación de la deidad como la cohesión religiosa del cuerpo social a un nivel esotérico (Smith, 1927: 312-440). Frazer retomará esta idea central de Smith para comprender a Adonis, Osiris y Tammuz. Inanna/Ishtar quedará, a partir de estas interpretaciones, asociada a los cultos de fertilidad debido a su relación con Tammuz, equiparando el mito de Afrodita y Adonis con el Descenso de *Inanna al Inframundo* (Frazer, 1922: 290a-365b): Inanna/Ishtar, representada por una sacerdotisa, se uniría cósmicamente con Dumuzi/ Tammuz, que era representado con el mismo rey.

A unión entre Inanna y Dumuzi ha sido llamado *hierogamia*, vocablo utilizado por vez primera para hacer referencia a la unión sagrada entre Deméter y Jasón. Sin embargo, es a partir del siglo XIX que es tomado para hacer referencia a cualquier unión entre divinidades o, en este caso particular, entre el rey e Inanna. Es notable que, a partir de la monumental obra de Frazer, cualquier tipo de unión en el ámbito religioso sea interpretada como un rito de fertilidad. Henri Frankfort (1967 [1948]) y Noah Kramer (1999 [1969]), por ejemplo, sugieren que el ritual del matrimonio sagrado garantizará abundancia y la fertilidad de la tierra: desde esta perspectiva se tienen en cuenta las condiciones estructurales-ambientales del occidente asiático como centrales, ya que el ritual aseguraría la prosperidad productiva, motivo por el cual se compara la figura de

Inanna con Afrodita o Deméter. A su vez, ambos sugieren que el festival tiene como finalidad reencausar el orden cósmico a partir de una situación de caos generado por la muerte y resurrección de Marduk.

Elizabeth Van Buren (1944) también acuerda con la interpretación canónica de Frankfort y Kramer, sugiriendo que el objetivo del matrimonio sagrado no era otro que permitir la abundancia agrícola del año venidero, y que las diferencias espacio-temporales son mínimas, adaptando las creencias religiosas y épicas locales, sin lograr modificar el objetivo central del mismo. El consenso fue amplio entre los especialistas, sugiriendo que el festival Akitu era una manera en la cual las sociedades primitivas subyugarían el caos a partir de la comunión con sus dioses.

Compartiendo esta postura, Adam Falkenstein (1958) sugiere, algo más tardíamente, que la unión hierogámica es una representación del mito de Inanna y Dumuzi: en este sentido, el rey representaría a este último como una deidad que muere y renace –tal como el dios pastor en el mito, que debe permanecer seis meses en el inframundo–, otorgando comunión espiritual y política al cuerpo social, situación que es utilizada por la realeza para propiciar su divinización. Ciertamente, Falkenstein continúa orientándose bajo las premisas ritualistas; no obstante, al hacer hincapié en el rol cohesionador del rito, funciona como una fractura con respecto a la interpretación canónica hasta ese momento, sin someterla a discusión abiertamente.

Sin embargo, a partir de mediados del siglo XX, el eje de los estudios sobre el Festival de Año Nuevo empieza a desplazarse, dando lugar a nuevas interpretaciones que subrayan su importancia política e ideológica, incluso como elemento propagandístico y ya no solamente religioso. En este sentido, Jonathan Smith (1976) es quien primero desafía abiertamente el consenso frazeriano. En primera instancia, Smith habla particularmente del Festival Akitu, ya que centra su análisis en los períodos tardíos, motivo por el cual la Hierogamia queda reducida a un segundo plano. Desde esta perspectiva, Smith afirma que el Festival de Año Nuevo no es de ninguna manera un ritual que permite restaurar el orden agrícola, sino más bien el orden político; según Smith, el festival solamente tenía a lugar en situaciones de incongruencia estructural, por ejemplo, durante rebeliones sociales y/o dominaciones extranjeras. De hecho, el festival continuó celebrándose hasta bien entrada la dominación persa y helenística

sobre Babilonia y Asiria, situación que deja al descubierto al ritual como un enorme aparato propagandístico estatal.

Continuando la propuesta rupturista de Smith, Van der Toorn (1989) sostiene que el festival debe entender como un “rito de pasaje”, en el cual se desafía el orden político y social, y que la re-entronización del rey (y su posterior unión simbólica con la sacerdotisa) es el punto culmine de la confirmación de su poder de Estado. Julie Bidmead (2004), por otro lado, sugiere que el ritual funciona como un dispositivo de reafirmación del poder rey y la casta sacerdotal, de la articulación de la dominación sobre las ciudades sometidas y la cohesión del cuerpo social. John Nielsen (2002), de hecho, analiza una situación que se da en durante las primeras tres décadas del siglo VII a.C. Luego de que Sennacherib destruya el templo de Marduk hacia 689 a.C, Esarhaddon ordena la reconstrucción del mismo durante su corto reinado: fallece hacia 669 a.C en una campaña militar hacia Egipto. Hacia 668 a.C, su hijo, Shamash-shum-ukin es designado para el trono de Babilonia y devuelve la estatua de Marduk que había sido robada. Nielsen sostiene que a reinstauración del festival Akitu fue, en este contexto, utilizado por los gobernantes extranjeros asirios para: a) establecer una relación de colaboración y camaradería con las elites babilónicas; y b) extender las liturgias hacia la población, para contar con su apoyo. La destrucción de Babilonia fue, originariamente, un ataque de control por parte de Sennacherib a una revuelta babilónica, apoyada por los elamitas. En un momento crucial, con la muerte del rey, el restablecimiento del festival Akitu permitiría sostener una estabilidad política.

Con respecto a la crítica establecida por Smith, hay tres factores que deben fomentar una reflexión acerca del rito:

a por un lado, las características principales del ritual ya habían sido establecida hacia los primeros años de la década de 1920. Thureau-Dangin publica *Rituel accadiens* hacia 1921, una una primera traducción y transliteración del ritual²⁶⁶. Smith aduce que la documentación pertenece al período seléucida, motivo por el cual debemos poner en cuestión su validez para los períodos previos.

266

François Thureau Dangin (1921: 127–54) fue el primero que tradujo y publicó estas tablillas. Una traducción posterior y reciente pertenece a M. E. Cohen (1993: 441-47)

b En segunda instancia, Smith sugiere que los especialistas, apoyándose en las premisas propuestas por Frazer y Mircea Eliade²⁶⁷ (2000: 33-44), mezclaron la evidencia de diversos períodos para construir un ritual que mantuvo inmutable durante tres milenios en diferentes ciudades, no solo de Iraq. Así, con evidencia neobabilónica o persa se hablaba del período neosumerio, construyendo interpretaciones con una carga de especulación epistemológica importante

c Si bien no lo afirma explícitamente, Smith considera que el papel de la política en los estados antiguos no puede reducirse a ser parte de un fenómeno estrictamente religioso. De alguna manera, el artículo entero discute fuertemente con las nociones propuestas sobre Eliade con respecto a la religión en sociedades antiguas.

d Finalmente, Smith considera que la lectura de *Enuma Elish*, la epopeya de la creación babilónica cuyo protagonista es Marduk, no debe leerse en términos cósmicos sino políticos. La narración establece a Marduk como vencedor de la contienda con *Tiamat*, monstruo primigenio, con cuyo cuerpo se crea el mundo. Sin embargo, resalta Smith, la narración es ante todo una legitimación de la monarquía: de la monarquía divina de Marduk, pero también la monarquía como institución. Para él, esta es la forma en la cual debe entenderse el rol de esta narración en el ritual.

De alguna manera, la lectura de Smith apunta a atacar los estudios desde una perspectiva estrictamente ritualista, influenciados fuertemente por Frazer y, posteriormente, Eliade. Estos estudios parten de axiomas fuertemente reduccionistas, ontológicos y esencializadores, al proponer la búsqueda en los mitos de significados ulteriores, ocultos, transhistóricos y comunes a un orden intrínseco del ser humano, que son representados en las narraciones como aquellos símbolos arquetípicos de la condición y experiencia humana. De esta manera, el método comparativo propuesto por los estudios religiosos induce hacia generalizaciones que evaporan las particularidades de cada sociedad, pues parten de bases teóricas altamente especulativas y homogeneizantes²⁶⁸.

267

Ciertamente es la gran obra de Frazer la que estableció ciertos canones sobre la religiosidad antigua en general, pero, es Mircea Eliade es la otra referencia central para la escuela del “mito y rito”; a su vez, contemporáneo, ya que la obra *El mito de eterno retorno* se publica en 1949 en Francia y en 1954 en Estados Unidos.

268

En este sentido, recalamos el valor del método comparativo que permite indagar acerca de las especificidades históricas de cada sociedad. Al decir de Marc Bloch, el método comparativo no

En este sentido, Beate Pongratz-Leisten (2008) sugiere que el Festival de Año Nuevo debemos pensarlo en tres aspectos. La noción de **hierogamia**, vocablo que designa la unión simbólica entre el rey y una diosa, no es suficiente para dar cuenta de la multiplicidad de aspectos que abarca el ritual. Es por este motivo que el ritual debe pensarse también en términos **cosmogámicos**, entendida como la unión entre diferentes elementos cósmicos, como el cielo y la tierra, y **teogámicos**, la unión entre dos deidades. La multivalencia del concepto puede verse de manera sincrónica desde los primeros momentos de los cuales se tiene registro del hecho.

Hay evidencia para tener en cuenta esta interpretación de Pongratz-Leisten. Ya hacia 1800 a.C, en la dinastía de Sin Kashid en Uruk, los reyes dejen de hacer referencia a Ishtar en términos hierogámicos. La autora sugiere que el matrimonio sagrado, al menos desde la perspectiva clásica planteada por Eliade, Frankfort, Kramer y Jacobsen, es un fenómeno particular del III milenio a.C, con fuerte presencia en el período neosumerio. Muy probablemente, la última vez que se haya realizado este ritual sea durante la dinastía de Isin, durante el reinado de Iddin-Dagan (1910-1890 a.C)²⁶⁹. Con la llegada de grupo amorreos, el rol de Ishtar estaría más vinculado con su lugar como deidad oracular, otorgando legitimidad a la institución real. Sin embargo, el componente hierogámico no se encuentre ausente en su totalidad: Wolstein y Kramer (1983) sostienen que durante el décimo día del festival, luego de derrotar nuevamente a Tiamat, Marduk se uniría simbólicamente en matrimonio con la sacerdotisa, mientras Jerrold Cooper (1993: 91) afirma que, en los períodos más tardíos, la hierogamia era llevado a cabo por dos estatuas cúlticas²⁷⁰.

simplifica ni generaliza sino que permite iluminar la singularidad de los casos que el investigador analiza simultáneamente, pues se trabaja a partir de la similitud y diferencia para poder comprender un proceso histórico en sus continuidades y rupturas. Para realizar un saludable ejercicio de historia comparada es necesario articular teoría y evidencia empírica. La aplicación del método comparativo supone la observaciones de dos o más casos que pueden ser estados, sociedades, economías, sistemas políticos o culturas próximas o alejadas tanto espacial como temporalmente, con la finalidad de examinar sus semejanzas y sus diferencias e indagar sus posibles causas. Esta cualidad se diluye en los estudios de la Fenomenología de la Religión al partir de máximas apriorísticas abstractas y especulativas, dejando de lado la evidencia empírica en favor de la teoría (Bloch, 1995 [1930]; Colino, 2004; Saiving, 1976).

269

Kramer (1999: 77-79) realiza un análisis del himno. Para una traducción y transliteración, véase Reisman (1973).

270

Con respecto al debate historiográfico y una puesta al día del análisis propuesto por Jonathan Smith, véase el excelente artículo de Sommer (2000: 81-95), que resume las posiciones al

Inanna e Ishtar

Con respecto a la figura de Inanna/Ishtar, es necesario tomar ciertas precauciones. Pocas divinidades de la mitología sumerio-acadia son tan conocidas como ella; sin embargo, como sugiere Zainab Bahrani, los actuales modelos sexo-genéricos han influido en la manera mediante la cual se estudia a la deidad, motivo por el cual Ishtar es un constructo antiguo y moderno (2001: 141, 150-52, 158-60). De alguna manera, desambiguar las imágenes de Ishtar/Inanna permite considerar las resignificaciones que llevan a cabo los rituales analizados.

Con respecto a la figura de Inanna, se la identifica incluso en inscripciones iconográficas con una antigüedad de alrededor de 3500 años a.C. (Leick, 2002: 55-88). En la escritura protocuneiforme, encontramos su nombre bajo el logograma *MUŠ*. Con respecto al sumerio, vamos a encontrar su nombre como in.na.(an).na, o bajo sus epítetos NIN.AN.NA o NIN.EAN.NA: el primero, como señor del Cielo; el segundo, como señora del *Eana*. A pesar de encontrar su nombre desde períodos muy antiguos, la evidencia presargónica no muestran un desarrollo considerable de su culto más allá de Uruk: de hecho, sus atributos numinosos como deidad de la guerra o el amor tampoco son tan claros

Durante la I Dinastía de Acad, se establecería un paralelismo entre Inanna e Ishtar, esta última deidad tutelar del reino semita: de hecho, el logograma utilizado en los documentos semitas es el sumerio ^dNIN.AN.NA o similares. Debido al nivel de especulación, es difícil identificar cuáles son las características principales de Ishtar e Inanna de manera diferenciada, teniendo en cuenta la escasa evidencia (Leick, 2003 [1991]: 86-93 y 94-100; Abusch, 1999: 452-56).

Thorkild Jacobsen sugirió la probabilidad de que Ishtar no sea solamente la equivalente de *Inanna* sino que, más bien, originalmente diferentes deidades femeninas coincidieron en la figura de Ishtar en un proceso de sincretización silenciosa, motivo por el cual

mismo tiempo que realiza una revisión crítica del aporte de Smith.

encierra en sí misma diferentes personalidades o características (Jacobsen, 1976: 21). En este sentido, Jacobsen propone cinco tópicos centrales que la diosa salvaguarda: a) como deidad de Uruk y de la fertilidad; b) como diosa de la tormenta; c) diosa de la guerra; d) como la estrella del atardecer y amanecer; finalmente, e) diosa de la prostitución (Jacobsen, 1976: 135).

Estos atributos divinos han sido generalmente aceptados en la comunidad académica, llegando un consenso general sobre la deidad. Sin embargo, han surgido impugnaciones a este paradigma: Gwendolyn Leick, por ejemplo, encuentra que esta propuesta de Jacobsen no es más que una tendencia a asignar a los dioses los poderes numinosos de instituciones o fenómenos naturales de manera monolítica y bien estructurada (Leick, 1994: 28), recurriendo a hipótesis *ad-hoc* para explicar aquellas excepciones que no encajan con el modelo teórico: en este caso, al sugerir que Inanna fue conjuntamente con otras diosas absorbida por la figura de Ishtar, se intentaría explicar las contradicciones aparentes de la diosa en un proceso histórico sugestivo y altamente especulativo..

Wolfgang Heimpel, por su parte, observa que fueron varias las deidades que identificadas con el planeta Venus; desde su perspectiva, todas estas parten de dos figuras divinas: una deidad sumeria femenina, Inanna posiblemente, y una deidad semítica masculina. Inclusive, los acadios veneraban a una deidad asimilada al planeta Venus antes de asentarse al norte de Iraq. El contacto entre sumerios y acadios permitió una fusión entre ambas deidades, cuyo resultado sería la semita Ishtar. Con respecto a la deidad masculina en cuestión, Heimpel habla de la deidad eblaíta *Ashtar* o del ugarita *Attar*, sugiriendo que incluso ambos son la misma deidad, con expresiones diferentes debido a las particularidades locales. Los atributos masculinos de Ishtar serían de alguna manera, permanencias del primitivo Attar/Ashtar, que incluso llevaría a representar a Ishtar con un bigote (Heimpel, 1982).

El polifacetismo de Ishtar le permite conjugar elementos, *a priori*, antagónicos e irreconciliables, pero que logran formar parte de una totalidad coherente en la diosa. En este sentido, Ishtar es presentada como la garante absoluta del orden social y dadora de vida, incluso con ciertos atributos maternos (Harris, 1991). Cuando Ishtar desciende al infierno, los animales dejan de reproducirse y las plantas dejan de crecer. En su viaje por el *Irkalla* para traer a Tammuz, su consorte divino en ciertos ciclos mitológicos, de

nuevo a la vida, Ishtar se muestra como una diosa inocente pero con enorme fuerza de voluntad para llegar a confrontar con su hermana, Ereshkigal, y salvar a su consorte (Foster, 1996: 402-9).

Zainab Bahrani nota también una disparidad entre Inanna e Ishtar, ya que la primera se presente principalmente como “la novia, y su identidad esta explícitamente asociada con la copulación heterosexual, ya sea dentro del matrimonio o fuera de él” (Bahrani, 2001: 145). En este sentido, Rivkah Harris sugiere un polifacetismo de la deidad que se puede observar en su carácter andrógino y bisexual (Harris, 1991: 272). Bahrani criticará este acercamiento esencialista, sugiriendo revisar el canon teórico tradicional de la asiriología y tratando de entender que las categorías modernas deben ser puesta a debate al enfrentarse a las construcciones de género de hace más de 4000 años

Las connotaciones guerreras de Ishtar, su lugar como diosa del amor y la belleza, pero también de la sexualidad y la fertilidad deberían explicarse como parte de la personalidad mítica de la diosa; sin embargo, Bahrani sostiene que este tipo de paradojas ya se encuentran expresadas en la figura de Inanna como una diosa guerrera o de la sexualidad, idea que parece ser apoyada indirectamente por Leick a partir de su interpretación de diferentes himnos sumerios (Leick, 1994: 55-89).

Pierre Leveque ha tipificado las diferentes maneras mediante las cuales se dan los sincretismos en su clásico artículo de 1975, *Essai de typologie des syncretismes*; posteriormente, su clasificación es reconsiderada por André Motte y Vincianne Pirenne-Delforge hacia 1994 en *Du 'bon usage' de la notion de syncretisme*. Podría establecerse, en general, que las referencias a los sincretismos no pueden reducirse ni equipararse a influencias o, incluso, prestamos culturales. Los sincretismos se pueden manifestar de formas diversas. En primera instancia, podemos hablar de paralelismos, denominado *interpretatio* por Leveque, en la cual se establecen concordancias bien estructuradas y monistas entre deidades. Una segunda instancia de sincretización es la llamada amalgama, que no es otra cosa que la convergencia de varias deidades en una sola figura, nueva, que retiene cualidades numinosas de las deidades originales, en mayor o menor medida. Finalmente, Laveque habla de la existencia de henoteísmo: es decir, diferentes figuras divinas del mismo género ocupan, en diversos panteones bien diferenciados, el mismo rol.

COLECCIÓN ALADAA

Hacia 1996, Petra Pakkanen en su obra clásica sobre la religión helenística, establece algunas nociones interesantes sobre la cuestión del sincretismo. Por un lado, para Pakkanen los sincretismos no se dan de una vez y para siempre, sino que son procesos que se ocurren de manera múltiple, en forma sincrónica y diacrónica a su vez. En este sentido, no está en contra de la tipificación propuesta por Pakkanen, pero si considera que no siempre es posible clasificar, atestiguar y comprobar, de manera contundente, cada uno de los posibles sincretismos en alguno de los tipos. Es posible hablar de *interpretatio* en los mundos griegos o romanos, por ejemplo, pero esto porque contamos con cierta evidencia empírica, sin contar que ellos mismos indagaron sobre las genealogías de sus dioses.

El período abordado por Pakkanen en su estudio queda por fuera de la cronología tradicional propuesta para estudiar el mundo "oriental" antiguo; sin embargo, sus precauciones epistemológicas son valiosas para reflexionar sobre este fenómeno. Para él, el contacto de diferentes sociedades locales que se ven sometidas y articuladas en un proceso de centralización política durante el primer milenio a.C. genera un sinnúmero de sincretismos difusos, en los cuales las tres formas se solapan, conviven y dialogan una con otra, sin poder permitir una clasificación absoluta. (Pakkanen, 1996: 83-96 y 115-122)

El sincretismo es una piedra fundante de la religión, un nudo central que devela prácticas culturales y una identidad. De alguna forma, los sincretismos religiosos son productos del encuentro entre dos o más expresiones culturales; sin embargo, no siempre este encuentro genera síntesis, pudiendo producirse también una yuxtaposición en cual las expresiones que confluyen mantengan su propia identidad, situación poco frecuente por otro lado. El sincretismo como fenómeno sólo se produce cuando las expresiones se fusionan generando una síntesis religiosa, constituyendo un producto diferente.

Ciertamente, los procesos de sincretismo están conformados por creencias, ritos, formas de organización y normas éticas que son producto de la interacción dialéctica de los sistemas en contacto, en un mecanismo de reinterpretación que se ha definido como el proceso mediante el cual los antiguos resultados se adscriben a los nuevos elementos, o a través de valores nuevos que cambian la significación cultural de las viejas formas. Este proceso no siempre es armonioso y no pocas veces los elementos que entraron en

contacto se diluyen en otros que logran conservar sus principios en mayor o menor medida (Geertz, 2003: 85-151).

En la Historia Antigua, y hablando especialmente de la historia del occidente asiático antiguo, los procesos de sincretismo existieron y se producían continuamente, pero es muy difícil hablar en concreto de cómo se llevaron a cabo. A grandes rasgos, encontramos que durante el III milenio a.C. sumerios y semitas compartían un sustrato cultural en mayor o menor medida, aunque con sus particularidades. Su lenguaje era diferente, aunque los dos compartían la escritura cuneiforme, probablemente adaptándolo los segundos de los primeros (Seri, 2015). Por este motivo, dilucidar la manera en la cual se produjo el proceso de sincretización es extremadamente especulativo.

Conclusiones

Para sumarizar los aspectos analizados en el trabajo, en resumen:

a El rol del Festival de Año Nuevo no puede reducirse simplemente a un ritual llevado a cabo para asegurar la fertilidad del año venidero. Tampoco podemos reducirlo a un rito que conjura el caos y lo mantiene a raya, reinstaurando el orden al finalizarse.

b El matrimonio sagrado es un fenómeno sumerio, y la evidencia para tiempos previos y posteriores está sometida a debate. La yuxtaposición de ambos se debe a la influencia frazeriana en los estudios sobre la religión asirio-babilónica.

c Las figuras de Ishtar e Inanna pueden ser desambiguadas. El proceso de sincretismo se dio a mediados del III milenio a.C., y es muy difícil una certera reconstrucción. No obstante, la equiparación entre ambas deidades debe ser puesta en cuestión.

Desprendiéndose de estos tres nudos analizados, Joan Westenholz (2007: 343) observa que durante el período alejandrino, el Festival Akitu dejó de exaltar a Marduk, y que la figura de Ishtar era el nuevo foco del ritual. No solamente se cuenta con poema *La*

exaltación de Ishtar, sino con una descripción del ritual en su honor- en el cual el rey tomaba parte de la procesión, agarraba de la mano a la sacerdotisa y la entronizaba en tu templo. El festival Akitu y el Matrimonio Sagrado tal vez sean la llave que permiten comprender mejor las figuras de Inanna e Ishtar y como fue el proceso de sincretismo.

Referencias

Abusch, T. (1999). Ishtar. En B. Becking et. Al. (Eds.), *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Leiden: Brill, 452-56.

Bahrani, Z. (2001). *Women of Babylon*. London/New York: Routledge.

Bloch, M. (1995 [1930]). Comparación. En *Historia e Historiadores*. Madrid: Akal. Madrid.

Bidmead, J. (2004). *The Akitu festival. Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, New Jersey: Gorgias Press.

Cooper, J. (1993). Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia. En E. Matushima (Ed.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East-The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo), March 20-22, 1992*. Heidelberg: Winter, 81-96.

Leveque, P. (1973). Essai de typologie des syncretismes. En M. Simon et al (eds): *Les Syncretismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg 9-11 juin 1971*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 179-187.

Colino C. (2004). Método comparativo. En Román Reyes (Dir): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé Editores, 33-44.

COLECCIÓN ALADAA

Falkenstein, A. (1954). "Tammuz", *Compte rendu de la troisième Revue Assyriologique Internationale*. Leiden:Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Feldman, M. (2005). Mesopotamian Art. En D. Snell (Ed.), *A Companion to the Ancient Near East*. Londres: Blackweel Publishing, 282-301.

Foster, B. (1996). *Before the Muses. An anthology to Akkadian Literature*. Maryland: CDL Press.

Frankfort, H. (1967). *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Revista de Occidente.

Frayne, D. (1985). Notes on the Sacred Marriage Rite. *Bibliotheca Orientalis*, v. 42, 5-22.

Frazer, J. (1922). *The Golden Bough*. New York: The Macmillan Co.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Harris, R. (1991). "Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites", *History of Religions*, Vol. 30, No. 3.

Heimpel, W. (1982). "A catalog of Near Eastern Venus", *Syro-Mesopotamian Studies*, Vol 3, No.4.

Jacobsen, T. (1976). *The treasure of Darkness: a history of Mesopotamian religion*. New Heaven: Yale University Press

Leick, G. (1994). *Sex and eroticism in Mesopotamian Literature*. London/New York: Routledge.

Leick, G. (2002). *Mesopotamia. La invención de la ciudad*. Barcelona: Paidós

Leick, G. (2003 [1991]). *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. Londres/Nueva York: Routledge.

COLECCIÓN ALADAA

Nielsen, J. (2012). Marduk's Return: Assyrian Imperial Propaganda, Babylonian Cultural Memory, and the akītu Festival of 667. En M. Bommas et. Al.(Eds), *Memory and Urban Religion in the Ancient World*. London-New York: Bloomsbury, 1-32

Pongratz-Leisten, B. (2008) Sacred Marriage and the transfer of divine knowledge: Alliance between the Gods and the king in Ancient Mesopotamia. En M. Nissinen y R. Uro (Eds.). *Sacred Marriage. The divine sexual metaphor from Sumer to early Christianity*. Winona Lake:Eisembraun, 43-73.

Reisman, D. (1973). Iddin Dagan's Sacred Mariage Hymn. *Journal of Cuneiform Studies* n°25, 189-202.

Saiving, V. (1976). "Androcentrism in religious studies", *The Journal of Religion*, Vol. 56, No. 2.

Seri, A. (2015). El uso de la escritura cuneiforme para escribir acadio. *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, n° 14, 1-29.

Smith, R. (1927). *Lectures on the religion of semites*. New York: The Macmillan Co.

Smith, J. (1976). "A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams: A Study in Situational Incongruity", *History of Religions*, Vol. 16, No. 1.

Sommer, B. (2000). The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos? *The Journal of the Ancient Near Eastern Society*, n° 27, 81-95.

Thureau-Dangin, F. (1921). Rituels accadiens. Paris: Leurox, 127-54.

Van Buren, E. (1944). "The Sacred Marriage in early times in Mesopotamia", *Orientalia*, Nova Serie, No. 13, pp. 1-72.

Van der Toorn, K. (1989). The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing on Old Testament Study. En J. Emerton (Ed.), *Congress volume: Leuven, 1989*, Leiden.

Westenholz, J. (2008). Inanna and Ishtar in the Babylonian World. En G. Leick (Ed.) *The Babylonian World*. Nueva York/Londres: Routledge, 332-348.

“Feminismo, delimitaciones socioespaciales. Articulaciones y contrastes”

Mónica Scordamaglia (FFyL, IHAO-UBA)

Correo de contacto: moniscorda@gmail.com

Resumen

El feminismo es un movimiento social y político que se inicia formalmente a finales del siglo XVIII, aunque sin adoptar todavía esta denominación y que supone la toma de conciencia de las mujeres como grupo o colectivo humano, de la opresión, dominación, y explotación de que han sido y son objeto por parte del colectivo de varones en el seno del patriarcado bajo sus distintas fases históricas de modelo de producción, lo cual las mueve a la acción para la liberación de su sexo con todas las transformaciones de la sociedad que ella requiera. En esta definición parecería que las mujeres, entendidas como colectivo humano, comparten no sólo la conciencia sino los objetivos y las acciones concretas que propenderán a tamaña empresa. Entendemos a las mujeres como “sujetos” concretos con desigualdades económicas, sociales, sexuales y espaciales y es aquí dónde se producen los contactos y desavenencias, respecto a sus intereses y logros. El movimiento feminista ha sido conformado mayoritariamente por mujeres blancas, profesionales, heterosexuales y “occidentales”, este grupo ha ejercido una especie de “colonialismo cultural” sobre “otras” mujeres que no comparten estas características. Observaremos fundamentalmente la tensión surgida entre el llamado feminismo islámico u oriental respecto a Occidente, entendiendo que tanto en el mundo islámico, como en Oriente, las diferencias también son notorias. Entre quienes afirman que «el feminismo es occidental» se encuentran tanto posturas decididamente etnocéntricas como posturas multiculturalistas. La primera crítica que desde ciertas versiones multiculturalistas se hace al feminismo es la de que es «occidental», es decir, producto de una determinada cultura y válido en ella pero no exportable a otras. Ciertamente el feminismo nace en Occidente en un determinado momento histórico. Ese hecho ha llevado algunas veces a pensar que el feminismo es, por así decirlo, intrínseca y esencialmente occidental. Quienes así piensan saltan del ser al deber ser, olvidan que la historia es precisamente el lugar de la contingencia, no de la fatalidad: de hecho ha ocurrido que la Ilustración tuviera lugar en Occidente debido a determinadas circunstancias históricas. Pero que el desarrollo de ciertas ideas (tolerancia, igualitarismo, laicismo etc.) se haya dado en un determinado lugar no significa que pertenezcan esencial e intrínsecamente a ese espacio, Por tanto afirmamos que el

feminismo se da en distintos espacios y tiempos con distintas características, pero todos comparten la búsqueda de equipación de los derechos de los hombres y mujeres de cada sociedad analizada.

“Vivir la diversidad cultural no es fácil,pero es hora que la asumamos como nuestra:nuestra sociedad es plural.(...)Es hora de dejar de pensar la diversidad cultural únicamente a partir de un “otro inquietante un intruso que desestabiliza nuestra seguridad”

Yolanda Onghe

Comencemos desde una genealogía de las configuración de las identidades de género y sexo en el Occidente,actual, allí podríamos ver una línea ascendente y progresiva que comenzaría en el siglo de las Luces, aunque hay antecedentes muy interesantes que no podemos olvidar²⁷¹ y tendría su punto álgido en el siglo XX por la relevancia en las reivindicaciones y luchas feministas. Los analistas sugieren dividir este proceso en etapas, denominadas , oleadas. La primera comenzaría en la Ilustración, con la concientización de las diferencias, la segunda en la búsqueda del logro de derechos políticos,fundamentalmente el voto y la tercera, por la mayor incursión en la esfera pública, social y laboral logrando una plena, igualdad de derechos. O sea lograr la deconstrucción y desarticulación de las ancestrales opresiones del sistema patriarcal. Esta expresión de derechos civiles de género y sexo alcanzados en Occidente son vistos como una de las expresiones más evidentes de la igualdad democrática.

271

Hrotsvitha de Gandersheim (SX) Chistine de Pizzan (SXIV) Teresa de Cartagena (XVI) entre otras, En: La Historia de las Mujeres y la Conciencia feminista en Europa. Conferencia “Homenaje a Olympe de Gouges” Madrid, 1989.

Estos logros se han erigido como categorías universales y por lo tanto impuestas al resto del mundo “no Occidental” es decir a los “otros” al mundo Oriental y a la esfera “Colonial”.

A partir del análisis de Chandra Talpade Mohanty²⁷² compartimos que el gran aporte de esta pensadora, ha sido poder cuestionar epistemológica y políticamente la producción académica y el conocimiento que se propuso sobre las “mujeres del Tercer Mundo” a partir de la incorporación del concepto de “colonización” definido como el “predominio discursivo” de Occidente y de una “cierta forma de apropiación y codificación” a través de categorías analíticas particulares.

Un rasgo importante del discurso colonial es su dependencia del concepto de “Determinación” en la construcción ideológica de la otredad, como signo de la diferencia cultural, histórica y racial, connotando un síntoma de rigidez y de construcción estereotipada hegemónica, lo que debe ser cuestionado por tanto es su modo de representación de la otredad.²⁷³

El término “colonización” ha sido productivo por haber develado el mal tratamiento y la apropiación por parte del “feminismo blanco occidental” de las luchas y las resistencias de las mujeres de color, chicanas e inmigrantes tercermundistas en países del “Primer Mundo”, a partir de las definiciones que homogeneizan las experiencias de las “mujeres del Tercer Mundo”. En estos casos, la “colonización” supone una relación de dominación estructural y la supresión —muchas veces violenta—, de la heterogeneidad del sujeto o de los/as sujetos, de sus voces y de sus luchas y resistencias, pecando de un universalismo etnocéntrico y de una conciencia inadecuada sobre el “Tercer Mundo” en un contexto mundial dominado por Occidente.

Y es en la producción intelectual de esa “diferencia” del “Tercer Mundo” donde los “feminismos occidentales” se apropian y “colonizan” la complejidad constitutiva que caracteriza la vida de las mujeres de estos países. Es en este proceso de homogeneización y sistematización del discurso sobre la opresión de la mujer en el

272

Mohanty, Chandra Talpade “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial” En: Liliana Suárez Navaz y R. Hernández (editoras) .Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes. ed. Cátedra, Madrid, 2008.

273

Bhaba K. Homi El lugar de la cultura. ed Manantial. Buenos Aires 2007.

llamado “Tercer Mundo”, donde se ejerce poder en gran parte del discurso feminista reciente.²⁷⁴

Asimismo, la crítica profunda de la autora apunta directamente a las falacias teóricas y a la maniobra político-ideológica de las feministas y académicas occidentales, y que se esconde detrás de la universalización de la categoría social denominada “mujer”. Al establecer esa equivalencia universal de las mujeres, se establece, también, su comparabilidad fáctica y, casi siempre, lleva a conclusiones de superioridad de la “mujer occidental” —que se sitúa como patrón para la comparación—, por sobre las mujeres no-occidentales. Es en la producción intelectual de esa “diferencia” del “Tercer Mundo” donde los “feminismos occidentales” se apropian y “colonizan” la complejidad constitutiva que caracteriza la vida de las mujeres de estos países. Es en este proceso de homogeneización y sistematización del discurso sobre la opresión de la mujer en el llamado “Tercer Mundo”, donde se ejerce poder en gran parte del discurso feminista reciente.

Por otro lado el discurso y la práctica política del feminismo occidental no son ni singulares ni homogéneos en sus objetivos, intereses o análisis. Sin embargo es posible rastrear una coherencia de efectos que resultan del implícito “Occidente”, como referente primario en teoría y praxis. El feminismo occidental tampoco es un constructo monolítico, ya que el concepto occidental, engloba diferencias no sólo geográficas sino culturales y económicas. Acaso no es posible emparentar a mujeres europeas pertenecientes a zonas rurales aisladas con mujeres de grupos rurales similares de zonas americanas o africanas. Difieren mucho, sus intereses?²⁷⁵.

Sería interesante observar las falacias teóricas y las maniobra político-ideológicas de las feministas y académicas occidentales que se esconden detrás de la universalización de la categoría social denominada “mujer”.

Al establecer esa equivalencia universal de las mujeres, se establece, también, su comparabilidad fáctica y, casi siempre, lleva a conclusiones de superioridad de la

274

4 Mohanty, Chandra Talpade. Idem.

275

Vives Riera Antoni Alteridad rural y centralismo urbano en la construcción de la diferencia entre el campo y la ciudad En . : Mary Nash y Gemma Torres(Comp) Los límites de la diferencia. Ed Icaria. Barcelona 2009

“mujer occidental” —que se sitúa como patrón para la comparación—, por sobre las mujeres no-occidentales²⁷⁶.

Las críticas giraron en torno al silenciamiento de las feministas blancas sobre las desigualdades sociales sufridas por las “otras” mujeres y por pretender homogeneizar la lucha del feminismo.

Como vimos, desde el feminismo poscolonial, Mohanty, nos aporta sobre una forma diferente de pensar a las mujeres, rompiendo con Es en este contexto de homogeneización y sistematización del discurso sobre la opresión de la mujer en el “tercer mundo”²⁷⁷ donde se ejerce poder en gran parte del discurso feminista reciente y este poder necesita ser definido y nombrado.

Siguiendo a Homi Bhaba, decimos que el discurso colonial es un aparato de poder que pone en marcha el reconocimiento y desautorización de diferencias raciales, culturales e históricas y su función estratégica predominante es la creación de un espacio para los pueblos-sujeto a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejerce vigilancia y se estimula una compleja forma de placer/ausencia de placer. Concluye, el discurso colonial busca la autorización de sus estrategias a través de la producción de conocimientos por parte de colonizados y colonizadores, conocimientos estereotipados, que son evaluados antitéticamente²⁷⁸.

En esta postura de desigualdad me permito incorporar a la discusión la tesis de Gayatri Chakravorty Spivak explicitada en su ya reconocido texto “¿Puede hablar el subalterno?”²⁷⁹, y donde responde que “no, no pueden hablar”, pero no porque están mudos/as; no pueden hablar en el sentido de que no son escuchados/as, porque su

276

Ongheña Yolanda Frontera o límite de la diferencia. En . :Mary Nash y Gemma Torres(Comp) Los límites de la diferencia. ed Icaria.Barcelona 2009.

277

Utilizo el término “tercer mundo” siguiendo el vocabulario de Mohanty Ch.T., aunque sé que es problemático y quizás inadecuado, entendiendo la crítica a dicho concepto, Pero no encuentro aún alguno que pueda universalizar la compleja visión del mundo colonial.

278

Bhabha Homi The Other Question-The Stereotype and Colonial Discourse Screen 24.Londres 1983.

279

Spivak Gayatri Chakravorty ¿Puede hablar el subalterno? Cuadernos del Plata Buenos Aires 2010.

discurso no está validado por la/s institución/es (educativas, desde la escolaridad primaria hasta la universidad, médicas, jurídicas, científicas) que no solo se han encargado de silenciar sus voces, disciplinar sus cuerpos, sino de desechar la escucha y menospreciar sus saberes. Para Spivak, es imposible recuperar la voz de la mujer cuando a ella no le ha sido concedida una posición-de-sujeto desde la cual hablar.

Para Spivak, el subalterno/la subalterna es una subjetividad bloqueada por el exterior; “mientras el subalterno sea subalterno, no podrá hablar” es un sujeto sin voz y no puede ser representado/a por nadie, “poder hablar es salir de la posición de la subalternidad, dejar de ser subalterno” En esta línea, la concepción de subalternidad como posición de (algunas) mujeres ha generado conceptual y políticamente la posibilidad de visibilizar lo invisibilizado por el discurso feminista occidental, que ha sido mostrar la diversidad de situaciones y experiencias que viven las mujeres, sus múltiples opresiones y las posibilidades (o no) que tienen de desplegar capacidades “agenciales” frente a contextos estructuralmente hostiles.

No obstante, subalterno no es sinónimo de “oprimido”; es quien puede llegar a hablar y dejar su condición de subalternidad. En este sentido, si nos detenemos en las diversidad de experiencias de las mujeres podremos reconocer que muchas de ellas han estado en la condición de subalternidad, pero también han ejercitado la posibilidad del habla, y, por tanto, de evidenciar su situación y de intentar modificarla. Con este objetivo se han producido distintos enfoques analíticos, y con ello una mayor atención no solo a la diferencia sexual sino a todas las diferencias que existen en las mujeres: diferencias de clase, raza, orientación sexual, generacional, entre otras. La idea de prestar una mayor atención no solo a la diferencia sexual sino a todas las serias y abundantes diferencias que existen en las mujeres: de clase, raza, orientación sexual y sexualidad, generacionales, geográficas, étnicas, lingüísticas y culturales, entre otras.

Estas diferencias se visibilizan recién a partir de los años setenta en los agitados debates dados en los ámbitos académico y del activismo político, entre el feminismo blanco-occidental y el feminismo tercermundista o “de color” en los Estados Unidos. Las el universalismo etnocéntrico. Los análisis sobre la “diferencia sexual” desde una noción monolítica, singular y transcultural del patriarcado o de la dominación masculina lleva a la concepción reduccionista y homogénea sobre lo que la autora denomina “la diferencia del Tercer Mundo”, inhibiendo la complejidad constitutiva que caracteriza la vida de las mujeres de estos países.

Las teorías feministas de la diferencia sexual asimilaron la perspectiva crítica de las teorías dominantes de la subjetividad a fin de desarrollar una nueva forma de “materialismo corporal”, que define el cuerpo como una interfaz, un umbral, un campo de fuerzas interceptadas donde se inscriben múltiples códigos diferentes. La rehabilitación de la diferencia sexual ha permitido reconsiderar las demás diferencias: de raza o etnia, de clase, de estilo de vida, de preferencia sexual, religión, nacionalidad. La diferencia sexual representa la posibilidad de las múltiples diferencias, en oposición a la idea tradicional de la diferencia como “peyorativización”²⁸⁰.

Es fundamental entender las diferencias para contemplar la diversidad al interior del colectivo de las mujeres. El feminismo poscolonial plantea otras oposiciones binarias determinantes en la vida de las mujeres y que no pueden pensarse y resolverse dentro del binarismo femenino-masculino; universalidad -. particularidad; productividad - improductividad. La documentada persistencia de la desigualdad respecto a los varones, sumada a otras desigualdades al interior del colectivo de mujeres, manifiesta las limitaciones del feminismo de la igualdad. Al universalizar sus experiencias, el feminismo blanco occidental no incorpora las críticas y las aportaciones sobre las diferencias y la diversidad de las mujeres en otros “espacios”.

Valdría preguntarnos cómo se construye la matriz colonial de poder. Fue construida en el proceso de conquista y colonización, en el momento de organizar el control político y económico de las colonias, de hecho ya estaba funcionando en Europa a través de cuatro niveles de control: el económico, a través de explotación de tierras y explotación del trabajo, el político, a través de la organización institucional, el social a través, género y sexualidad con la heterosexualidad como norma y modelo de la familia cristiana/victoriana como célula social, y el ideológico, a través de las conceptualizaciones europeas que contribuyen a formar el pensamiento del nuevo mundo. Estos cuatro niveles de control regulan, desde entonces, las formas de vida, sociedades y economías europeas y no europeas del mundo.

Para mantener este control, fue necesaria la instancia enunciativa, es decir, la consolidación de actores sociales, instituciones y un marco conceptual e ideológico que diera sentido a la regulación. En el siglo XVI en el proceso de gestión en el control de las Indias Occidentales, la instancia enunciativa estuvo anclada en dos principios

rectores: el “patriarcado” y el “racismo”. El “patriarcado”, por su lado, regula las relaciones sociales de género y también las preferencias sexuales y lo hace en relación a la autoridad y a la economía, pero también al conocimiento, respecto a qué se puede/debe conocer, quiénes pueden y deben saber... Mujeres, indígenas y negros estaban excluidos del acceso a lo que se considera la cúpula de saber. Complementariamente, el racismo regula las clasificaciones de comunidades humanas en base a la sangre y el color de la piel: “mulatos/as” y “mestizos/as” en América fueron clasificaciones creadas por el hombre blanco cristiano y daban cuenta de la relación sangre con religión.

Dentro de este proceso histórico, el discurso de la pureza de la sangre fue el eje alrededor del cual se construyó la subjetividad de los actores sociales en distintos puntos de la llamada América Latina. Como sostiene Castro-Gómez, “ser blanco no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación de un dispositivo cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir conocimientos²⁸¹.

Se construyó y consolidó un dispositivo de blancura en tierras de América Latina frente al cual todos los demás grupos raciales pudieran ser definidos en su carencia como “pardos”. La forma en que las elites de la colonia construyeron el imaginario cultural de blancura no tuvo que ver estrictamente con el color de la piel sino que designaba, por encima de todo, el tipo social de una persona.

El concepto de “blancura”, como diría Bourdieu, era un capital cultural que permitía a las elites criollas diferenciarse socialmente de otros grupos y legitimar su dominio sobre ellos en términos de distinción. La blancura era, pues, primordialmente un estilo de vida demostrado públicamente por los estratos más altos de la sociedad y deseado por todos los demás grupos sociales. Desenmascarar el racismo significa comprender que existe una relación entre situaciones sociales de mujeres-blancas, que son las empleadoras de trabajo no reconocidos y las situaciones de las mujeres no-blancas inmigrantes o autóctonas con trabajos precarios, inestables y mal remunerados.

jos precarios, inestables y mal remunerados.

281

Castro -Gómez Santiago : La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816), Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.2005.

COLECCIÓN ALADAA

Las mujeres blancas y las de color no solo viven diferentes vidas sino que las mujeres blancas viven las vidas que *viven en gran parte porque las mujeres de color viven las vidas que viven.*

Reconocer las interconexiones de raza, género y clase es también reconocer que las condiciones de nuestras vidas están conectadas y conformadas por las condiciones de vida de otros. De esta forma, los hombres son privilegiados porque las mujeres no lo son; y los blancos tienen ventajas precisamente porque las mujeres no las tienen; y los blancos tienen ventajas precisamente porque la gente de color está en desventaja.

En otras palabras, tanto la gente de color como los blancos viven vidas estructuradas racialmente; las vidas tanto de mujeres como de hombres están conformadas por su género; y las vidas de todos nosotros están influenciadas por los dictados de la economía patriarcal de la sociedad occidental.. Pero las intersecciones de esas categorías de opresión significan que existe también jerarquías entre las mujeres, entre los hombres, y que algunas mujeres ostentan un poder cultural y económico sobre cierto grupo de hombres y de mujeres.

Podemos decir que una situación similar se vivió en las colonias asiáticas y africanas, aunque aquí hay un componente que ha acentuado las diferencias que es la religión, utilizando el preconcepto, desde el punto de vista occidental, que es islamismo mantiene a la “mujer islámica” más “sometida “ a la opresión.

Pero no debemos olvidar que el Islam, al igual que las otras grandes religiones de “Abraham” surgidas en Oriente, se originan en un orden patriarcal, nomádico y preindustrial.

En las tres religiones se han producido luchas y rupturas a fin de reconciliarse con la modernidad, especialmente en lo que concierne a la transformación de los roles de género y las actitudes hacia la sexualidad y el respeto a la igualdad.

Mary Nash en una entrevista concedida a raíz de la publicación de su libro *Mujeres en el Mundo* (2004), expresó :” *Existe la idea de que las mujeres de la india, el Magreb o África no tienen historia propia , que están atrasadas.Por eso lo primero que pretendo demostrar es la capacidad de estas mujeres como sujetos históricos y su poder de acción a la hora de establecer estrategias de resistencias, de luchar por cambiar la situación de desigualdad en la que han vivido y viven.Y todo ello planteado desde su*

*contexto, partiendo de sus necesidades, muchas de las cuales desde Occidente no podemos definir*²⁸².

Entre los estereotipos occidentales más prevalecientes sobre los países musulmanes están aquellos que tienen que ver con las mujeres musulmanas, inocentes, cubiertas con un velo, sumisas, exóticamente silenciosas, encerradas detrás de rígidos roles de género²⁸³. Estos son los mayores estigmas que imperan sobre el mundo musulmán que dan pie a plantear el tema de la discriminación de las mujeres y el rol pasivo que éstas desempeñan dentro de sus sociedades, de por sí muy diferentes de un país a otro. Tradicionalmente en la cultura árabe-islámica las mujeres debían permanecer relegadas al ámbito de la cultura doméstica conviviendo con los hombres de la familia.

Pero estas afirmaciones han sido negadas por los procesos vividos en la región del Medio Oriente desde inicios de 2011, donde la capacidad de acción de las mujeres como sujetos sociales que impulsan cambios políticos, no ha sido valorada ni evidenciada por los “ojos occidentales”.

Djaouida Moualhi nos dice :

*“ (...) los estereotipos sobre la situación de las mujeres árabo-musulmanas son posiblemente el instrumento más eficaz para demonizar sus sociedades.No solo consiguen escandalizar a gentes con convicciones cristianas al destacar las diferencias morales (no es casualidad que se obvian las muchas similitudes) sino que en una Europa muy secularizada logran sublevar a muchos ateos y a personas de orientación laíca, neutral y tolerante respecto a diferencias de credo, al ofrecer una imagen contraria al principio de igualdad entre los seres humanos. es decir, surte efecto tanto sobre personas de orientación conservadora como de orientación progresista ”*²⁸⁴.

282

Nash Mary.El modelo de feminismo occidental no puede convertirse en la única medida del avance de las mujeres del mundo. Entrevista realizada por Mercedes Lagaredos 2/11/2004.

283

Wolf Naomi La revolución feminista de Oriente Próximo 11/3/2011 En:
<http://www.publico.es/366682/la-revolución-feminista-de-oriente-proximo>

284

Moualhi Djaouida Mujeres musulmanas estereotipos occidentales versus realidad social. En: Universitat Autònoma de Barcelona Papers 60;200 291-304.

COLECCIÓN ALADAA

Es evidente que los ciudadanos occidentales no están preparados para renunciar a sus exclusivas identidades individualistas con el fin de definir e incluir otras identidades a fin de construir una identidad colectiva y más universal.

Según la visión occidental, la mujer musulmana goza de todos los récords de discriminación, alienación y atraso. Es la imagen personificada de la mujer sometida, a los hombres, a las costumbres tribales y a las leyes intransigentes del Islam, es la víctima de un Islam totalitario, machista y tiránico.

Este discurso tiene por objeto no solo el cumplimiento de los estereotipos sino el asumirse y corroborarse a sí mismos que son los dueños de la “verdad”. De asumirse como los defensores morales y portadores del mensaje de igualdad, fraternidad y libertad.

Pero este discurso conlleva un metatexto que es significativo, sólo para “quienes” opinen como nosotros. Los “otros” no son “nosotros”.

Estas miradas occidentales se ajustan perfectamente a la lógica de los discursos hegemónicos en expansión, el corte establecido entre civilización y barbarie, entre modernidad y atraso. Algunos sectores postcoloniales nacionalistas se muestran críticos con el “imperialismo cultural occidental” y a veces esto puede dar lugar a una glorificación de la cultura precolonial, que en culturas con estructuras tradicionales jerarquizadas, en función de género, podría significar la negativa o la aceptación abordar cuestiones inherentes a la desigualdad de género, considerándolo una traición a su programa político nacional.

Coincidimos con Dolores Juliano, quien afirma: *“En el caso de las mujeres musulmanas el estereotipo desvalorizador según el cual son sumisas y pasivas está arraigado (...) sin embargo, publicaciones recientes señalan que las mujeres desarrollan gran número de estrategias individuales y colectivas para superar los límites sociales que les imponen, el imaginario occidental sigue aferrado a la imagen de esclava o de la odalisca obedientes, ambas, a los caprichos de su amo (...) Esta imagen de la mujer árabe cumple una doble función. En primer lugar legitima las agresiones contra el mundo islámico al que muestra como cruel, fanático y atrasado, a partir del trato que le da a sus mujeres y obtuso y pasivo a partir de la presunta falta de reacción de las mismas. En segundo lugar permite afianzar un imaginario masculino según el cual, las mujeres son naturalmente masoquistas y prontas a aceptar la tiranía masculina. De este*

modo la visión androcéntrica occidental legitima las agresiones y al mismo tiempo da rienda suelta a sus fantasías eróticas, asignando a la mujer musulmana conductas pasivas y resignadas”²⁸⁵.

El “feminismo musulmán” ha sido objeto de análisis y debates desde hace más de una decena de años. Está asociado a grupos de mujeres creyentes y a investigaciones universitarias sobre las mujeres en el mundo musulmán. Para las mujeres creyentes, el feminismo musulmán converge con el feminismo cristiano o judío en sus esfuerzos por abrir unas perspectivas femeninas a partir de la interpretación de la religión y de la práctica religiosa. Para las universitarias, constituye un discurso y un movimiento en construcción, que reflejan las evoluciones sociodemográficas y culturales. En algunos casos, como en las obras de Fatima Mernissi sobre el hiyab y “las reinas olvidadas del islam”, o las de Amina Wadud y Asma Barlas sobre el Corán y las mujeres, creencia personal y enfoque académico se unen para criticar las interpretaciones y las prácticas patriarcales y proponer un nuevo acercamiento a los comienzos de la historia del islam.

El término “feminismo musulmán” ha sido creado al principio de los años noventa por feministas iraníes exiliadas para describir un nuevo discurso de las mujeres creyentes en la República islámica de Irán; ellas han publicado sus concepciones sobre el papel de la mujer en la sociedad en la revista Zanan (Mujeres). Un debate abierto alrededor de diversas cuestiones: ¿El islam es compatible con el feminismo? ¿Es posible hablar de feminismo en el marco de un discurso musulmán? ¿El feminismo musulmán es una solución de recambio frente al fundamentalismo o es una amenaza para los enfoques y los movimientos laicos?

Para numerosos laicos iraníes, los términos feminismo y musulmán son contradictorios y se refieren a dos fenómenos incompatibles. El feminismo es, sobre todo, un discurso modernista que se inscribe en la tradición de las Luces y que pone en cuestión las verdades reveladas. El islam, por el contrario, prescribe estrictas reglas y normas sobre la existencia y los comportamientos.

Para numerosos musulmanes, el islam proporciona todas las respuestas mientras que el feminismo es un fenómeno marginal o una ideología occidental extranjera. Pero, entre las dos posiciones extremas –que, desde mi punto de vista, en ambos casos

“orientalizan” o “exotizan” el islam—, unos creyentes han buscado establecer puentes entre las divisiones ideológicas, entablar el diálogo y plantear problemas sobre la igualdad de las leyes y de las normas de sus sociedades, muy especialmente las que conciernen a las mujeres. Además, intelectuales iraníes de la diáspora, de la que yo formo parte, han entendido que las publicaciones y las propuestas de las feministas musulmanas elaboran una verdadera alternativa al discurso fundamentalista oficial. El feminismo musulmán es un ideario y una estrategia más entre otras desplegadas por quienes defienden los derechos de las mujeres en el mundo musulmán —puede ser igualmente considerado como parte del movimiento feminista global..Hombres y mujeres de comunidades musulmanas del mundo entero han venido debatiendo, sobre la necesidad de un islam liberal, pluralista, igualitario y emancipador, y muchos han llamado a la yihad de género (la yihad por la igualdad de sexos). Me parece más que evidente que al comienzo del siglo XXI, una “masa crítica” de mujeres musulmanas instruidas, ilustradas y en disposición de actuar, ha emergido, y sus preguntas fundamentales sobre el islam, las mujeres y los derechos humanos pueden contribuir a conseguir la igualdad de géneros, a transformar el derecho musulmán y a promover sociedades musulmanas modernas e igualitarias.

Sin embargo, para contribuir a tales transformaciones sociales, las feministas musulmanas deberán comprometerse más directamente en las cuestiones sociales y políticas a las que están confrontados sus países y el mundo entero.

Postcolonialismo y feminismo han utilizado conceptos comunes para el análisis y de/construcción de las metanarrativas dominantes. Comparten la posición de alteridad con respecto a éstas, y por lo tanto la posición de Otro, colonizado o femenino; la jerarquía implícita en el binomio mismo/otro constituye, un objetivo a la vez que un instrumento de análisis. Las formas de opresión y represión, la utilización necesaria de la lengua de los opresores, los conceptos teóricos de voz, lenguaje, mimesis, representación, son preocupaciones compartidas, como lo son la defensa de la especificidad histórica y cultural frente a conceptos falsamente “universales” y el interés por la diferencia, con sus intersecciones de clase, raza, género, etnia, cultura, edad.

Paralelamente, amente, en ambas teorías la resistencia a la autoridad y el poder (imperial,

patriarcal) se traduce artísticamente en la resistencia al canon estético establecido.

Si bien las trayectorias de las teorías feminista y postcolonial han sido paralelas casi desde el principio, las intersecciones entre ellas se han resaltado solamente en la última década, dando lugar a una fructífera crítica mutua que hace a ambas mucho más conscientes de las carencias del discurso propio y la necesidad de contrastarlo y aprender del otro. Entre las voces feministas más influyentes se encuentran la vietnamita Trinh T. Minh-ha, y las indias Chandra Mohanty, Sara Suleri y Gayatri Spivak. Todas ellas escriben desde los Estados Unidos, haciendo visible esa contradictoria posición como “traductoras” del tercer mundo ante el mundo occidental a la vez que personas privilegiadas por el neocolonialismo estadounidense.

Chandra Mohanty planteó la dificultad de incluir el cuerpo racial dentro del feminismo occidental, y señaló el modo en que la “Mujer del Tercer Mundo” se convertía en un objeto monolítico en los textos feministas. Minh-ha, en su obra *Woman, Native, Other*²⁸⁶ resolver la dificultad de la creación de un discurso que represente las categorías de „mujer“ y „raza“ al mismo tiempo sin que ambas entren en conflictos irresolubles. En 1992, Sara Suleri, recogerá y analizará estas posiciones, volviendo sobre los peligros de que el feminismo occidental esté dispuesto a conceder una identidad esencialista a la mujer “postcolonial” o del tercer mundo, mientras evita aplicar tal definición a la mujer occidental²⁸⁷.

Para Sirin Adlbi Sibai, es la hegemonía de Occidente, el capitalismo y el patriarcado los que han articulado la islamofobia actual. “La islamofobia es un dispositivo colonial que subhumaniza a los musulmanes y a la civilización islámica mediante una compleja red de instituciones discursivas y no discursivas que adoptan la forma de racismo cultural. Además, la islamofobia está transversalmente atravesada por el género. Es decir, no hay islamofobia sin género”. En este sentido, la pensadora establece tres procesos que lo explican: el primero sería ver quién produce esa islamofobia, que sería el patriarcado entre otros; el segundo, sobre quién se incide en la islamofobia, la mujer; y, por último, a través de qué, la subyugación de la mujer musulmana²⁸⁸.

286

Trinh, T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington: Indiana U.P.1989.

287

Suleri Sara “Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition” *Critical Inquiry*, Summer 1992.

288

8 Sibai Adlbi Sirin *La cárcel del feminismo*. ed Akal Madrid 2016.

Sirin Adlbi es, además, una activista muy vinculada con Siria. De hecho, se asume como activista sirio-española opositora al régimen de los Asad. La guerra, que ya dura más de cinco años, ha producido la mayor crisis migratoria desde la Segunda Guerra Mundial. Además, el papel de la Unión Europea en materia de refugiados está siendo más que cuestionado tras el acuerdo con Turquía de devoluciones en caliente. "Un sistema levantado a base de sangre y opresión, sólo desaparecerá con más sangre y opresión" según sus propias palabras.

El feminismo en occidente responde a las necesidades de las mujeres en su propia sociedad, ellas desarrollaron luchas y construcciones teóricas que pretenden explicar su situación de subordinación. Al instaurarse en el mundo relaciones, coloniales, imperialistas y transnacionales, estas teorías se convierten en hegemónicas en el ámbito internacional invisibilizando así otras realidades y otros aportes.

Aunque Occidente es "dueño" por antigüedad y derecho del término feminismo, apostamos, creemos y estamos convencidas que el movimiento internacional de mujeres por la igualdad de derechos sociales, sexuales, reproductivos, políticos y económicos, está en ebullición y que avanza en cada espacio con sus propias características, las que le son propias a su cultura y son irrefrenables.

Nos gustaría compartir un relato del escritor Eduardo Galeano como cierre y reflexión:

Alexandra

Para que el amor sea natural y limpio, como el agua que bebemos, ha de ser libre y compartido; pero el macho exige obediencias y niega placer. Sin una nueva moral, sin un cambio radical en la vida cotidiana, no habrá emancipación plena. Si la revolución social no miente, debe abolir, en la ley y en las costumbres, el derecho de propiedad del hombre sobre la mujer y las rígidas normas enemigas de la diversidad de la vida.

Palabra más, palabra menos, esto exigía Alexandra Kollontai, la única mujer con rango de ministro en el gobierno de Lenin. Gracias a ella, la homosexualidad y el aborto dejaron de ser crímenes, el matrimonio ya no fue una condena a pena perpetua, las mujeres tuvieron derecho al voto y a la igualdad de salarios, y hubo guarderías infantiles gratuitas, comedores comunales y lavanderías colectivas.

*Años después, cuando Stalin decapitó la revolución, Alexandra consiguió conservar la cabeza. Pero dejó de ser Alexandra*²⁸⁹.

Referencias

Amorós, C. y de Miguel Álvarez, A. (eds) *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo*, Minerva ediciones, Madrid. 2007.

Bhaba K.Homi *El lugar de la cultura*. ed Manantial.Buenos Aires 2007.

Bhabha Homi *The Other Question-The Stereotype and Colonial Discourse Screen 24*. Londres 1983.

Benhabib, Seyla *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona .2005

Benhabib, Seyla *La reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Ed. Katz Buenos Aires.2006.

Bessis,S. *Los árabes, las mujeres, la libertad*. Ed Alianza. España 2008.

Bessis,S. *Mujer y familia en las sociedades árabes actuales*. Ed Bellaterra España 2010.

Bidaseca, Karina *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Bs As. Ed. SB.2010.

Butler, Judith; Spivak Gayatri Chakravorty *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje,política, pertenencia*, Paidós, Buenos Aires. 2009.

Castro -Gómez Santiago : *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.2005.

289

Galeano Eduardo *Mujeres* ed Siglo XXI España 2015 pag. 95.

COLECCIÓN ALADAA

Cháneton July Género ,poder y discursos sociales Eudeba Buenos Aires 2009.
Conferencia “Homenaje a Olympe de Gouges” . La Historia de las Mujeres y la
Conciencia feminista en Europa. www.archivofeminismosleon.org/mujeres-de-la-revolucion-francesa-homenaje-a-olymp-de-gouges

Grimson, Alejandro Los límites de cultura. Crítica de las teorías de la identidad. Siglo XXI, Buenos Aires.2011.

Juliano Dolores.La causa saharai y las mujeres. ed. Icaria. Barcelona 1999.

Hooks Bell “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en Otras inapropiables.Feminismos desde las fronteras, Traficantes de Sueños, Madrid.2004.

Lugones, María "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial", en Mignolo, W. Género y descolonialidad, Ediciones del signo, Buenos Aires.2008.

Mernissi Fátima El miedo a la Modernidad. Islam y democracia Ed. del Oriente y del Mediterráneo Madrid 1992.

Mernissi Fátima El poder olvidado.Las mujeres ante un Islam en cambioEd. Icaria.Barcelona 2003.

Moualhi Djaouida Mujeres musulmanas estereotipos occidentales versus realidad social. En: Universitat Autònoma de Barcelona Papers 60;200 291-304.

Nash Mary.El modelo de feminismo occidental no puede convertirse en la única medida del avance de las mujeres del mundo. Entrevista realizada por Mercedes Lagaredos 2/11/2004.

Nash Mary y Torres Gemma (Comp) Los límites de la diferencia. ed Icaria.Barcelona 2009.

Sibai Adlbi Sirin La cárcel del feminismo. ed Akal Madrid 2016.

Spivak Gayatri Chakravorty ¿Puede hablar el subalterno? Cuadernos del Plata Buenos Aires 2010.

COLECCIÓN ALADAA

Suárez Navaz Liliana y Hernández R (editoras) .Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes. ed. Cátedra, Madrid, 2008.

Suleri Sara “Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition” Critical Inquiry, Summer 1992.

Trinh, T. Minh-ha , Woman, Native, Other, Bloomington: Indiana U.P.1989.

Wolf Naomi La revolución feminista de Oriente Próximo 11/3/2011 En: <http://www.publico.es/366682/la-revolución-feminista-de-oriente-proximo>

“De héroes y villanos: entre las fronteras de algunos relatos (A múltiples voces y silencios) Ellos son los malos y nosotros somos los buenos Ellos son los buenos y nosotros los malos”.

Laura Alejandra Rocha Roldán (FFyL-UBA)

Correo de contacto: mstrarrock@gmail.com

Resumen

El mundo se sacude: la tragedia toca al llamado mundo occidentalizado ¡terrorismo! gritan los medios masificados (misiles) – terroristas esos que ponen bombas en París – a

nosotros “santos y generosos” esos otros que a la mirada del nosotros (esos otros que “no somos”) también “sufren” y “solo” queríamos ayudarlos. Pantallas por todos lados, esas cosas cuadradas, unas negras, otras blancas, Apple, Samsung, marcas X, Y o Z, en diversas manos; pantallas que son miradas, sostenidas, vigiladas y comentadas en manos que - son - somos mirados y vigiladas... ¡Cuidado! las pantallas son cuadradas (limitadas) así como esas imágenes e imaginarios retratados – las cámaras que vigilan, las miradas que observan, twitters por todo lado: localizados, virtualizadas y viralizadas en puntos del espacios y tiempos – limitadxs – guiadxs – del “yo” del “nosotros” relato: ese que nos contamos o nos han contado – relato en singular – desde el que observamos, ajenos, lejanos, extrañados: al cuerpo, los cuerpos, el relato, relatos, de esos al otro lado del charco. De héroes y villanos, entre las fronteras de algunos relatos, a múltiples silencios y voces, buscara hacer un re-encuentro histórico de la construcción de las fronteras, identidades e imaginarios del encuentro con lo “extraño” (te extraño, pasado perdido, recordado, imaginario – que extraño de lo desconocido) de lo propio y ajenos, relatos del “nosotros” occidente los buenos – ellos “periferia”: no crucen nuestras fronteras, nosotros, un misil, los ayudamos. Análisis e investigación anclada en la deconstrucción y re-encentro del relato héroe/villano desde la dualidad andina; desde lo antropológico: de las emociones, afectos y afecciones de cuerpo (individual y publicitario – publico – social) + antropológico de lo político, legítimo e ilegítimo de esos relatos.

Yo he recibido el corazón de otro; pronto se cumplirán 10 años.
Me lo trasplantaron. Mi propio corazón, por tanto, estaba fuera
de servicio por una razón nunca aclarada. Para vivir era preciso,
pues, recibir el corazón de otro. Jean-Luc Nancy ²⁹⁰

El mundo se sacude: la tragedia toca al llamado mundo occidentalizado ¡terrorismo!
gritan los medios masificados (misiles, hashtag #portodoslados) – terroristas esos que
ponen bombas en París – a nosotros “santos y generosos” esos otros que a la mirada del
nosotros (esos otros que NO SOMOS) “sufren” “solo queríamos ayudarlos”.

Occidente globalizado y geolocalizado (GPS) – “Mediante la utilización de nuestros
Servicios usted está aceptando estas condiciones. Por favor, léalas detenidamente” - att:

COLECCIÓN ALADAA

google, Android, facebook, etc – pantallas por todos lados, unas negras, otras blancas, marcas X, Y o Z, en diversas manos, miradas, sostenidas, vigiladas – ¿últimas noticias!? - entrar a los diarios de diversos lados en forma random – Me gusta, no me gusta y entre like y like la información que nos llega: la última oferta de eso que habíamos estado buscando, que unos dijeron, que otros reaccionaron ¡Bang! Se dice de medio oriente – mientras cómodos espectadores del circus medius mediaticus2 – tap, tap, tap – click aquí – click allá – me gusta, no me gusta, las miradas dirigidas (digeridas) ¿que miramos cuando miramos?

Nos encontramos en uno de los set fílmico de nuestra película de héroes y villanos titulada “nosotros vs otros” el remake - este set fílmico puede estar localizado en uno de esos lugares exóticos en el extranjero o en el propio suelo, también puede estar en uno de esos gigantescos estudios de películas en donde se puede acceder a “diversos” escenarios cuya aparente heterogeneidad no esconde su homogeneidad puesto que estos han sido previamente elegidos y/o contruidos, planeados, financiados, aprobados y claro esta: legitimados.

< pause >

Reunionitis: esta es una de las principales actividades de los equipos de pre-producción de nuestra película en donde se tomarán las decisiones más en cuanto a escenarios, actores, trajes, presupuesto, cobertura en medios, brief publicitario, etc. - en estas productivas actividades serán discutidas por varios equipos (aislados o en conjunto) como lo son el equipo financiero (compañías privadas de seguridad y comercio de armas (legal y/o ilegal) cuyas “vacas lecheras” se encuentran en los países donde el conflicto es cuestión del día a día y cuyos “productos estrellas” son los servicios a bases militares, protección diplomática y militares de alta graduación en zonas de guerra - cualesquiera que estas sean y sin “reservas de admisión” ; instituciones financieras que no dudan en movilizar sus inversiones con todo lo que tiene que ver con la guerra - ejem. la industria de hierro o la inversión en la reconstrucción de las ciudades de la posguerra, materia prima para la construcción de armas, mantenimiento de trajes (“que sería un general desnudo”), prestamos(a atacantes, atacados y/o ambos) en cómodas cuotas con diferenciación de intereses, grandes empresas petroleras y mineras

COLECCIÓN ALADAA

dispuestas a pagar sobornos, financiar campañas, pagar y contratar ejércitos (profesionales y/o paramilitares), políticas “amables y humanitarias” de bloqueos políticos y económicos por parte de las grandes potencias, bancos internacionales, personajes públicos movilizadores de opinión... etc.), equipo administrativo (grupos políticos, gobernadores y títeres de turno - electos o impuestos, etc.), recursos humanos (ONU - con sus políticas de doble filo - instrucción / omisión - de mano de la Unión Europea, con el respaldo de la “Casa Blanca” - Vigilantes del “progreso”, “justicia” y “libertad” mundial) - *reunionitis* celebradas por lo general bajo el nombre de “Cumbres” (ejem. Cumbres por la paz acompañadas por propuestas de desarme - pero si “tenemos que intervenir e imponer la paz” lo haremos mediante guerras e invasiones militares; cumbre por el cambio climático cuyo principal actin esta a cargo de las grandes potencias contaminantes ya que son las primeras en retractarse del 10% previo de “acciones de cambio” acordado) y claro está lo que hará de nuestra película un éxito de taquilla sin igual: el Staff de comunicación de mano de la sabia guía del sector comercial y publicitario con su amplio portafolio de “productos y servicios”.

</ pause fin >

Escenarios legitimados, delegados, heredados de tiempos pasados - pasados en historias, historias de “lo que se dice” que paso de “lo que se hizo” - historias legítimas, hijas del rigor, de la norma, del orden sobre el caos (el establecimiento de un orden sobre un “caos” previo - es el establecimiento de un nuevo orden otro previo), historias de heroicas batallas, de sangrientas conquistas, de absurdos “rescates” en nombre (y seguimos) del progreso democrático de la “humanidad” en donde la misma idea de “progreso” y “democracia” parece una de esas baratijas que tanto desdeñan quienes “progreso” imponen y predicen - legitimar - ese proceso validador de acciones - de la esfera pública y de lo privado - en donde lo válido tiene antecedentes históricos, reales o imaginarios (lo imaginario no deja de ser “real” por ser “imaginario” de lo válido y lo no válido, lo negado de las historias bastardas, esas historias sin voces o en voz del héroe, esas de villanos.

El/los escenarios además de ser debidamente validado en *reunionitis* previas (algunas muy viejas. Ejem. De África, el "congreso de Berlín de 1984" so) algunos acompañados de procesos jurídicos, políticos e históricos de, en base a lo dicho, debe ser portador de ciertas estéticas - formas del discurso y el discurso mismo (comunidades discursivas,

pathos, ethos) - que varíen según el “target” y por supuesto nuestro importante equipo tecnológico publico, privado y legislativo, la “world wide web” WWW - otro de nuestros escenarios - este tiene que estar bajo ciertos estándares establecidos bajo ambiguos lineamientos en post de la seguridad y el éxito de nuestra empresa - cabe aclarar que este es un espacio de combate heterogéneo - se dice por ejemplo que Google uno de los buscadores de información más importantes tiene indexado un porcentaje mínimo de la información que corre por la red - esta clasificación de información se da por medio de una serie de algoritmos que crean una especie de “directorío” en #targets #keywords #tendencias #usuarios #regiones #etc - permitiéndonos acceder de forma mucho más inmediata al mundo pero que siendo una empresa de uso global se comporta de forma regional (GPS) - nos dice lo que queremos o necesitamos saber según el pasaporte virtual que tengamos (no todos tenemos acceso a las mismas informaciones de la misma forma) en donde los llamados “primeros resultados” esta íntimamente ligado al “web tracking” y “Social Engenire Optimization” - lo que más visitas, likes y comentarios tiene - Welcome to the Jungle baby! (¿que googleamos cuando googleamos?)

DE IMÁGENES, RECORTES E IMAGINARIOS

“Hombres y mujeres aíslan dentro de su actividad “visual”, que establece los lineamientos de la vida, aquella unidad simbólica a la que llamamos imagen.”²⁹¹

imagen, recortes e imaginarios: “advertencia” en minúsculas (tendencia en diseño: insistimos hay que hacer que todo luzca más humanitario) – las pantallas son cuadradas (limitadas) así como esas imágenes e imaginarios retratados ¿que es una imagen, en todo caso? - Zoom + ¡píxeles! Hasta las cámaras de 12MP con bla, bla, bla tecnicismos de lo publicitario – píxeles! - puntitos cuadrados! - ¡cuadrados por todos lados! - y aún así “que bien salimos en esa foto” eso sí... filtro, filtro, filtro...

Ya esta todo listo para filmar la película, esta fue escrita y dirigida por un equipo de profesionales y expertos en sus respectivas áreas, así como acompañada en su proceso

COLECCIÓN ALADAA

por diligentes y “razonables” (la razón después de la razón) empleados, la escena armada, cámaras en sus puestos. listos ¡acción!

< >

Hemos recibido nuestro guion, este se basa en una de las formulas de éxito más importantes establecidas para contar historias, un amigo nuestro Joseph Campbell (especialista en mitología y religión comparada) con su “Héroe de las 1000 caras” relata el viaje del héroe , o monomito, arquetipo y/o patrón narrativo encontrado en historias y leyendas populares - material que sería empleado por Carl Gustav Jung (psicoanalista - fundador de la psicología analítica) cuyo abordaje teórico y clínico enfatizó la conexión funcional entre la estructura de la psique y la de sus productos, es decir, sus manifestaciones culturales - (arquetipos) o pautas de comportamiento - este Monomito “El viaje del héroe” es la historia más antigua jamás contada; repetida a lo largo del tiempo y de las culturas de la humanidad, describiendo las diferentes etapas del camino que lleva a un ser humano a encontrarse a sí mismo mediante su interacción con el mundo del que forma parte.

</ >

[nuestra película, haciendo caso al patrón dado por Campbell contara distintas etapas que desarrolladas conforme eventos, algo más a “ego” o a en su versión grupal “etnocentrismo” ese sentimiento de superioridad étnica, característica universal de la condición humana, que “brilla en cambio, con un resplandor particular, en presencia del grupo” no le interesa que el viaje termine busca que este siga siendo pagado en “módicas cuotas” Producciones La rentabilidad de la guerra]

Escena No.1

El mundo real antes de empezar la historia

“en el principio todo era oscuridad” y la sigue habiendo aunque alguien escribió algo que alguien dijo que decía más o menos así “no hay nada oculto que no haya de ser

COLECCIÓN ALADAA

manifestado; ni escondido, que no haya de salir a la luz” - nuestra historia pareciera ir un poco en reversa - lo normal sería que empezáramos con érase una vez, en un tiempo muy lejano, en tierras lejanas, etcétera - historias del pasado escritas en tiempos presentes - y en nuestro presente lo lejano esta a “un click de distancia” (llámenos y ordene nuestro all inclusive) [se detiene el tiempo] el tío rico del pato Donald, Don Mac Pato (Mister Trump) logró a punto de gestos estafalarios posicionar su peculiar peinado y esta nueva moda (que como toda buena moda es como esas cosas viejas guardadas (escondidas) en un closet por si de repente se hacen tendencia y ¡puff! podemos volver a utilizarlo) de viejos racismos, etnofobias, enticidios, xenófobas, homofobias, estigmas y prejuicios que escondidos (pongámole, digamos que, para no hacer quedar muy mal a nadie, por aquello de nuestras victorianas costumbres...) a plena luz hoy son el suvenir diario - manifestaciones del odio al “otro” por todos lados - “White trash” (basura blanca) es el nombre dado a quienes a este peculiar dirigente el poder han dado - manifestaciones de odio que a la “islamofobia” del día se suman nuestros héroes “pacifistas” con el fiel acompañamiento y la ya *habitualis indiferencialitis* del gran público de lo “propio” y/o lo “extraño” tomando parte en discursos y actin (intervenciones militares finitas - se tiene pistas de la gran cadena responsables - en suelos ya cansados) sobre es a esos (otros que) “inmigrantes” (no somos) que nosotros “basura del estado” no queremos en nuestro espacio.

Seguimos en tiempos presentes, capitalismo (en fuera de campo se presenta como ilusión mayor al “ocultar de modo sistemático cualquier huella de su propia producción”), de los productores de Disney así como del mundo de lo ilusorio y lo publicitado - en noticias frescas - en términos positivos de lo “civilizado” se sostiene, funda y tiene centro en el individuo (nosotros) (lo que se dice y como se piensa - apróx.) átomo del mercado libre, autónomo, portador y heredero del “triunfo de la razón” habitante del Mercadus Cajitas Felices (viajando un poco al pasado - es en el capitalismo incipiente que en donde, desplazados a las ciudades industriales - grande grupos poblacionales sin mayor propiedad que su fuerza de trabajo y sin acceso a las herramientas de producción (incluida y en especia a la tierra) quedan obligados a venderse dentro de la “objetividad” del mercado a condiciones del mismo (infrahumanas) que en su avance, de crisis en crisis, en deuda y crisis se fundamenta, se irá reinventando) - individuos racionalitus

COLECCIÓN ALADAA

Viviendus en cajitus alienadus a flor de emoción y sensación (superfluas, la búsqueda en la profundidad de las cosas es obsoleta) sujetos a la poderosa racionalidad y seductoras piernas, manos, brazos (tentaculus) del mercado, libres para ser comprados por banners y “omitir anuncio después de 5 seg” - att - Youtube (sabemos lo que estás escuchando).

Escena No. 2

La llamada a la aventura. Al protagonista se le presenta un problema, desafío o aventura

Ya vimos un leve pantallazo del panorama desde el cual nuestros enmascarados nos miran, miramos, somos mirados y miramos (un recorte muy por encima) la escena que corre de los ires y venires - de este presente y congelado tiempo - héroes y villanos - a lado y lado del gran charco del Mediterraneo - crisis, guerras y miles de seres desplazados que ninguna injerencia tienen en temas de - botines de poder y miseria pa esos que según la jerarquía reinante están por debajo - a puertas y fronteras que, por miedo, ignorancia e indiferencia, a la diferencia se esta cerrando.

“El miedo gobierna el mundo” - ese es el mensaje, la noticia del día a día propagado - #Terrorismo - que el ISIS y esos fundamentalistas y violentos islamitas o semitas (mirada en negativo, homogeneizante de enormes heterogeneidades, mirada impuesta en donde quienes definen (punzantes fronteras), nombran, dominan y minan, sin tener en cuenta ninguna diferencia entre pueblos, tradiciones y variaciones culturales, religiosa y/o étnicas - parte de una viejísima estrategia. Att: “Los colonialistas, imperialistas, Post-colonialistas y algunos modernos empresialistas” en memorias selectivas de eso que hemos olvidado) - villanos a doquier que vienen a quitarnos eso que “honradamente” nos hemos ganado, entonces “Brexit” dicen los antiguos dueños y señores del mercado esclavo (este barco se hunde y si seguimos con el de esta no salimos ni ***), Francia - que en tiempos revolucionarios diera el grito libertario (de los propios ciudadanos) - en estado de emergencia y cierre de fronteras; y así uno a uno de estos heroicos protagonistas, esos maravillosos contadores de historias que a su pueblo “somos los portadores magnos de razones de ciencias, progreso y poder (alimentando de esta forma el eurocentrismo - palabra que les ofende ya que estos tiempos, son tiempos

COLECCIÓN ALADAA

diferentes) en bloques de intereses se van organizando - mientras que a mirada del gran público de nuestro exitoso “nosotros los buenos, ellos los malos” otra historia están contando - entonces medios masivos con nuestro Tío Rico - alto festín se han armado.

Escena No. 3

Rechazo de la llamada. El miedo al cambio provoca reticencia a aceptar la llamada, una negación a salir de la zona de confort.

“Salir de la zona de confort” - que cosa más difícil - (en acento pintoresco de las zonas costeras colombianas - acento e’ negro’ feliz’ y contento’) anda’ eche’ no joa’ hermano!

Nos llaman de esas tierras dolidas y cansadas, algunos pocos varios responden la llamada, quienes pueden - ejem. médicos Cubanos (villanos) salen apurados’ a ayudar en esos espacios donde son bombas, misiles y estallidos de (“héroes y villanos” intereses enmascarados) a luz y sombra de conflictos sobre conflictos que como espejo frente a espejo se van multiplicando, de que van esas fronteras, esas que construimos de lado a lado, esos muros testigos de encuentros pasados, en que consiste esta eterna lucha de otredades que en enmascarados encuentros “otros somos esos que no son otros” - de mascararas, trajes e identidades “fijas” de “apariencias” cerradas (imaginarias) - egoísmos y nacionalismos - en donde son los cómodos trajes que.

De héroes

“Razonable” - la mayoría de las veces - siempre se le define en positivo, tiene poderes extraordinarios o tecnología “JamesBond” - o ventajas en tecnologías de guerra, puede hacer uso legítimo de la fuerza, ejerce sus poderes que, usualmente no cuestionados por sus fanáticos - no importa que héroes y villanos tengan los mismos “poderes especiales o gadgets” y los usen de la misma manera - no importa - el héroe - “cuestión de marketing” - esté es capaz de hazañas extraordinarias, usualmente está en búsqueda de reconocimiento (LEGITIMIDAD), busca controlar y asegurar, es quien tiene “conciencia” del “peligro” “riesgo” - siente que está en obligación moral con otros,

COLECCIÓN ALADAA

usualmente se presenta como un individuo y/o entidad aislada - así se ve y así se proyecta, es quien cuenta la historia - su versión de esta - contando al villano - imagen en negativo (eso que no es el héroe) caracterizado por ser exageradamente monstruoso, malo y a quien solo este puede detener.

Básicamente existe para frustrar los malvados planes del villano, salvar la patria y vivir a lo fashion.

De villanos

“Emocional” (y de la villanas emociones y otros cuentos) - enfrenta al héroe y lo que este representa que es todo lo que le asusta y atemoriza a este, existe para frustrarle, presenta valores y conductas son opuestas al protagonista de nuestra serie, carece de derechos y deberes, es portador “de cara”, SU HISTORIA ES DESCONOCIDA O CONTADA POR EL HÉROE.

Dice Wikipedia, enciclopedia popular de nuestros días dice: del latín villanus, significó siervo o campesino, alguien atado a una villa – vamo’ lo pibe’ – copiar – pegar “es decir que trabajaba en el equivalente a una plantación en la antigüedad, por ejemplo en Italia o la Galia. La pobreza entonces se equiparaba a la corrupción moral: los villanos tenían que trabajarse su ascenso en la escala social.”

COLECCIÓN ALADAA



< > “el héroe tiene pelos y el villano cobra”

Entendemos el mundo en imágenes (imágenes que más que producto de la percepción, se manifiesta como el resultado de una simbolización personal o colectiva) - nos relacionamos a partir de imágenes (y sus respectivos filtros estas no se presentan “virgenes” a nuestra mirada condicionada por nuestra “experiencia y vivencia de mundo”) - a partir de - cómo principio - las imágenes, solas como imágenes en sí nada hacen - nosotros las activamos, les damos y otorgamos vida - movimiento (interno / externo) - algo así como cuando “sentimos” que “x” imagen nos “mira” - La Monalisa no mira a nadie. </ >

Fronteras, murallas, pieles, esas líneas imaginarias que separan o dan cuenta de diversos encuentros, miradas desde la distancia, las fronteras se hacen impermeables, inmóviles, sujetas; las murallas o paredes, esas que construcciones que por miradas extrañas – o mirando a otros – murallas, bloques, ladrillos del pasado – capas cristalizadas de materia inerte – testigos del pasado en presente – mudas – cuentan historias – algunas de memoria y otras de olvido y las pieles, esas enormes membranas que rodean músculos, corazones, huesos – aish! me pico un mosquito – del mundo de lo sensible – transmiten – comunican – dan “sentido” sentido en estricto sentido de lo “sentido” - el pasado en el presente – pasados que por el pasar del tiempo y la fragilidad

COLECCIÓN ALADAA

misma de la memoria - olvidamos – y la piel inicia siendo piel en piel, en placenta de unas otras.

Las pieles se olvidan bajo del traje - el traje cobra vida - funciona como piel - solo que a diferencia de esta - el piel se siente y esta es permeable, acaricia y se siente en el contacto con otros y en la ausencia de estos... los trajes “un tercero en medio de humanas otredades”

El mercado de la institucionalización del conocimiento ("conocimiento" en singular) perdió de vista la emoción al "no ser racional" - “divide y vencerás” - Spinoza define a las emociones como “experiencia aprendidas y expresadas en el cuerpo en interacciones sociales y a través de la interacción de signos verbales y no verbales” “son sentidos en la experiencia corporal, no sólo como sabidos o pensados” - volvemos al cuerpo - además de ser portador (medio) de las imágenes, nuestros cuerpos son el lugar de las emociones - imágenes y emociones ¿incómodo, no? Pensar en las imágenes con lo que para el público en general es banal en su uso y pensar lo emocional es para muchos una herejía - las emociones si no son criminalizadas - son sacralizadas - instintivas “Las emociones no mienten” (Naturalizadas) - sacándoles de la esfera de lo público, convencional y normativo dejándolas aisladas (con nuestros héroes y villanos) y “protegidas” en la esfera de lo privado - (¿en donde reside la fuerza del traje?)

... entre fronteras

Nuestro “héroe” imaginario - se cuenta y cuenta una historia en varias versiones, según indicaciones de la mano libre del mercado - uno de sus cuentos “lo que publicita” masivamente - desde la invención de la imprenta y la radio a las noticias 2.0 - a sus queridos conciudadanos - el quiere que ellos estén a salvo - por eso “guerras” “terrorismo” “últimas fotos de” - educando razones dejando por fuera a las odiosas emociones - las “emociones” son nuestros “villanos” - yo “héroe” he de seguir la senda , tengo resolver este problema, primero necesitamos ordenar un poco todo este caos - hay quienes dicen que ordenar es el acto de establecer un orden distinto al orden previo - retumban tambores de invasiones de mis tropas hacia otros espacios, no siendo

COLECCIÓN ALADAA

suficiente creo me sumo a la liga de la justicia, esa que ONU y sus cascos azules - claro ante los medios somos los buenos - después de ido el reportero no me hago cargo - y hablando de valientes reporteros - los medios de comunicación masiva sigo manipulando - que unos algiens practicantes del “islam” - que otros “árabes” creando así nuevos “portadores de cara” - pa’ quienes desentiendan que es eso - que los “bolivianos” esto - que “negro” chorro” - portador de cara - asociación de ciertos fenotipos o estereotipos imaginarios con ciertas actividades ilícitas - conflictivas - en su gran mayoría imaginarias - no olviden que el héroe es portador LEGÍTIMO del uso de sus fuerzas y poderes especiales, legítimo sobre el legado de un pasado oscuro que le mancha las manos de sangre, pero que con religiosa codicia limpia. ¿que de donde vienen las cosas? - naiden sabe - eso naiden pregunta - pa’ que - si es que estamos tan cómodos mirándonos a nosotros mismos sin mirarnos - enajenados - mirando desde recortadas y photoshopeadas imágenes a los otros - y entonces los “héroe” son esos discursos que suscitan y alimentan el miedo y la absoluta ignorancia - ignorancia en base a sistemas de pensamiento estacionarios en donde la razón dejó de hacer preguntas en torno a eso que la va formando - y los villanos - esas razones - esos fantasmas de su negado pasao’ que como buenos villanos algo le están reclamando.

Y finalizado el encuentro, el héroe victorioso saldrá a su justo y merecido encuentro con sus fans, fotógrafos de la farándula en una alfombra roja le estarán esperando para con brillantes luces iluminar su cara, y a su espalda en la sombra, esa periferia del “tercer mundo” será olvidada - y si la recuerda - será como “eran otros tiempos, ya pasó, dejen en trauma, que colonización ni que nada, que las consecuencias las sigan pagando – shuuu! Silencio! - la película ha comenzao’

¿Que hay en el olvido de nuestros heroicos villanos? - No miremos atrás, dice el héroe con la frente en alto, que la historia en tiempos 2.0 no tiene nada que enseñarnos. .

[¡por las botas de Napoleón! - Quien no conoce su historia está condenado a repetirla]

Referencias

COLECCIÓN ALADAA

Belting Hans (2007) "Imagen, cuerpo, medio"

Briggs, Jean: (2000) "Emotions have many faces: Inuit lessons". En: Anthropologica, vol.42, n.2,

2000. Traducción de Mariana Sirimarco.

Pratt, Mary Louise (1997) "Ojos imperiales, Literatura de viajes y transculturación - Ciencia y Ciencia y conciencia planetaria e interiores"

Campbell, Joseph (1949) "The hero with a Thousand faces"

Certerau, Michel "La invención de lo cotidiano"

Mesa N° 23: “Las asociaciones migrantes en Argentina”.

**Coordinadoras: Dra. Celeste Castiglione (CONICET-UNPAZ) y
Dra. Paula Iadevito (CONICET-IIGG-UBA)**

1. Los Boers en Chubut: Estrategia conservadora en los rituales mortuorios como refuerzo identitario cultural de la comunidad de origen.

Cristina Barile (FHCS-UNPSJB)

2. Entre republicanos, monárquicos, masones y salesianos: el panorama asociacionista italiano en Buenos Aires como espejo de la fragmentación socio-política italiana post unitaria.

Paolo Galassi (CONICET – UNS Bahía Blanca)

3. El Estado chino y las asociaciones overseas: el anclaje de las políticas diaspóricas en las asociaciones de los migrantes chinos en Buenos Aires.

Luciana Denardi (IDAES/ UNSAM- CONICET)

4. La historia de kowin en Argentina

Teresa Ran Kim (Presidente de la Asociación de mujeres coreanas en Argentina)

5. La presencia de la inmigración china en la ciudad de Mar del Plata.

Mercedes Giuffrè (UNMP-FD)

6. Espacios coreanos en la diáspora. Comer en las iglesias cristianas de la comunidad coreana en Buenos Aires.

Romina Delmonte (IIGG – UBA)

7. El rol de las Asociaciones migrantes con la muerte de sus connacionales: pasado y presente

Celeste Castiglione (CONICET, UNPAZ)

COLECCIÓN ALADAA

8. Asociación Japonesa de Tucumán: su evolución, nuevas voces.

Ing. Luis Eduardo Muraki y Prof. Liliana Mabel Palacios de Cosiansi (Centro de Estudios de Asia y África. Facultad de Filosofía y Letras. UNT).

“Los Boers en Chubut: Estrategia conservadora en los rituales mortuorios como refuerzo identitario cultural de la comunidad de origen”.

Cristina Barile (FHCS-UNPSJB)

Correo de contacto: ncbarile@gmail.com

Resumen

La llegada de los Boers al país se produce en el marco de la ley de 1884, conocida como “Ley del Hogar” que promueve la instalación de colonias de inmigrantes a la Argentina. Hay que destacar, además, que hubo un conjunto de razones que motivaron a los Boers a abandonar Sudáfrica entre los que se destaca la guerra Anglo-Boer y sus consecuencias inmediatas para la población.

Lo cierto es que a partir de 1902 y desde los acuerdos logrados con Roca, llegaron al país los primeros contingentes de Boers que se instalaron en la Colonia Escalante conocida hoy como Puerto Visser. Con el transcurso de los años se abandonó esa localidad buscando mejores condiciones de vida, se trasladaron a Comodoro Rivadavia, Sarmiento y Esquel.

Ahora bien, las formas de vida y sociabilidad adoptada por los Boers se fundaron en la creación de una comunidad cerrada de carácter endogámico en donde se leía la Biblia en Afrikaans y se discutía la situación de la guerra en Sudáfrica. Los espacios de reunión estuvieron atravesadas por el uso del idioma, el consumo de la gastronomía típica y la preservación de costumbres del país de origen.

Estos mismos criterios prevalecieron a la hora de la muerte y los entierros que tendieron a hacerse de modo privado cerca del casco de las estancias o parajes propiedad de los Boers bajo la normativa de Iglesia Protestante Reformada. Los datos con los que se cuenta hasta el momento indican que se trataba de un ritual a modo de velorio cuya duración se extendía por 3 días con la participación de la comunidad, la inclusión de personas que recuperaban la historia del muerto en perfecto afrikáans.

Esta ponencia recorrerá analizará en perspectiva histórica cultural los rituales y entierros Boers a los fines de detectar las estrategias conservadoras de la comunidad que contrastaban con la política de argentinización del Estado Argentino en las primeras décadas del siglo XX.

“Entre republicanos, monárquicos, masones y salesianos: el panorama asociacionista italiano en Buenos Aires como espejo de la fragmentación socio-política italiana post unitaria”.

Paolo Galassi (CONICET – UNS Bahia Blanca)

Correo de contacto: paologalassi85@gmail.com

Resumen

El presente trabajo encuentra su núcleo conceptual en una obra de búsqueda y catalogación de los fondos documentales de las principales asociaciones italianas de socorro mutuo surgidas en el territorio de Buenos Aires entre los siglos XIX y XX (Galassi, 2015), conducida durante el primer semestre del 2015 bajo la supervisión científica de la profesora Lorenza Sebesta (Punto Europa, Universidad de Bolonia, Representación en la Republica Argentina) con el apoyo del Consulado General Italiano de Buenos Aires. A lo largo de dicho recorrido, paralelamente a una clasificación basada en las respectivas finalidades de las mencionadas instituciones (asistenciales, medico-sanitarias, educativas y lingüísticas), ha sido posible relevar ulteriores dicotomías características del contexto de origen de los emigrantes, reconducibles un plan más específicamente identitario y valorial y resumibles en oposiciones del tipo laico vs católico o republicano vs monárquico. Pasando por alto el fenómeno asociacionista de matriz puramente regional, de formación netamente más reciente, para comprender a pleno el asociacionismo italiano en la Argentina resultará por lo tanto fundamental tener en cuenta la importancia que las diferencias y las dicotomías mencionadas tendrán en el proceso de radicación de los italianos en el área rioplatense: una serie de fracturas, o cleavages (Lipset y Rokkan, 1967) presentes en la convulsa sociedad italiana en época risorgimentale y post-risorgimentale, es decir antes y después de la Unidad, transportadas como una suerte de equipaje socio-cultural y reproducidas en el contexto de llegada.

Introducción

Más de 30 años atrás, bajo pedido del historiador Renzo de Felice, el Ministerio del Exterior italiano apoyaba una importante actividad de recupero de los archivos relativos a las asociaciones italianas con sede en territorio argentino, poniendo particular atención en aquellas surgidas en la ciudad de Buenos Aires: lo que empujaba De Felice a fomentar esta obra de recuperación era la conciencia que, por un motivo generacional, se había vuelto difícil para los descendientes de los inmigrados “entender su propia colocación en la sociedad local,

su propia e íntima relación histórica con esta y con la patria de origen de sus propios padres, abuelos, ancestros” (1981: 132-133). En esta óptica, la operación de recupero de dichos fondos documentales adquiriría no solamente un valor histórico, sino también ético y político: tal actividad, conducida por la joven investigadora ítalo-argentina María Lujan Leiva, se interrumpía por falta de financiamientos sobre el final de la década de los '80, dejando incompleta una obra que el mismo De Felice definía, en una breve introducción a los inventarios compilados, “una iniciativa más grande y ambiciosa” (1981: 132-133).²⁹²

Por lo tanto, la nueva búsqueda empezada en 2015, en la cual el presente trabajo encuentra sus bases, ha intentado valorizar el trabajo empezado por María Lujan Leiva y al mismo tiempo colmar algunas lagunas, averiguando el estado de los archivos por ella examinados para sucesivamente ubicar e inventariar aquellos que, por razones de tiempo o criterio, habían quedado excluidos de una primera monitorización. La idea inicial – proveer nuevas herramientas de trabajo a quienes quisieran cimentarse en la reconstrucción de estas apasionantes historias – ha ido así enriqueciéndose con la aparición de nuevos documentos originales, quedados a oscuras por mucho tiempo, empujándonos a formular una serie mas amplia de objetivos entre los cuales recordamos: la posibilidad de profundizar el estudio de una experiencia excepcional en términos no solo cuantitativos sino también cualitativos como la de la inmigración italiana en la Argentina; sugerir nuevas y originales perspectivas de investigación en grado de enriquecer la producción existente, delinear una suerte de “plataforma” documental que pueda evidenciar, en el territorio de Buenos Aires, los diferentes repositorios existentes, útiles al estudio, citando De Felice (1981: 132-133) “tanto en el campo de la historia social y política como en aquello de la historia económica, de la cultura, de la literatura y de la lengua”; finalmente, llamar la atención sobre la necesidad de una política estratégica de conservación del patrimonio archivístico, en una óptica tanto italiana cuanto argentina, vuelta a evitar pérdidas irreparables y a salvaguardar aquellos tesoros escondidos cuya conservación es a menudo dejada a iniciativas personales y al sentido de responsabilidad de unos pocos.

292

Cabe aquí señalar que dicha obra de recopilación ha sido a su tiempo acompañada por otra de microfilmación, y que tales materiales están hoy conservados en Roma, en el Archivo histórico y diplomático del Ministerio del Exterior Italiano. Tanto el elenco de los microfilms de consultación (números 313-341), cuanto el documento titulado “Inventario degli archivi microfilmati delle associazioni italiane in Argentina (versamento prof. De Felice), redactado por la Lic. Eleonora Tiliacos en el año 1988, son consultables en la sala de estudio del Archivo histórico-diplomatico del MAE, en Roma. A tal propósito se agradece la disponibilidad demostrada por la D.ra Stefania Ruggeri, responsable del Archivo del MAE.

La emigración italiana en la Argentina pre y post-Caseros: algunas tendencias

Los exiliados políticos hacia el Rio de la Plata

A pesar de lo que hoy se podría inferir mirando el elenco de asociaciones italianas presentes en la ciudad de Buenos Aires y más en general en el territorio argentino, de creación relativamente reciente²⁹³ y prevalentemente vinculadas a los orígenes geográficos de sus fundadores (Consulado General Italiano de Buenos Aires, 2003), es importante recordar como la emigración italiana en Argentina, sobre todo en sus orígenes, asume un marcado carácter político. Tanto el fracaso de los movimientos revolucionarios republicanos culminados entre 1848 y '49 cuanto las consecuentes medidas persecutorias – circunstancias acompañadas al otro lado de los Alpes por la restauración napoleónica – favorecen un temprano y constante flujo migratorio hacia ambas orillas del Rio de la Plata, protagonizado, en este periodo conocido como *Risorgimento*, por exiliados republicanos y combatientes garibaldinos cuyo inagotable ardor político se refleja en una ferviente actividad propagandística, conducida mediante medios gráficos y publicaciones (Sergi, 2012)²⁹⁴, y culmina con su involucramiento en el convulso panorama socio político de los respectivos contextos de llegada (Gradenigo, 1987).

Como remarca Devoto (2008: 48-49, 51), a pesar de no impedir cierto flujo migratorio de matiz económico-comercial, procedente en primer lugar de Liguria y de Génova, la instalación de Rosas al poder se convierte en un obstáculo para la llegada de exiliados políticos, científicos e intelectuales, fenómeno empezado en la década del '20 con iniciativas

293

“Entre 1945 y 1960 nacen alrededor de cien asociaciones cuya característica fundamental es reconducible a la identidad de los lugares de partida: desde los calabreses en la Argentina, por ejemplo, a los originarios de la provincia de Catanzaro hasta llegar a las asociaciones que juntan personas procedentes de pequeños pueblos”, (Ministero degli Affari Esteri, 2008).

294

“A dar vida al periodismo italiano en el área rioplatense fue *L'Italiano*, semanal aparecido en Montevideo en 1841 para iniciativa de Giovan Battista Cuneo, emigrado político, corrector de borradores, tipógrafo y periodista que daba así cuerpo al ideal de Giuseppe Mazzini de fundar periódicos adonde fuera posible, confiando en su poder para contribuir a la promoción de la Unidad de Italia” (Sergi, 2012: 17).

llevadas adelante por el Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, con el apoyo de Bernardino Rivadavia, orientadas a atraer hacia la región rioplatense profesionales europeos en grado de desarrollar tradiciones científicas o culturales susceptibles de radicarse institucionalmente en la neonata Universidad de Buenos Aires (Halperín Donghi, 1962) o en diferentes proyectos urbanísticos que involucrasen a la ciudad-puerto.

A tal propósito, si por un lado hay que recordar como determinadas facilidades concedidas en la península favorezcan el exilio político hacia Sudamérica – en 1836 el Estado Pontificio ofrece conmutar la prisión con la emigración espontánea hacia América del Sur, en primer lugar hacia Brasil (Devoto, 2008: 51) – no parece equivocado sostener que la elección de la región del Plata (restringida al puerto de Montevideo durante el régimen Rosista) conserva un significado proyectual bien definido: un destino tal vez menos desarrollado y con crecimiento económico más lento que otros posibles, como por ejemplo Estados Unidos, pero que al mismo tiempo deja más espacio a la acción política y cultural (Leiva, 1983).

Con la caída de Rosas en el febrero de 1852, tanto la Confederación Argentina cuanto el Estado de Buenos Aires promueven políticas favorables a la inmigración, abriendo de hecho la puertas al comercio con el exterior y decretando la libre navegación, mientras que la Constitución sancionada en Paraná en 1853, y refrendada en Buenos Aires en 1860, garantiza a los extranjeros los mismos derechos civiles de los “nativos”, concediéndoles el título de “habitantes”. A la entrada de muchos de aquellos exiliados radicados en Montevideo se suma ahora la llegada de aquellos expulsados directamente de la península que, como anticipado, se involucran en el contexto político local: cabe aquí recordar la creación de la Legión Italiana²⁹⁵ en la defensa de Buenos Aires, tras el sitio de Hilario Lagos en el septiembre de 1852 (Arias Divito, 1999) o el intento de organización de la colonia agrícola-militar Nueva Roma en las proximidades de Bahía Blanca (Gradenigo, 1987: 147).

En el complejo y convulso panorama de guerras civiles de la época es significativo notar cómo, a un abanderamiento casi integral de los republicanos italianos con la causa porteña, heredera de la facción unitaria, por ejemplo en la Batalla de Pavón (Zuccarini, 1910: 167-177), en el bando opuesto – principalmente en la flota naval de la Confederación – se oponga

295

Muchos de estos combatientes, ahora a las órdenes del coronel Silvino Olivieri, ex oficial del ejército de Nápoles, habían de hecho participado a la defensa de la República Romana en 1849 (Gradenigo, 1987: 147).

una constante presencia de genoveses, presentes en ambos territorios en los cuales está todavía dividido el futuro Estado argentino. Dinámica esta que termina con acentuar el carácter civil de dichos conflictos, poniendo a combatir los unos con los otros también los emigrantes de una misma tierra.

Científicos e ingenieros: ecos de positivismo en el proceso de modernización argentino

Para enfocarnos en el universo asociativo italiano crecido en Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX – y resaltar como las oposiciones y dicotomías internas de tal fenómeno puedan ser leídas como el fiel reflejo de la fragmentación sociopolítica del contexto de partida de los emigrantes – necesitamos completar el panorama histórico y social que engendrará estas redes, poniendo la atención en otra importante cara de la dinámica migratoria hasta ahora presentada: la participación de científicos e ingenieros italianos en el proceso de *modernización* del país, término que aquí abarca tanto una dimensión práctica y concreta, referida al ámbito puramente infraestructural urbano y rural, cuanto una específica praxis didáctico-educativa mirada a formar nuevas generaciones de profesionales, intelectuales y científicos.

En una coyuntura en la cual Argentina empieza a vincularse más activamente con el capitalismo internacional, en particular a través de una desigual relación comercial con Gran Bretaña, factores como una situación económica favorable y la tendencia hacia una relativa estabilidad institucional favorecen la creación de condiciones útiles a superar la escasez de medios culturales disponibles hasta este momento, mientras que, tanto las necesidades prácticas cuanto el afianzamiento de la razón como componente esencial de una sociedad republicana, confieren a la *ciencia* un papel protagónico en el proceso de modernización en cuestión (Díaz de Guijarro, Baña, Borches y Carnota, 2015: 39-40).

En este sentido, no aparece equivocado entrever una ulterior conexión de tipo eidético entre la región rioplatense y aquel epicentro del movimiento *risorgimentale* que resulta ser la región del *Piemonte* (Devoto, 1990), origen del precoz flujo migratorio de matriz republicana, *mazziniana* y garibaldina presentado en el precedente apartado. Con interesante sincronía respecto a cuanto se establece en la Argentina post-Caseros de hecho, el Reino de Cerdeña

inaugura, gracias también a la aguda obra de Camillo Benso Conte de Cavour (Torino, 1810-1861, Presidente del Consejo de los Ministro 1852 y '59) una serie de políticas liberales, orientadas a reducir los impuestos y fomentar el intercambio comercial, que terminan con intensificar las relaciones con América del Sur, no solo en ámbito económico sino también en términos diplomáticos y migratorios (Ciuffoletti, 2009: 27-28). Al mismo tiempo, a pesar del fracaso de la Revolución Republicana, Turín y su universidad se vuelven destino de una afluencia intelectualmente y culturalmente calificada procedente de las otras regiones/estados pre-unitarios de la península como Toscana, Napoli y Sicilia: es justamente aquí, donde en la segunda mitad del siglo XIX empiezan a difundirse las teorías positivistas, que la Escuela de Ingenieros dirigida por el profesor Prospero Richelmy (Torino, 1813-1883) provee, según el modelo francés, una preparación extremadamente heterogénea, incluyente mecánica aplicada a las maquinas, hidráulica, ciencias de las construcciones, arquitectura, mineralogía, máquinas a vapor, ferrocarril, química, economía, agraria, dibujos y materias legales.

Emblemáticas, para nuestro estudio, serán figuras como la del ingeniero Emilio Rosetti (Forlimpopoli 1839 – Milán 1908), que en 1865 llega al puerto de Buenos Aires acompañado por el naturalista Pellegrino Strobel (Milán 1821 – Traversetolo 1895) y el matemático Bernardino Speluzzi (Milán 1835 – Roma 1898): bajo pedido del entonces rector de la Universidad de Buenos Aires, Juan María Gutiérrez (Buenos Aires, 1809-1878), los tres científicos desembarcan para enseñar geometría, algebra, trigonometría e historia natural en el Colegio Nacional y, sobretudo, dar nueva vida al Departamento de Ciencias Exactas de la UBA²⁹⁶, fundado en 1821 y descuidado durante el gobierno de Rosas (Halperin Donghi,

296

El 16 de junio de 1865 el Poder Ejecutivo de la Provincia de Buenos Aires, ejercido por Mariano Saavedra, promulga el decreto de creación del Departamento de Ciencias Exactas de la UBA, incluyendo en el mismo articulado la designación de los tres profesores: “Art. 1º: Establecese en la Universidad de Buenos Aires un Departamento de Ciencias Exactas, comprendiendo la enseñanza de las Matemáticas puras, aplicadas y de la Historia Natural. (...) Art. 8º: Nombrase para la enseñanza de las Matemáticas puras (...) al doctor don Bernardino Speluzzi (...) con el sueldo fijado en el presupuesto, de 200 pesos fuertes mensuales. Art. 9º: Queda nombrado para la enseñanza de las Matemáticas aplicadas (...) el ingeniero don Emilio Rosetti, (...) con el goce de 150 pesos fuertes mensuales. Art. 10º: Queda nombrado profesor de Historia natural con arreglo a su contrato, el señor Pellegrino Strobel, (...) con goce mensual de 150 pesos fuertes.”, MGPBA, *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, 16 junio de 1865, “El Nacional”, Bolívar 41, pp. 127-131, recuperado de https://books.google.com.ar/books?id=45sEAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

1962), del cual en 1869 saldrán los primeros 12 ingenieros de la Argentina, de aquí en adelante conocidos como los “12 apóstoles”.²⁹⁷

Además de los estudios concernientes la construcción de una línea de ferrocarril transandina capaz de unir Argentina y Chile, efectuados durante una rocambolesca expedición relatada en sus diarios (Torri, 2010), Rosetti conocerá un periodo de intensa actividad tanto al interno de la comunidad científica argentina²⁹⁸ como de la heterogénea y amplia colectividad italiana al Plata: principalmente en las comisiones directivas de *Unione e Benevolenza*, primera asociación italiana de socorro mutuo de América Latina, fundada en 1858 por exiliados mazzinianos y garibaldinos, y del *Ospedale Italiano*, nudo fundamental de los cruces políticos e ideológicos italianos en la región, caracterizado por una masiva presencia masónica (Salvetti, 1999: 52-53), sin olvidar su colaboración con la Comisión Edilicia de la Cofradía *Nuestra Signora de la Misericordia* para la construcción de la todavía existente Iglesia *Mater Misericordiae* de Buenos Aires, también conocida como *Iglesia de los Italianos*, terminada en 1870 y base del primer grupo de Salesianos en la Argentina, orden mediante el cual la Iglesia católica tentará de penetrar en la cada vez más vasta comunidad de migrantes italianos.

297

Entre ellos, Valentín Balbin, futuro rector del Colegio Nacional y promotor de la primera revista argentina de matemática, *Matemática Elemental*; Guillermo White, presidente de la Sociedad Científica Argentina entre 1877 y 1878, cuyo nombre será puesto, por decreto del presidente Julio Roca, al puerto de Ingeniero White, cerca de Bahía Blanca; Luis Huergo, licenciado el 6 de junio de de 1869, hoy “Día Nacional del Ingeniero”, primero presidente de la citada Sociedad Científica Argentina (Díaz de Guijarro et al., 2015: 51).

298

Además de recibir la membrecía honoraria de la Sociedad Paleontológica fundada por el zoólogo alemán Hermann Burmeister, director del Museo de Ciencias Naturales, Rosetti será entre los fundadores del Instituto Geográfico Argentino (1879), institución precursora, junto con la Sociedad Geográfica Argentina (1888), de la actual Sociedad Argentina de Estudios Geográficos, para después impulsar, en 1872, la fundación de la Sociedad Científica Argentina. Entre sus contribuciones en el campo civil y de la urbanística se recuerdan los asesoramientos balísticos conducidos por cuenta del *Departamento de Guerra Marina*, los estudios de ingeniería hidráulica con el colega Pompeo Moneta y los hermanos Nicola y Giuseppe Canale para la comisión nombrada por el *Ministerio de Gobierno* con el fin de resolver la complicada cuestión del desagüe de los saladeros, y otros, requeridos por la *Municipalidad de Buenos Aires*, concerniente la red hídrica y cloacal; el proyecto del Palacio Municipal y de la Iglesia *Jesús Amoroso* de General San Martín, el monumento dedicado al estadista Dalmacio Vélez Sarsfield, hoy ubicado en el cementerio de la Recoleta, y la participación en el comité para la construcción del discutido monumento a Giuseppe Mazzini, inaugurado en el 1879 en Plaza Roma, Buenos Aires (Torri, 2010).

El panorama asociativo italiano en Buenos Aires: el espejo de un país

Unione e Benevolenza: la decana de las asociaciones de socorro mutuo

Buenos Aires, 18 de julio de 1858: al 231 de la calle Independencia, en el barrio porteño de Monserrat, nace la *Unione e Benevolenza*, primera asociación italiana de socorro mutuo del Sudamerica, cuya paternidad será simbólicamente atribuida, el 26 de julio del mismo año, a Giuseppe Garibaldi y Giuseppe Mazzini. Elemento importante de esta experiencia, será su carácter propiamente *nacional*, siendo sus integrantes procedentes de todas las regiones de la todavía no unificada Italia, es decir zonas bajo el control extranjero pero susceptibles de ser incluidas en el concepto identitario de *Italia Irrredenta*: un reflejo, esto, del proyecto político *mazziniano* de republica, orientado a evitar el fuerte particularismo geográfico presente en otros destinos de la inmigración peninsular, por ejemplo Estados Unidos, donde en la misma época se relevan muchísimas entidades de dimensiones muy pequeñas – y por ende, más débiles – compuestas por individuos procedentes de realidades geográficas circunscriptas (Devoto, 2008: 82).

Un análisis de los registros de la asociación permite establecer las características del grupo originario fundador, su fe republicana y sus ámbitos de influencia: concentrándonos en los 53 socios fundadores – entre los cuales cabe nombrar los exiliados Giambattista Ardizzi, Pietro Berretta, Giuseppe Ciolina, Nicola Faggiano, Andrea Scarpini, Calimaco Zambianchi e Virginio Bianchi – más de la mitad (22) son artesanos, y a ellos siguen, repartidos en partes equilibradas, comerciantes, liberos profesionistas y empleados “de cuello blanco”; entre sus nombres, no aparece ninguno de los ricos hombres de negocio italianos radicados en Buenos Aires, que en esa época se relacionan con la elite social argentina o con los ambientes diplomáticos, y que dentro de poco más de una década encontrarán su propio ambiente de encuentro en las salas del Circulo Italiano.

Como la gran mayoría de las asociaciones que surgirán de ahora en adelante, el primer objetivo de *Unione e Benevolenza* será proveer asistencia médica a los connacionales, en particular modo aquellos establecidos entre La Boca y Barracas: entre las primeras iniciativas de socorro mutuo aprobadas por la Comisión Directiva, señalamos un subsidio de 40 pesos diarios a los núcleos familiares más pobres y el pago de los gastos funerarios

en caso de fallecimiento. Cabe aquí recordar el médico principal de la asociación, Giuseppe Salvarezza, figura emblemática de la comunidad italiana en Buenos Aires, apodado “el padre de los pobres”, encargado de recorrer las calles de los barrios a orillas del río para prestar primer auxilio a los compatriotas en situación de necesidad.

Si el 2 de marzo de 1859 la institución ofrece sus locales para la constitución de uno de los primeros sindicatos del país, el de *Camerieri, cuochi e affini*, el primer aniversario de la fundación ve la exclusión del escudo real de la bandera italiana y el rechazo de aquellos que exhiben en su pasaporte el emblema monárquico: son las premisas de la escisión que dos años más tarde lleva a la formación de la *Nazionale Italiana*, asociación de socorro mutuo partidaria de la corona de los Saboya, que sin embargo conservará el carácter laico y en algunos casos anticlerical de sus orígenes, hecho que en 1861 induce la ya citada Cofradía *Nuestra Signora de la Misericordia* a negar a sus socios la Iglesia *Mater Misericordiae* para celebrar la misa en memoria del fallecido Cavour (Devoto, 2008: 85).

El rol de referente cubierto por *la Unione e Benevolenza* en el ámbito del asociacionismo italiano es confirmado también por las dimensiones y los contenidos de su archivo, donde, más allá de los materiales de la misma institución y de cartas pertenecientes a la correspondencia entre Gian Battista Cuneo y Giuseppe Garibaldi, se encuentran todos los fondos documentales de las otras asociaciones italianas de Buenos Aires²⁹⁹ – acomodadas por una connotación laica y republicana – que en más de una ocasión, por motivos económicos, le entregaron sus archivos para evitar que se perdieran: entre estas, señalamos la grande cantidad de materiales pertenecidos a la antifascista *Italia Libera*, hermana de la estadounidense *Mazzini Society*, de la cual constituyó un importante punto de referencia en América Latina (Leiva, 1983).

En 1916 confluyen en *Unione e Benevolenza* 9 asociaciones italianas que se encuentran en difíciles condiciones económicas, entre las cuales recordamos *Trionfo Ligure*, *l'Unione Italiana al Plata*, *l'Unione Operai Italiani*, *Italia*, *XX Settembre* e la *Giuseppe Garibaldi*: bajo el acrónimo AIMI, nace una nueva entidad llamada *Associazione Italiana di Mutualità e Istruzione* que, absorbiendo los socios, los bienes y también las deudas de las mencionadas sociedades, se hace cargo de mantener viva su memoria histórica mediante la conservación de los respectivos archivos y documentos.

La larga historia del Hospital Italiano

A propósito de la relación entre asociacionismo italiano y ambiente masónico, Eleonora Smolensky (2013: 168) señala como el 23 diciembre de 1858, 45 “hermanos” procedentes de diferentes logias argentinas – entre los cuales figuran los socios de *Unione e Benevolenza* Gian Battista Ardissi, Pietro Berretta, Virginio Bianchi, Giuseppe Ciolina, Nicola Faggiano, Domenico Salvarezza, Andrea Scarpini e Calimaco Zambianchi – constituyen, bajo el auspicio del Gran Oriente Argentino (fundado en el mismo año), la logia masónica *Unione Italiana*, cuya dirección será tomada por el médico de *Unione e Benevolenza* y futuro cirujano del Hospital Italiano, Giuseppe Salvarezza, iniciado en la logia *Confraternidad Argentina* el año anterior. Sobre el mismo tema, Patrizia Salvetti (1999: 52-53) cita un informe publicado en 1898 en la *Rivista della Massoneria Italiana* por Annibale Blosi, pluma del periódico humorístico satírico *Il Maldicente*, según el cual “la difícil inauguración del Hospital Italiano había sido merito de los masones de la colonia, que por mucho tiempo hicieron prevalecer su influencia en los aspectos organizativos y su espíritu liberal”.

Tanto el largo periodo de gestación (1853-1872) cuanto las diferentes corrientes políticas e ideológicas confluyentes a su interno, hacen que la historia del nacimiento de la *Società Italiana di Beneficenza “Ospedale Italiano di Buenos Aires”* pueda ser considerada como otro reflejo del complicado proceso de unificación que en la misma época conmueve la península italiana. En 1852 el diplomático sabauo de origen genovés Marcello Cerruti llega al Rio de la Plata con el objetivo de firmar un tratado de comercio y navegación, favorecer la creación de un hospital, preservar la nacionalidad de los hijos de inmigrantes y empezar a tejer una red diplomática solida y eficiente.³⁰⁰

 300

“Trattato di Amicizia, di Navigazione e di Commercio fra la Sardegna e la Confederazione Argentina”, firmado el 21 de septiembre de 1855 en Paraná por Marcelo Cerruti e Juan María Gutiérrez y ratificado el 20 de agosto de 1856, en *Raccolta dei Trattati e delle Convenzioni Commerciali in vigore tra Italia e gli Stati Stranieri, compilata per cura del Ministro degli Affari Esteri di S.M. il Re d’Italia*, Torino, Tipografia G.Favale e comp., 1862, pp. 554-559, versión original procedente de la Library of the University of Michigan, documento digitalizado por Google. Recuperado de: <https://books.google.it/books?id=8poGAAAAMAAJ&pg=PA554&hl=it#v=onepage&q=argentina&f=false>

En una época en la cual al interno de la comunidad italiana al Plata confluyen tanto las iniciativas del Reino de Cerdeña como aquellas de matriz republicana – facciones ideológicamente contrapuestas pero decididas a conferir una suerte de organización a los emigrados de la región – la construcción de un hospital se convierte en un tópico de relevancia primaria: el 3 de septiembre del 1853 algunos de los mayores exponentes de la elite italiana, convocados en casa del comerciante Bartolomeo Viale, componen la primera comisión provisoria³⁰¹, presidida por el Comandante de la Estación Naval de Cerdeña en el Rio de la Plata, Gian Battista Albìn, e integrada, entre los otros, por Monseñor Giuseppe Arata, sacerdote de los legionarios garibaldinos de Montevideo, que encabeza el listado de los donadores con una subscripción de 4000 pesos y la donación de un edificio del valor de 40.000 pesos. Otros 45.000 pesos, a los cuales se suma una donación suplementaria de 150.000 liras italianas, son donados por el Comandante Albin en nombre de su Majestad Vittorio Emanuele II, mientras que a los 7000 pesos donados por el Estado Mayor de la corbeta *Aquila*, pertenecientes al Reino de Cerdeña, se agregará el óbolo juntado entre la tripulación del vapor *General Pinto* por los altos mandos republicanos Giovanni Battista Ciarlone, de la Legión Italiana de Montevideo, Antonio Susini, subteniente de Garibaldi,³⁰² y Giuseppe Murature, Comodoro de la Armada Argentina, de origen genovés.

Decisiva, finalmente, resultará también la recolección de ofertas – 450.000 pesos entre más de 1770 contribuyentes – efectuada por tres subcomisiones auxiliares en las zonas de Barracas, La Boca, San Isidro, Tigre e San Fernando en los 4 meses sucesivos: justamente en el sud de la ciudad, entre las calles Bolivar y Caseros, será puesta la primera piedra del hospital, el 12 de marzo de 1854, mientras que la obra será terminada solo en 1872, gracias a consistentes contribuciones de la ya presentada *Nazionale Italiana*.

301

Presentes: Luigi y Vincenzo Amadeo, Giovanni y Francesco Amoretti, Giacinto Caprile, Santiago Corti, Antonio Miguel y Bernardo Delfino, Antonio De Marchi, Giovanni De Martini, Giovanni Devincenzi, Antonio Dodero, Stefano Francischelli, Domenico Garibaldi, Nicola Massone, Stefano Natta, Giuseppe Parma, Antonio Parodi, Giovanni Paiggio, Giovanni Podestà, Luigi Repetto, Giovanni Robbio, Antonio Rosani e i fratelli Bartolomeo, Giuseppe, Luigi e Pietro Viale (Smolensky, 2013: 162).

302

Ambos participarán a la aventura anteriormente mencionada, apoyada por el Gobierno de Buenos Aires, de la colonia agrícola-militar *Nuova Roma*, en las cercanías de Bahía Blanca (Smolensky, 2013: 148-156).

COLECCIÓN ALADAA

Después de los hospitales Británico (1844) y Francés (1845), el Hospital Italiano, primero verdadero proyecto orientado a la formación de una comunidad y de una identidad italiana capaz de quebrar las fronteras políticas e ideológicas que en aquel entonces dividen la península, se convierte así en la tercera estructura de este tipo construida por una comunidad extranjera en Buenos Aires. El hecho de que los primeros dos presidentes, el republicano Achille Maveroff y el profesor de medicina Paolo Marengo, sean ambos integrantes del Consejo Directivo del *Banco de Italia y Rio de la Plata*, sugiere un rol determinante de la elite italiana en el llevar adelante dicha empresa, impresión confirmada por los grandes préstamos otorgados justamente por los dos principales institutos bancarios italianos en la Argentina, *Banco de Italia y Rio de la Plata* y *Nuevo Banco Italiano*, que permitirán la adquisición, en 1889, del lote de terreno en el barrio de Almagro, entre las calles Gascón, Potosí, Palestina y Perón, donde el Hospital se transfiere definitivamente en 1901 (Ospedale Italiano di Buenos Aires, 1923).

La fragmentación sociopolítica italiana reproducida en la Argentina: consideraciones finales y posibles ejes de investigación

A lo largo del presente trabajo, se ha tratado de describir algunos de los rasgos constitutivos del panorama asociativo italiano surgido en la ciudad de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX, sosteniendo la tesis de que dicho universo sea el fiel reflejo de la fragmentación sociopolítica y cultural del contexto de origen de los emigrantes, es decir la Italia pre y post unitaria. Como explicado en la introducción, para efectuar dicho recorrido se hizo referencia a los resultados de un trabajo de investigación previo (Galassi, 2015), conducido durante el primer semestre de 2015, que tuvo como objeto las fuentes primarias y los archivos pertenecidos a las principales asociaciones de socorro mutuo italianas en la ciudad de Buenos Aires.

En esta óptica, uno de los aspectos más interesantes haya tal vez sido el observar justamente la trasposición, favorecida por las dinámicas migratorias, del convulso escenario socio-político italiano de la época (pre y post unitario), cruzado por diferentes y opuestas corrientes ideológicas, en el contexto de llegada de los emigrantes, es decir la

región rioplatense y en particular, la Argentina pre y post Caseros. En este sentido, se optó para remarcar dos importantes tendencias de los movimientos migratorios entre Italia y Argentina: por un lado, el flujo de exiliados políticos republicanos, y por el otro aquello compuesto por científicos e intelectuales que, al desembarcar en Buenos Aires, se convertirán en testigos privilegiados y al mismo tiempo dinamizadores del proceso de modernización del país.

En la clasificación de las asociaciones según sus roles – sean estas asistenciales y de socorro mutuo o educativas y lingüísticas, medico-sanitarias o hasta económico-financieras – se vuelve por lo tanto necesario distinguir corrientes laicas y anticlericales, en oposición a otras católicas, y simultáneamente identificar la presencia de vertientes políticas de matriz republicana, anarquista, socialista, etc., en abierto contraste con otra de carácter monárquica (no exenta de ulteriores declinaciones). A la luz de cuanto dicho entonces, es posible afirmar que para comprender a fondo el fenómeno asociacionista italiano en Argentina y en Buenos Aires resulta fundamental tener en cuenta la importancia que dichas diferencias y dicotomías tuvieron en el proceso de radicación de los inmigrantes italianos en el Río de la Plata: una serie de fracturas presentes en la sociedad italiana, que se producen en torno al período de la Unidad (1861) y que inevitablemente influyen como una suerte de herencia socio-cultural, en el hemisferio opuesto y en el país de destino, ya que los conflictos y las fracturas atraviesan las coyunturas de ambas regiones, marcadas por profundas e insanables divisiones internas.

Para cerrar este pequeño excursus, puede tal vez resultar útil proponer futuros razonamientos sobre el concepto de *fractura*, presente en la sociedad italiana y reflejado con marcada influencia en el Río de la Plata por los inmigrantes entre los siglos XIX y XX, haciendo referencia a las teorías del politólogo y sociólogo noruego Stein Rokkan (Vågan 1921 – Bergen 1979), que en tiempos más cercanos introdujo en su análisis sobre el desarrollo político-social europeo el término *cleavage* – traducible con las expresiones “quiebre estructural” o “juntura crítica” – para ilustrar el desarrollo político del Viejo Continente a lo largo del siglo XX: sobre la mitad de la década del '60, proponiendo como hipótesis – que Flora (2004) define “primera paradoja de Rokkan” – que los sistemas políticos europeos de la segunda mitad del siglo XX puedan reflejar, con pocas importantes excepciones, las fracturas estructurales características de los años '20, el estudioso escandinavo designa un programa de investigación fundado en la convicción de que, para

explicar uniformidades y diferencias entre los sistemas de partidos europeos, se necesite mirar al pasado, retrocediendo hasta la misma formación de los partidos y de los sistemas de partido (Lipsen y Rokkan, 1967: 50).

Atribuyendo grande importancia a los parámetros de *tiempo*, entendido como el peso de la herencia histórica en las oposiciones contemporáneas, y de *espacio*, es decir el rol jugado por las diferencias geográficas en cada país y no solamente entre país y país, Rokkan elabora un modelo de análisis capaz de abarcar el entero proceso de formación del estado moderno y de estructuración de la política de masa en Europa Occidental, proponiendo “un intento de identificar las variables cruciales a lo largo del complejo proceso que lleva hasta las actuales constelaciones de territorios, sistemas económicos y políticos” (Rokkan, 1980: 440).

Desarrollada entre 1965 y 1970, esta primera fase de elaboración teórica se basa en la comparación de los sistemas de partido existentes en Europa, a través del concepto de *cleavages*, de estructuras de *cleavages* y de “junturas críticas”, resumibles con oposiciones del tipo *centro vs periferia*, *estado vs iglesia*, *intereses rurales vs intereses urbanos* (comerciales e industriales), *emprendedores vs obreros* (fractura de clase o *class cleavage*): elementos y dicotomías características de la realidad sociopolítica europea – y por ende italiana – del siglo XIX, transportados por la comunidad que de estas tierras emigra y, por diferentes razones y con diferentes finalidades, exportado en el convulso tejido político y social de Buenos Aires y de la Argentina misma.

Referencias

Ciuffoletti, Z. (abril, 2009). Il flusso migratorio italiano verso l'Argentina a cavallo tra Risorgimento e Unità d'Italia. En Luciano Ravaglia (Coord.), *Il tempo di Rosetti. (Italia e Argentina nell'Ottocento)*. Fondazione Italia-Argentina Emilio Rosetti, Forlimpopoli.

Consolato Generale d'Italia (2003). *Le associazioni italiane della circoscrizione consolare di Buenos Aires*. Buenos Aires.

COLECCIÓN ALADAA

De Felice, R. (1981). Gli archivi delle associazioni italiane in Argentina. En *Affari sociali internazionali*, n. 3, pp.132-133.

Devoto, F. (2008). *Historia de los italianos en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Devoto, F. (1990). Gli intellettuali piemontesi in Argentina tra esilio politico e mobilità sociale. En *C'era una volta l'America. Immigrati piemontesi in Argentina*. Cuneo: L'Arciere, pp. 49-58.

Díaz de Guijarro, E., Baña, B., Borches, C. y Carnota, R. (2015). *Historia de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.

Divito Arias, J.C. (1999). Cuando los italianos defendieron a Buenos Aires. En *Historias de la Ciudad – Una Revista de Buenos Aires*, n. 2, diciembre 1999. Recuperado de: www.defensoria.org.ar

Flora, P. (Coord.) (2004). *Stein Rokkan. Stato nazione e democrazia in Europa*, Bologna: Il Mulino.

Galassi, P. (2015). *L'associazionismo italiano a Buenos Aires. Prima attività ricognitiva degli archivi delle associazioni italiane presenti a Buenos Aires dalla seconda metà dell'Ottocento ai giorni nostri*. Manuscrito inedito, Punto Europa, Alma Mater Studiorum, Università di Bologna, Representacion en la Republica Argentina, Sede de Buenos Aires.

Gradenigo, G. (1987). *Italianos entre Rosas y Mitre*. Buenos Aires: Ediliba.

Halperín Donghi, T. (1962). *Historia de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.

Leiva, M.L. (1983). Il movimento antifascista italiano in Argentina (1922-1945). En Bezza, B. (Coord). *Gli italiani fuori dall'Italia. Gli emigrati italiani nei movimenti operai dei paesi di adozione*. Quaderni di Affari Sociali Internazionali, Milano: Franco Angeli, pp. 549-582.

Lipset, S.M. y Rokkan, S. (1967). Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction. En Lipset, S.M. y Rokkan, S. (Eds), *Party Systems and Voter Alignments*. Free Press: New York.

COLECCIÓN ALADAA

Ministero degli Affari Esteri. (2008). *Gli italiani in Argentina*. Roma: Osservatorio sulla Formazione e sul Lavoro degli italiani all'estero. Recuperado de: http://www.esteri.it/mae/doc_osservatorio/rapporto_italiani_argentina_logo.pdf.

Ospedale Italiano di Buenos Aires. (1923). *La storia dell'Ospedale Italiano, Buenos Aires 14 settembre 1853 – 8 dicembre 1922. Commemorando il primo cinquantenario di esercizio*. Buenos Aires: Cía. Gral. De Fósforos.

Rokkan, S. (1980). Territori, nazioni, partiti: verso un modelo geopolítico dello sviluppo europeo. En *Rivista Italiana di Scienza Politica*, vol. X, n. 3, pp. 437-470.

Salveti, P. (1999). La massoneria italiana a Buenos Aires. En *Italia Contemporanea*. Roma: Carocci, n° 214, pp. 43-66.

Sergi, P. (2012). *Patria di Carta. Storia di un quotidiano coloniale e del giornalismo italiano in Argentina*. Cosenza: Luigi Pellegrini Editore.

Smolensky, E.M. (2013). *Colonizadores Colonizados, los italianos porteños*. Buenos Aires: Biblos.

Torri, G. (Coord.). (2010). *I viaggi e le memorie di Emilio Rosetti, Società luoghi e tecniche del XIX secolo*. Firenze: Edizioni Polistampa.

Zuccarini, E. (1910). *Il lavoro degli italiani nella Repubblica Argentina dal 1956 al 1910*. Buenos Aires: La Patria degli Italiani.

“El Estado chino y las asociaciones overseas: el anclaje de las políticas diaspóricas en las asociaciones de los migrantes chinos en Buenos Aires”.

Luciana Denardi (IDAES/ UNSAM- CONICET)

Correo de contacto: lucianadenardi@gmail.com

Resumen

Si bien la conformación de organizaciones de diversa índole de migrantes chinos y fundamentalmente de taiwaneses tiene larga data en el contexto local, coincidiendo con el período de afianzamiento de las relaciones bilaterales entre Argentina y China, surgieron numerosas organizaciones de migrantes chinos que dinamizaron los procesos asociativos en la diáspora.

La hipótesis que guiará este trabajo indica que las asociaciones chinas que surgen en los últimos años en Buenos Aires, se desprenden de dos procesos conjuntos que el Estado chino está impartiendo: el de diaporización y de expansión económica. Esto implica que pueden reconocerse dos tipos de organizaciones, unas más antiguas con objetivos sociales y culturales y otras más nuevas que persiguen fundamentalmente un objetivo económico. Estas últimas son escenarios privilegiados para analizar las diferentes “formas cotidianas de formación del estado” (Steinmüller, 2016), de un estado que es sociedad (Pieke, 2004).

En la ponencia analizaré entonces, las maneras en las que el proceso de diaporización encabezado por el Estado Chino ha repercutido en el surgimiento de las asociaciones chinas más recientes en Buenos Aires. Para ello, en primer lugar, me detendré en algunas características del Estado chino en la actualidad; luego analizaré los trabajos que se han realizado sobre las asociaciones migrantes en general y las asociaciones de

migrantes chinos en particular para detenerme en las asociaciones chinas más recientes presentes en Buenos Aires.

“La historia de kowin en Argentina”

Teresa Ran Kim (Presidente de la Asociación de mujeres coreanas en Argentina)

Correo de contacto: academia2000@hotmail.com

Resumen

KOWIN fue fundada en el año 2001 con el apoyo del Ministerio de Igualdad de género del Gobierno de la República de Corea. El objetivo principal es construir el sistema de red global que reúna a las mujeres coreanas de las distintas partes del mundo. A través de la búsqueda de recursos humanos nacionales y extranjeros promueve la eficiencia de las actividades de cooperación internacional mediante la activación y el fortalecimiento de la solidaridad.

En el año 2012 ya existían sedes en 19 países y directores regionales. Algunos de las asociaciones de mujeres coreanas más importantes se encuentran en Nueva Zelanda, Alemania, Rusia, Malasia, Egipto, Indonesia, Turquía, Japón, China, Canadá, Estados Unidos, España, Guatemala, Brasil, y Argentina.

El propósito de esta presentación es acercarles la experiencia de KOWIN en Argentina: la historia, los objetivos y actividades, la trayectoria de trabajo, etcétera, para pensar desafíos a futuro y formas de comunicación entre la asociación de mujeres coreanas y el ámbito universitario.

“La presencia de la inmigración china en la ciudad de Mar del Plata”.

Mercedes Giuffre (UNMP-FD)

Correo de contacto: mgiuffre@mdp.edu.ar

Resumen

Para la Dirección Nacional de Migraciones, China es la cuarta nacionalidad que más radicaciones registra en Argentina, y recientes acuerdos han facilitado las radicaciones y visas, que por ser muy engorrosas, constotuyeron un motivo de queja del gobierno chino.

Al analizar la presencia de la colectividad china en la ciudad de Mar del Plata, se analizarán 4 etapas:

Una primera etapa, de 1955 a 1960 en la cual se radicaron unas muy pocas familias de profesionales graduados en medicina y de comerciantes, que emigraron de la China de Mao. Algunos de ellos se dedicaron a la acupuntura y servicios de salud y la mayoría al comercio de objetos de decoración y regalos.

La segunda etapa, entre 1980 y 1986, aproximadamente, estuvo constituida por un grupo limitado de inmigrantes taiwaneses, que mayormente se dedeicaron a tareas de jardinería, gastronomía y comercio.

La tercera etapa, desde 1985, está constituida por empresarios/as que fundaron empresas y se dedican a la pesca, provenientes de China continental. Estos empresarios de firmas gubernamentales chinas, comenzaron a radicarse en Mar del Plata en la década de 1980 y continúan hasta la actualidad.

La cuarta y actual etapa está representada por los supermercadistas de Fujian, que lentamente, desde el 2000 hasta la actualidad, se han radicado en la ciudad y que traen sus familiares de manera continúa, a radicarse en Mar del Plata.

“Espacios coreanos en la diáspora. Comer en las iglesias cristianas de la comunidad coreana en Buenos Aires”.

Romina Delmonte (IIGG – UBA)

Correo de contacto: rominadelmonte@gmail.com

Resumen

Esta ponencia propone una reflexión en torno a las iglesias de la comunidad coreana en Buenos Aires, en tanto “espacios coreanos” en la diáspora. Como señala Mera (2007), desde los comienzos de la instalación en la ciudad, las iglesias van a ser el sostén y el principal eje articulador de la estructura comunitaria, excediendo sus funciones religiosas.

Este trabajo se desprende de la tesis de Maestría que se encuentra en desarrollo, en la que propongo explorar el rol de los hábitos alimentarios de esta comunidad migrante en sus construcciones identitarias. Por lo tanto, aquí nos enfocaremos en la comida y sus prácticas asociadas en el ámbito de las iglesias cristianas coreanas en Buenos Aires.

Siguiendo a Calvo (1982), sostenemos que los hábitos alimentarios de un grupo dan cuenta del pasado individual y colectivo, y a su vez están ligados a los sistemas de producción, consumo y comunicación de los que también son parte. La alimentación no se limita a la necesidad biológica de nutrirse, sino que conlleva implicaciones económicas, sociales, ecológicas y culturales.

COLECCIÓN ALADAA

El trabajo de campo incluyó entrevistas en profundidad a miembros de dos generaciones de migrantes y ambos sexos, y observación etnográfica en ceremonias y comedores de tres iglesias – dos evangélicas y una católica-.

Encontramos que junto con la comida al interior del hogar y los restaurantes étnicos, las iglesias van a presentar determinadas construcciones sobre la comida tradicional coreana y son un espacio de encuentro comunitario inter-generacional.

Estos espacios posibilitan una sociabilidad comunitaria, y recrean y construyen representaciones sobre la identidad nacional, los roles y representaciones de género, y los sentidos de pertenencia. En estas creaciones intervendrán tanto la memoria, la transmisión de saberes y el diálogo, como el conflicto, la negociación y las relaciones de poder de la cadena migratoria.

Introducción

Esta ponencia propone una reflexión en torno a las iglesias de la comunidad coreana en Buenos Aires como espacios de construcción identitaria. Como señala Mera (2007), desde los comienzos de la instalación de este grupo migrante en la ciudad, las iglesias van a ser el sostén y el principal eje articulador de la estructura comunitaria, excediendo sus funciones religiosas.

Este trabajo se desprende de la tesis de Maestría que se encuentra en desarrollo, en la que propongo explorar el rol de los hábitos alimentarios de esta comunidad migrante en la construcción de su identidad. Por lo tanto, aquí nos enfocaremos en la comida y sus prácticas asociadas en el ámbito de las iglesias cristianas coreanas en Buenos Aires.

El trabajo de campo incluyó entrevistas en profundidad a miembros de iglesias coreanas de dos generaciones migrantes y ambos sexos. Por otro lado, también se realizó observación etnográfica en ceremonias y comedores de cuatro iglesias – tres evangélicas y una católica- de la comunidad coreana.

Encontramos que junto con la comida al interior del hogar y los restaurantes étnicos, las iglesias van a presentar determinadas construcciones sobre la comida tradicional coreana y a favorecer el encuentro comunitario inter-generacional. Entendemos que a

partir de estas prácticas se recrean y construyen representaciones sobre Corea, sobre los roles de género, y sentidos de pertenencia. En estas creaciones intervendrán tanto la memoria, la transmisión de saberes y el diálogo, como el conflicto, la negociación y las relaciones de poder de la cadena migratoria.

En cuanto a la organización de este trabajo, en primer lugar haremos una breve descripción de la instalación de la comunidad coreana en Buenos Aires. Luego, profundizaremos en las particularidades de las iglesias coreanas en esta ciudad. En tercer lugar indicaremos los enfoques teóricos que nos permiten hacer de los hábitos alimentarios un problema de investigación. Por último, nos dedicaremos a la comida en las iglesias. Una primera parte de este apartado se ocupa de aspectos más descriptivos de las iglesias observadas. En una segunda y última parte más analítica, nos enfocaremos en las distintas formas que adopta la construcción de lazos comunitarios, las diferencias generacionales y las cuestiones relativas al género que se expresan y recrean en este espacio.

La migración coreana en Argentina

La migración coreana en el país proviene mayoritariamente de Corea del Sur, aunque durante la década de 1950 llegaron unos pocos migrantes de Corea del Norte. Más allá de estos arribos más bien aislados, puede hablarse de una corriente migratoria a partir de 1965. Entre los motivos que favorecieron la llegada de este primer grupo encontramos la política de emigración que la República de Corea comenzó a aplicar a partir de 1962, con el fin de controlar el problema del crecimiento de la población; así como también, la situación política interna marcada por un escenario autoritario y represivo, la inestable relación con Corea del Norte y las amenazas del desencadenamiento de nuevas agresiones (Sassone y Mera, 2007).

Entre 1984 y 1990 llegó la mayor cantidad de migrantes al país, alcanzando el pico máximo de alrededor de 40.000 personas (Mera, 2012). A partir de mediados de la

década de 1990 se produce un proceso de reemigración, así es como en 2012, Mera estimaba en alrededor de 20.000 personas (Mera, 2012) el tamaño de la comunidad en el país, incluyendo a las generaciones que nacieron en Argentina. Si consideramos los años de instalación, la comunidad ya cuenta con migrantes de primera generación, generación 1.5 y 2.0

Como señala Castiglione (2007) es un grupo migratorio que se caracteriza por contar con capitales propios, por ser una migración de tipo familiar y con importante grado de interrelaciones, y aunque es económica, considera no solo una mejora material, sino también educativa y de oportunidades para sus hijos.

Más allá de estas características generales, en el trabajo de campo hemos encontrado cuatro aspectos que juegan un rol de especial importancia en la forma que adoptarán los cambios y las continuidades en los hábitos alimentarios de este grupo migrante –de especial interés para nuestro enfoque de investigación-, como también en su relación con la sociedad mayoritaria y sus construcciones identitarias. Se trata de ser: 1) una migración diaspórica, 2) familiar, 3) que concentra sus viviendas, negocios e instituciones en una zona de la ciudad –Flores y Floresta-, y 4) su actividad económica en la rama textil. Siendo, estos cuatro aspectos, profundamente imbrincados y articulados entre sí.

De entre las múltiples aproximaciones al concepto de diáspora (Brubaker, 2005; Choi, 2003; Clifford, 1994; Cohen, 1997; Sheffer, 2003, entre otros), en nuestro caso consideramos centrales las siguientes características que señala Mera (2007): la población considerada se encuentra dispersa en distintos lugares; la elección del país de destino se realiza en función de la estructura de cadenas migratorias que ligan a los migrantes con otros ya instalados; las nuevas poblaciones se integran en el país receptor sin asimilarse; y los grupos migrantes dispersos conservan y desarrollan relaciones de intercambio entre ellos, con el país de origen y con los otros polos migratorios. En sintonía con estas características, la diáspora habilita la creación de una identidad distintiva que incluye la movilidad espacial (Mera, 2011). Los procesos narrativos que las configuran implicarán una reconstrucción, un trabajo de la memoria que se apoya en el origen común (territorio de origen más o menos mítico) y, sobre todo, en esa entidad simbólica, el “espacio metafórico” conformado por la red de lugares donde se encuentran las comunidades de la diáspora. En el contexto local jugarán un rol central

ciertas instituciones (como las iglesias al nivel comunitario, y las familias en el plano de la intimidad) y el uso de determinados símbolos, prácticas y valores, que se re-crearán en el contexto de la Ciudad de Buenos Aires.

Es en este marco que nos preguntamos por las formas en que se hace uso de la comida en las iglesias y las formas en que estas prácticas contribuyen en las construcciones identitarias.

¿Por qué iglesias, comida e identidad? Enfoques teóricos

Entendemos que la relevancia de observar hábitos alimentarios para analizar procesos de construcción de identidades radica, por un lado, en el enfoque teórico desde el que entendemos este concepto. Identidades en tanto procesos –múltiples-, abiertos al cambio, atravesados por la dimensión del poder y por la historia, que se construyen a partir de la narración, del discurso, del hacer; que son relacionales y posicionales (Ricoeur, 2006; Arfuch, 2002; Hall, 2011; Grimson, 2011; Barth, 1976).

Además, los hábitos alimentarios se relacionarán doblemente con la identidad articulando aspectos orgánicos, físicos, biológicos; con otros del orden social, simbólico y de la representación.

Siguiendo a Calvo (1982), entendemos que los hábitos alimentarios de un grupo dan cuenta del pasado individual y colectivo, y a su vez están ligados a los sistemas de producción, consumo y comunicación de los que también son parte. La alimentación no se limita a la necesidad biológica de nutrirse, sino que conlleva implicaciones económicas, sociales, ecológicas y culturales. Por lo tanto, “la práctica alimentaria es tributaria de la manera de pensar, de sentir y de actuar de los grupos étnicos.” (Calvo, 1982: 385). Como señalan Kaplan y Carrasco (1999:11), “el sistema alimentario de un grupo social o de un pueblo debe entenderse como una propuesta de organización de elementos bioculturales en el marco de sus relaciones sociales”. En este mismo sentido, Barthes (2008) sostiene que los hábitos alimentarios significan, expresan y (re)crean una forma de vida y de entender el mundo. Por lo tanto, una cultura alimentaria es el

resultado, nunca acabado, de la sedimentación de múltiples procesos: sociohistóricos, económicos, políticos, discursivos. En este sentido, la identidad alimentaria estará constituida por un conjunto de prácticas y hábitos con características materiales y simbólicas compartidas (Calvo, 1982).

Este conjunto de prácticas alimentarias compartidas (sin por eso excluir la tensión, el conflicto y la negociación) también irá estableciendo límites, nunca estables, entre “nosotros” y los “otros”.

Entendemos que las prácticas, sentidos y valores involucrados en la alimentación de un grupo son utilizados en los relatos que los grupos sociales construyen sobre las tradiciones y la continuidad, que son el insumo para articular sentidos de pertenencia. Así mismo, las formas de alimentarse de un grupo social son heterogéneas y dinámicas, delineadas por tendencias de continuidad y cambio (Calvo, 1982). En nuestro caso de estudio, el contexto migratorio permitirá que una “forma de comer” –que en verdad no es una, sino más bien una heterogeneidad articulada- (con sus prácticas, símbolos y valores) se ponga en contacto con otras. Si entendemos que la diferencia juega un rol en los procesos de construcción de identidades, este encuentro jugará un rol de importancia en estas construcciones.

Así mismo, y focalizándonos en el caso de la comunidad coreana en Buenos Aires, como sostiene Mera (2007), la comida es uno de los elementos –junto con la lengua, el arte, el respeto por el orden social y la homogeneidad étnica- que van a ser retomados en la construcción de una “imagen ideal” sobre el grupo, que puestos en juego con la particularidad del contexto local y las relaciones con los otros espacios de la diáspora, delinearán identidades coreano-argentinas.

Como veremos a continuación, la comida en las iglesias de la comunidad coreana asume características diferentes a las de otros espacios donde transcurren las experiencias cotidianas de los migrantes, y cumple ciertos roles en las construcciones identitarias en sintonía con sus múltiples funciones al interior de la comunidad.

El rol de las iglesias en la comunidad coreana

La gran mayoría de los migrantes en Buenos Aires son cristianos evangélicos. En la Ciudad existen 40 iglesias cristianas protestantes y una católica. Además, dos templos budistas a los que concurre un número reducido de practicantes. En sintonía con la instalación concentrada de la comunidad coreana en la Ciudad que señalábamos más arriba, las iglesias también se ubican en la zona de Flores y Bajo Flores. Una gran cantidad continúa en el tradicional barrio coreano de Baek-ku³⁰³, que en los últimos años ha ido perdiendo algunos de sus locales y residencias de migrantes que se han mudado a la zona de la Avenida Avellaneda y zonas aledañas. Dada la envergadura de los edificios de las iglesias, continúan en su mayoría en sus ubicaciones originales. Esta localización concentrada colabora con cierto sentido de vida asociativa. Encontramos en los relatos de los entrevistados que se aprovecha la visita a Baek-ku con motivo de asistir a la iglesia, para hacer compras en los almacenes étnicos o visitar los restaurantes que también se encuentran en este barrio.

Como ya fue señalado en investigaciones previas (Mera, 1998, 2007; Bialagorski, 2002) las iglesias coreanas en Buenos Aires van a cumplir funciones que exceden lo estrictamente religioso. En las iglesias se crean redes de información, solidaridad y ayuda, lo que por un lado va a favorecer la instalación en el nuevo destino; y además va a cumplir funciones sociales y de identificación cultural, seleccionando, recreando y transmitiendo los valores tradicionales que serán el nexo articulador de la identidad comunitaria.

De este modo, las iglesias son estructurantes de la vida comunitaria. Este fenómeno no es exclusivo del caso argentino, sino que ocurre en un sentido similar en comunidades coreanas en otros lugares de la diáspora. Min (1992), en su artículo sobre las iglesias coreanas en Estados Unidos, señala cuatro funciones de éstas en la comunidad. Proveen contención y apoyo comunitario a los migrantes; mantener la tradición cultural coreana; proveer servicios sociales para los miembros de la iglesia y la comunidad coreana en su

303

Barrio tradicional de la comunidad coreana. Baek-ku significa 109 en coreano. Este nombre que la comunidad le adjudicó al barrio, hace referencia al colectivo que lo conecta con el centro de la Ciudad. Se concentra en la avenida Carabobo (que cuadras más tarde pasa a llamarse Corea) desde Av. Eva Perón hasta Castaños y hacia los alrededores. La avenida Carabobo es el eje comercial, en tanto que en calles cercanas se instalan las residencias.

totalidad; y proveer status y posiciones sociales a los migrantes adultos (1992: 1371-1372).³⁰⁴ Encontramos que las Iglesias en Buenos Aires también van a cumplir estas funciones, sobre todo para los migrantes de primera generación. Como los distintos aspectos de la vida de los migrantes coreanos en el país, las iglesias y sus funciones se han visto modificadas en parte, con el correr del tiempo de instalación.

En el caso de los jóvenes, como profundizaremos más adelante, la iglesia será en mayor medida un espacio donde se re-crean las costumbres de sus padres y abuelos, incluida la lengua, y donde socializar con otros jóvenes coreano-argentinos. Encontramos en algunos de nuestros entrevistados de generación 1.5 y segunda que no han concurrido a ninguna iglesia por haber vivido en ciudades del interior del país o por otros motivos, llegada la edad en la que deberían casarse, comienzan a concurrir para poder conocer a una mayor cantidad de jóvenes coreanos.

Dentro de las distintas actividades promovidas y organizadas por las iglesias coreanas en Buenos Aires, se encuentra la de ofrecer un almuerzo después de las misas de fin de semana, en un espacio especialmente diseñado como comedor³⁰⁵.

Proveer el almuerzo tampoco es una característica exclusiva de las Iglesias coreanas en Argentina. Ebaugh y Chafetz (1999) describen el consumo de comida tradicional en instituciones religiosas migrantes en Estados Unidos, entre las que incluyen iglesias de la comunidad coreana. Min (1992) y Min y Choi (1993) también dan cuenta de esta práctica en las Iglesias coreanas en Estados Unidos. “Todas las iglesias de inmigrantes coreanos tienen una hora de socialización después del servicio del domingo. Durante esta hora, los miembros de la iglesia intercambian saludos y entablan conversaciones informales con otros miembros. Casi todos los pastores coreanos entrevistados en Nueva York (129 de 131) informaron que sus iglesias brindan algo que comer durante

304

Traducción propia del inglés: “1) providing fellowship for Korean immigrants; 2) maintaining the Korean cultural tradition; 3) providing social services for church members and the Korean community as a whole; and 4) providing social status and social positions for adult immigrants. “

305

No fue exhaustivamente relevado si todas las iglesias coreanas ofrecen almuerzo, pero se mencionó repetidas veces en los relatos de los entrevistados. No es el objetivo aquí medir en qué medida las iglesias ofrecen comida, sino indagar sobre las particularidades de las prácticas alimentarias en este contexto y analizar sus implicancias en las construcciones identitarias

esa hora luego de la misa. El 28 por ciento de las iglesias coreanas en la ciudad de Nueva York ofrecen un almuerzo o cena completa después del servicio del domingo. Estas comidas son generalmente preparadas por diferentes miembros de la iglesia que se turnan de forma rotativa.”³⁰⁶ (Min, 1992: 1381).

De este modo, observamos que las iglesias desarrollan funciones similares en los distintos lugares de la diáspora, incluso en la distribución y organización de las tareas de los miembros, como la de preparar las comidas.

La comida en las iglesias

Las iglesias, sus cocinas y comedores

En el trabajo de campo se visitaron cuatro iglesias³⁰⁷ cristianas de la comunidad coreana en Buenos Aires -tres evangélicas y una católica-, y se accedió a los comedores de dos de ellas. En ambos casos están equipadas con una cocina amplia con grandes aberturas hacia el comedor. No es una región vedada a la vista, lo que en términos de Goffman no sería una región posterior³⁰⁸, de “backstage”, sino el centro de la acción.

306

Traducción propia ““All Korean immigrant churches have a fellowship hour after the Sunday service. During the fellowship hour, church members exchange greetings and enjoy informal talks with fellow church members. Almost all Korean head pastors interviewed in New York City (129 out of 131) reported that their churches provide refreshments during the fellowship hour. Twenty-eight percent of the Korean churches in New York City provide a full lunch or dinner after Sunday service. Korean meals are usually prepared by different church members on a rotating basis.”

307

Visitó la Iglesia Presbiteriana Che-Il (교회 교회), ubicada en Carabobo 1249; la Iglesia del Espíritu Santo (교회 교회), ubicada en José Mármol 964; la Iglesia ChungHyun (교회 교회), ubicada en Quirno 1023; y la Iglesia Católica Santos Mártires Coreanos (교회 교회), ubicada en Thorne 1277. Todas en la Ciudad de Buenos Aires.

308

“Una región posterior o trasfondo escénico puede definirse como un lugar, relativo a una actuación determinada, en el cual la impresión fomentada por la actuación es contradicha a sabiendas como algo natural (...) Aquí, el actuante puede descansar, quitarse la máscara, abandonar el texto de su parte y dejar a un lado su personaje” (Goffman, 1974; 61) Goffman, E. (1974). La presentación de la persona en la vida cotidiana, Buenos Aires: Amorrortu.

COLECCIÓN ALADAA

Según indicaron los entrevistados, de la compra de las materias primas y la preparación de los alimentos se encargan grupos rotativos de miembros de la iglesia. Aunque los varones se encarguen ocasionalmente de las compras, son las mujeres quienes deciden el menú y preparan la comida. Al igual que en el hogar, en los espacios comunitarios la comida es una tarea femenina, asociada al cuidado y lo maternal.

En general, la comida consiste en arroz, kimchi y una sopa. Los ingredientes de esta sopa pueden variar según lo que esté disponible, lo que se encuentre mejor en la estación y las decisiones que tomen quienes se encarguen de las compras. No se presentan diferencias regionales sino un discurso unificador sobre la “comida coreana”. Discurso que sostiene que la “comida coreana” en su unidad mínima es sopa, arroz y kimchi. Como veremos más adelante, uno de los dos días del fin de semana, las iglesias ofrecen un culto para los jóvenes, estos días –que en algunas iglesias es los días sábado y en otras los domingos- son estos jóvenes de generación 1.5 o 2.0 quienes se encargan de la preparación.

Por otro lado, en algunas fechas especiales el menú habitual puede verse modificado. Estas ocasiones refieren a eventos personales de algún miembro, como cumpleaños, nacimientos, casamientos; o a celebraciones nacionales coreanas.

Además de las cocinas, los comedores cuentan con largas mesas compartidas. En general, se sientan juntas las personas del mismo sexo y edad.

A continuación analizaremos las formas en que la comida en las iglesias interviene en las construcciones identitarias de este grupo migrante. Organizamos el análisis en tres dimensiones. En un primer lugar nos enfocamos en distintas prácticas que favorecen la creación de lazos al interior de la iglesia, luego analizamos las diferencias y relaciones entre las generaciones en este marco, y por último reflexionamos sobre las representaciones de género que se reconstruyen en este espacio, articulando de este modo identidades migrantes y de género.

Comer en un espacio comunitario. Símbolos. Valores tradicionales. Solidaridad

Los distintos momentos de la comida en iglesia promueven la creación de lazos entre sus miembros. Desde la organización a partir de grupos rotativos que se encargarán del abastecimiento y preparación de los alimentos, hasta la situación de comensalidad en largas mesas comunes, estas prácticas favorecerán la creación de lazos entre los miembros y sentidos de pertenencia. Y así mismo en este marco será de gran importancia la selección y transmisión de ciertas prácticas y valores tradicionales. Es por esto que entendemos a estas iglesias como “espacios coreanos en la diáspora”, en un sentido similar al que sostiene Medina (2002) para el caso de los restaurantes vascos en Cataluña. En las iglesias no solo se preparan y comparten comidas, sino una serie de normas y valores que remiten al lugar de origen.

Un ejemplo de estos valores tradicionales que se recrean en el marco de la comida en las iglesias lo encontramos en el privilegio de los varones mayores. Como mencionamos, los miembros de la iglesia se sientan en mesas comunales, generalmente cerca de otras personas de su mismo género y edad, y cada uno se sirve la comida que está ubicada en las mesas centrales especialmente dedicadas a este fin. De este modo, cada uno debe pararse y servirse lo que quiera comer. Los únicos que son servidos y no tienen que levantarse a buscar su propio plato son los varones mayores, los “ancianos”. De esa manera y como también sucede en la comida en los hogares, el respeto a los mayores se combina con la ubicación jerárquica del hombre respecto a la mujer. Entendemos que esta práctica, delineada por dos preceptos confucianos³⁰⁹, llevada a cabo en un contexto comunitario como la iglesia, expresa y re-crea sentidos sobre los géneros –los hombres deben ser servidos, las mujeres servirlos- y de pertenencia comunitaria –una forma de decir “los coreanos hacemos esto”. Mientras que la práctica realizada en el hogar tiene el valor de lo cotidiano, lo repetido todos los días en el contexto familiar; cuando se realiza en las iglesias refuerza el sentido comunitario, de pertenencia a un grupo.

Otra práctica que encontramos en los relatos de nuestros entrevistados que también cumple las funciones de crear y fortalecer lazos comunitarios, refiere a la gestión de las sobras de la comida de los fines de semana. De este modo, el rol de la comida en la iglesia en la construcción de los sentidos de pertenencia no solo se lleva a cabo compartiendo la comida en el comedor de la iglesia, sino que este espacio extiende sus

309

La relación jerárquica entre quienes tienen mayor y menor edad, y la relación jerárquica entre varones y mujeres.

funciones fuera de sus muros. Encontramos que, si sobra comida se reparte. Pero no todos los alimentos son gestionados de la misma forma. Si sobra arroz se reparte para ser reutilizado en otras preparaciones que luego volverá a ser repartida entre miembros de la iglesia. Por lo tanto quienes se lleven ese arroz serán las mujeres grandes, madres o abuelas, quienes asumen el rol tradicional de la cocina, especialmente cuando no es una tarea paga.

“M: A bueno, en la iglesia, viste después de los cultos de los domingos, está el comedor, sigue como un almuerzo, y siempre nos sirven arroz, kimchi y una sopa, lo único que cambia son las sopas todas las semanas.

R: Y no hay banchan?

M: No, antes había pero ahora no, ahora porque está mal la economía. Y bueno lo que sobra del *bap*, generalmente lo reparten, mi mamá trae *bap* también de la iglesia para hacer *sikhye*, *bap* es arroz jaja por si las dudas, ya te hablo como si fueras coreana. Y después también sobra *kimchi* y también lo reparten, lo cual es bueno, más que nada a los chicos que viven solos, que tienen a los papas en el interior, o familias que no pueden comprar *kimchi*, porque es caro y lo reparten.” (Milagros – 24 años – segunda generación)

Lo que ocurre con el kimchi³¹⁰ es diferente, por un lado porque es una preparación lista para ser consumida, no requiere de conocimientos sobre cómo prepararlo como en el caso del *sikhye*³¹¹, y por otro lado es el *alimento emblema* (Kaplan y Carrasco, 1999), “lo que no puede faltar en una casa coreana”. Distintos autores van a proponer conceptos para pensar en estas preparaciones con especial carga simbólica. Los *platos totem* (Calvo, 1982), *emblemas* (Kaplan y Carrasco, 1999) o *alimentos icónicos* (Janowski, 2013), son aquellas preparaciones que en el proceso de reorganización provocado por la migración sufren un reforzamiento cultural. Se resaltan sus valores positivos. Remiten a una parte del contenido cultural, representando al todo, cuando las

310

Preparación tradicional a base de vegetales fermentados, generalmente repollo.

311

(□□) es una bebida dulce de arroz

demás partes de ese todo se perciben en proceso de cambio permanente. Emergen de la confrontación entre los diferentes estilos alimentarios, al punto de poder devenir en “objeto mediador” de una identidad. Estas preparaciones actuarán como escudos de resistencia al cambio y al mismo tiempo, aparecerán cuando el cambio ya esté en proceso.

En el caso de las iglesias coreanas, las reglas que regulan la distribución del kimchi, que también puede pensar en tanto *don* (Mauss, 2009) tienen que ver, con la cuestión generacional y las dificultades económicas.

Por otro lado, los sentidos de pertenencia también se recrean en las situaciones más excepcionales de celebraciones que mencionábamos más arriba. En el caso de los eventos personales, como cumpleaños, casamientos, etc. es la persona homenajeadada quien generalmente dona a la iglesia comida, o una suma de dinero para comprar comida y ser compartida en el comedor de la iglesia con todos los miembros. Pero también encontramos otras celebraciones que involucran sentidos comunitarios con referencias más directas con lo nacional y los procesos históricos:

“Yo por ejemplo, hace un mes y medio tenía que comprar alguna cosa para ellos porque era feriado de Corea, Día de la Independencia, entonces fui a confitería Buenos Aires que esta ahí en Flores. Ahí compré torta grande. Esto es para nosotros, esto es para unificar Corea del Norte. Así grande no? Trajimos acá. Pusimos “70 Aniversario de la Independencia”. Esto es para todos nuestros alumnos viejos, y esto es para futura unificación del norte-sur. Entonces lo llamé al más viejo y cortamos. Sacamos fotos, comemos. Cada uno me decía, esta torta es la mas rica que había comido! Puede ser la comida y también significación, no?”

(Norberto – 77 años – primera generación)

En el relato de Norberto encontramos que no solo se crean lazos comunitarios y sentidos de pertenencia al compartir la misma comida, sino que además en determinadas ocasiones ciertos alimentos estarán imbuidos de especial contenido simbólico. En este caso, mediante la materialidad de las tortas, en el contexto de un acto en la iglesia, se ponen en escena valores (como el respeto a los mayores), reconstrucciones históricas

(como el fin de la invasión japonesa en la península coreana) e ideas y objetivos políticos como la reunificación entre las dos Coreas.

Diferencias y relaciones entre las generaciones

Como señalamos, las iglesias de la comunidad coreana son un espacio comunitario de encuentro entre las distintas generaciones. Teniendo en cuenta las características que describimos más arriba, y el rol de importancia dentro de la comunidad coreana, son uno de los espacios donde se seleccionan y transmiten los elementos tradicionales que articularán la construcción de la identidad migrante. En este marco, cobra especial importancia la cuestión generacional. Son los mayores, y como veremos también en gran medida las mujeres, los que seleccionan ciertos elementos de la trama cultural que luego serán resignificados en el contexto local. Y además, observando los hábitos alimentarios dentro de estas instituciones, también encontramos diferencias generacionales. Por un lado, respecto a las prácticas y gustos alimentarios; y por otro, respecto a las funciones que cumplen las iglesias.

Kang, en su artículo sobre los migrantes coreanos en Nueva York señala a las iglesias como el lugar más indicado por sus entrevistados para encontrar y hacer amigos y relaciones sociales (1990: 15). Frente a las limitadas posibilidades de acceder a puestos de injerencia social y política en la sociedad mayoritaria; una vez que alcanzan cierta seguridad económica, van a buscar reconocimiento social al interior de la comunidad, en las iglesias.

En nuestro caso, creemos que de forma similar ocurrió para la primera generación en Buenos Aires. Pero en la actualidad, para las nuevas generaciones 1.5 y 2.0, los sentidos y los objetivos de la sociabilidad que habilita la iglesia van a estar más orientados a otros aspectos vinculados con la re-creación elementos de la trama cultural tradicional, y la sociabilidad y matrimonio con otros jóvenes coreno-argentinos.

Cuando le pregunto a Norberto, uno de los primeros migrantes que llegó al país en 1965, por qué cree que las Iglesias organizan almuerzos después de los cultos los fines

de semana, su respuesta se orienta a la creación de lazos y la sociabilidad que la comida posibilita al interior de la comunidad:

“Primero dar de comer a la gente, algunos vienen desde temprano, llega mediodía va a sentir hambre, todo el mundo tiene que comer al mediodía, almuerzo. Eso primera cosa. Segundo, esto cuando reúne todo acá, tiene otra atmósfera, más friends, más amigos, más amable, todas esas cosas lo hace ayudar a comunicación entre nosotros. Ese comunicación no solamente con la palabra, pero también con corazón. Acá es la iglesia, somos cristianos, ayuda a sentir con sentimiento, sentir estar juntos. Hay muchas clases de conversación, puede decir problemas de su familia, de su negocio, alguno puede aconsejar, dar alguna opinión. Alguno está enfermo, entonces entre ellos se consuelan o ayudan. Entonces la comida no es solamente para saciar hambre, pero ayuda mucho a comunicar entre ellos. No estamos ninguno sola o solo”

(Norberto – 77 años – segunda generación).

Por otro lado, en los relatos de los migrantes jóvenes de generación 1.5 o 2.0, la iglesia en un espacio donde socializar con otros jóvenes coreanos argentinos.

En lo específicamente ligado a la comida, las diferencias y relaciones entre las generaciones de migrantes, también se expresan en el ámbito de las iglesias. Como relatan varios entrevistados, un día del fin de semana se brinda un culto específicamente para los jóvenes. Esta característica no es exclusiva de las iglesias en Buenos Aires, Min y Choi describen una práctica similar para el caso de las iglesias coreanas en Estados Unidos: “La iglesia étnica coreana habitualmente provee de servicios exclusivos para niños en idioma coreano o bilingües. La iglesia también brinda a los adolescentes coreanos la posibilidad de interacciones sociales con amigos comunitarios, a través de los programas culturales y recreacionales de los sábados, actividades deportivas, picnics, retiros de verano, etc.”³¹² (Min y Choi, 1993: 169)

COLECCIÓN ALADAA

“En mi caso, a la iglesia voy solamente los domingos, entonces los domingos tenemos el culto de jóvenes, que es donde los jóvenes de mi edad nos juntamos todos, y es el único día que sin compromiso estamos ahí. Entonces ya que se da y con el tiempo aprovechamos ese espacio de estar juntos, para poder conversar, ver cómo estuvo la semana y sería un espacio que necesitamos. Porque cada uno está muy en la suya en la semana, el domingo es el día ideal para hacer eso, un día de comunión”. (Nadia – 26 años – segunda generación)

Además, la comida que se ofrece luego de los servicios especiales para jóvenes presenta diferencias con la ofrecida luego de la misa a la que asisten todas las generaciones.

M: Los sábados está el culto de jóvenes y después del culto de jóvenes hay una comida también, pero de eso se encargan los jóvenes de cocinar, entonces como nos dan un presupuesto bastante acotado y además somos jóvenes y no cocinamos tan bien como las mamás, tipo comemos sándwiches, panchos, fideos con tuco, que es dentro de todo barato. Porque el grupo de jóvenes está dividido, ahora somos ciento y pico y nos dividimos en grupos de 20 cada uno, somos 8 grupos ahora, entonces cada sábado nos rotamos.

R: Y cada sábado le toca a un grupo encargarse.....

M: Claro, y hay gente que le da fiaca y se hace unos panchos con mayonesa y ketchup y hay otros que se re ponen las pilas y hacen por ejemplo bibimbap, probaste?

R: Si.

M: Bueno, entonces depende de quién cocine el nivel de comida cambia.

R: Entonces hay diferencias entre los almuerzos de los domingos y los de los sábados?

M: Claro, si, porque pensá que los sábados vamos solamente los jóvenes que estamos re acostumbrados a comer panchos, o sea no nos parece raro, en cambio un adulto coreano no te come un pancho. Además, la comida de los domingos está a cargo de los padres, que también se van rotando, igual tampoco

hay mucho para elegir, solamente elegís las sopas que son 3 sopas diferentes, y bueno eso.” (Milagros – 24 años – segunda generación)

La diferencia generacional tiene que ver, al igual que en la comida en el hogar, con conocimiento sobre técnicas y preparaciones, gusto; y además en el caso de las iglesias se suma el manejo de un presupuesto. Como hemos visto en el capítulo anterior, el mayor contacto intercultural de las generaciones 1.5 y 2.0 los hace incorporar preparaciones que nunca podrían entrar en el mapa gustativo de sus padres. Igualmente, no hay que dejar de tener en cuenta que el reemplazo de preparaciones más elaboradas y tradicionales, por otras más simples y transnacionales no es un fenómeno exclusivo de la comunidad coreana en Buenos Aires. Lo que se presenta interesante en este caso, es el uso que los migrantes harán de estas prácticas en sus construcciones identitarias.

Min y Choi (1993: 177) en su artículo sobre los estudiantes de secundaria coreano-norteamericanos, sostienen que las Iglesias coreanas van a funcionar como intermediarias entre dos espacios sociales radicalmente diferentes: la escuela y la casa. Desde su punto de vista las Iglesias les brindan a los niños y adolescentes de origen coreano un espacio bilingüe y bicultural que amortigua las diferencias y tensiones presentes en los otros espacios. En nuestro caso, encontramos que las iglesias, para los jóvenes, van a cumplir funciones más ligadas con la continuidad de la tradición.

Identidad migrante e identidad de género en las iglesias coreanas

El último punto que queremos señalar tiene que ver con las representaciones sobre los géneros que se recrean en el espacio de las iglesias, y específicamente en lo que en ellas ocurre en torno a la comida. Las tareas relacionadas con la alimentación –no solo la preparación en sí misma, sino todas las tareas de limpieza y cuidado en general- son espacio de lo femenino, especialmente cuando es un trabajo no remunerado como en las iglesias y al interior de los hogares. Esta característica no es una particularidad de los migrantes coreanos en Buenos Aires, sino que atraviesa distintos espacios y tiempos históricos; al mismo tiempo que el lugar del hombre en la cocina va a estar más enfocado al ámbito público (Goody, 1995: 96). Al ser esta división de roles una

característica generalizada de la alimentación de diferentes grupos sociales, lo que aquí nos preguntamos es sobre las particularidades que adquiere en el caso de los migrantes coreanos en Buenos Aires.

En el caso de los migrantes coreanos, sedimentos y reelaboraciones de los principios confucianos delinear aún hoy la relación entre los géneros. El modelo de familia patriarcal, atravesado por la piedad filial y donde la mujer asume un lugar relegado dentro del hogar, aunque reactualizado, en tensión y atravesado por otras cosmovisiones, continúa gravitando en las *configuraciones culturales* (Grimson , 2011) de los migrantes³¹³.

Mera (2007) señala a las mujeres como las responsables de la transmisión de los valores tradicionales, reproduciendo el modelo estructurado fundamentalmente en la división de trabajo entre los géneros. Es a partir de esta división de roles que la mujer contribuye de una manera directa y material al mantenimiento de la identidad étnica.

Focalizándonos en las iglesias, Ebaugh y Chafetz (1999) analizan el rol de las mujeres en las instituciones religiosas migrantes³¹⁴ en Texas, Estados Unidos. Su enfoque no se concentra en las desigualdades de género que designan las tareas no remuneradas al interior de estas instituciones a las mujeres –entre las que se encuentra la de cocinar comida de su lugar de origen-; sino en el rol activo que estas tareas les van a permitir realizar en las construcciones identitarias y culturales del colectivo migrante: “Las mujeres "hacen género" en sus congregaciones preparando y sirviendo alimentos étnicos y contribuyendo de este modo a la socialización etnico-religiosa de la segunda

313

En la jerárquica familia tradicional confuciana la mujer estaba relegada al hombre. El único momento en que ésta adquiriría cierto poder es cuando llegaba la esposa del hijo a la casa, quien debía obedecer sus órdenes. Yoo (1998) describe el rol de tradicional de la mujer: “La educación de la mujer estaba orientada principalmente hacia sus obligaciones y responsabilidades en el marco de la estructura familiar más que hacia el desarrollo de su propia individualidad. Asimismo la educación de las mujeres se realizaba tradicionalmente en la esfera doméstica y estaba a cargo de la mujer más vieja de la familia. Para la mujer coreana, la única forma de adquirir una posición relevante en la sociedad era por medio de la dedicación a la familia de su esposo y, lo más importante, dando a luz un hijo. (...) La identidad de la mujer se solidificaba sólo a través de las relaciones que establecía internamente en el ámbito de la estructura familiar. En la sociedad coreana tradicional se consideraba que la maternidad era el valor más alto y la virtud más grande a la que una mujer podía aspirar.”

314

De distintos orígenes: iglesia católica mexicana, iglesia ortodoxa griega, templo hindú, mesquita con mayoría paquistaní, templos budistas chino y vietnamita, iglesias protestantes: una argentina, otra mexicana, otra coreana y otra china. (1999: 589)

generación, recreando de este modo simultáneamente las representaciones sobre género, la etnicidad y la fe religiosa.”³¹⁵ (1999: 606-607)

Siguiendo esta perspectiva, encontramos que en las tareas relacionadas con la comida llevadas a cabo por las mujeres de la comunidad coreana se articulan procesos de construcción identitaria migrante y de género. Pero así mismo, entendemos que estas prácticas expresan y re-crean fenómenos contradictorios. Por un lado, la obligación de las mujeres de llevar a cabo el trabajo no remunerado (encargándose de la cocina en el hogar y en las iglesias), y de orientarse a la esfera íntima, reforzando la posición desventajosa de las mujeres en la división del trabajo entre los géneros; pero a su vez estas tareas también encarnan la posibilidad de convertirse en fuente de empoderamiento. Implican simultáneamente opresión de género y elementos de liberación (Marte, 2012). Esta actividad, ejercida con mayor o menor libertad, lejos de implicar un rol pasivo, ubica a las mujeres en un rol central (Santos Brightwell, 2012), seleccionando y re-creando los elementos culturales utilizados en las construcciones identitarias. Las migrantes coreanas deciden en gran medida qué y cómo se come en las iglesias. Como sostiene Marte (2012), el trabajo de la memoria, los conocimientos, las habilidades –por lo tanto la agencia- involucrados en la elección y preparación de los alimentos son políticos, ya que crean espacios de negociación de poder. Poder en tanto capacidad para hacer algo, para transformar situaciones, y producir nuevos sentidos, y también poder en tanto control o influencia sobre otros.

Notas finales

A lo largo de este trabajo nos propusimos reflexionar sobre las construcciones identitarias en el ámbito de las iglesias coreanas, a partir del análisis de las prácticas relacionadas con la comida que allí se desarrollan.

315

Traducción propia del original: “They uniformly “do gender” in their congregations by preparing and serving ethnic foods and by being major contributors to the formal ethnoreligious socialization of the second generation, thereby simultaneously re-creating gender, ethnicity, and religious faith.”

COLECCIÓN ALADAA

Dentro de las distintas actividades promovidas y organizadas por las iglesias coreanas en Buenos Aires, se encuentra la de ofrecer un almuerzo después de las misas de fin de semana. De este almuerzo, de la compra de las materias primas y la preparación de los alimentos se encargan grupos rotativos de miembros de la iglesia.

La comida ofrecida no da cuenta grandes variaciones. No se presentan diferencias regionales, sino un discurso unificador sobre la “comida coreana”. Discurso que sostiene que la “comida coreana” en su unidad mínima es sopa, arroz y kimchi. Pero así mismo, también entendemos que este discurso no sólo toma cierta posición en cuanto a las preparaciones “legítimas”, sino que también da cuenta de reglas, normas y valores.

Dadas las características del proceso migratorio, la comunidad coreana cuenta con tres generaciones migrantes. Para cada una de estas generaciones las funciones que cumplirán las iglesias serán algo distintas. En el plano de la comida encontramos que, los almuerzos organizados por y para los jóvenes, dan cuenta de otros conocimientos y saberes culinarios que los diferencian de la generación mayor. El mayor contacto intercultural de las generaciones 1.5 y 2.0 los hace incorporar preparaciones que nunca podrían entrar en el mapa gustativo de sus padres.

Más allá de las diferencias, los distintos momentos de la comida en iglesia promueven la creación de lazos entre sus miembros; desde la organización a partir de grupos rotativos que se encargarán del abastecimiento y preparación de los alimentos, hasta la situación de comensalidad en largas mesas comunes.

Además, encontramos que ciertos valores, que jugarán un rol de importancia en la construcción de la identidad migrante, serán seleccionados y transmitidos en el ámbito de la iglesia. Este es el caso del privilegio de los ancianos, los únicos que son servidos en la iglesia, combinando de este modo el respeto a los mayores y la jerarquía entre varones y mujeres.

También analizamos cómo la gestión de las sobras de los alimentos crean lazos de solidaridad entre los miembros de la iglesia. En el caso del kimchi, el *alimento emblema* (Kaplan y Carrasco, 1999) las reglas que regulan su distribución priorizarán la cuestión generacional y las dificultades económicas. Como las generaciones más jóvenes han ido abandonando la tradición de prepararlo de forma casera en la casa, son ellos quienes

COLECCIÓN ALADAA

tienen prioridad en la distribución de este *don* (Mauss), al igual que otros miembros de la iglesia que estén atravesando problemas económicos.

Por otro lado, también analizamos el uso de la comida en celebraciones ligadas a lo nacional en el contexto de la iglesia. De este modo vimos cómo en determinadas ocasiones ciertos alimentos estarán imbuidos de especial contenido simbólico. La materialidad de la comida permite poner en escena valores (como el respeto a los mayores), reconstrucciones históricas (como el fin de la invasión japonesa en la península coreana) e ideas y objetivos políticos como la reunificación entre las dos Coreas.

Referencias

Arfuch, L. (comp.) (2002). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires: Prometeo.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bialagorski, M. (2002). *La presencia coreana en la Argentina: la construcción simbólica de una experiencia inmigratoria*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Brubaker, R. (2005). "The 'diaspora' diaspora". *Ethnic and Racial Studies*, 28 (1).

Calvo, M. (1982). "Migration et alimentation". *Social Science Information*, 21 (3) : 383-446.

Castiglione, C. (2007) "La inmigración coreana en la escuela media argentina: cinco etapas". Ponencia presentada al XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Guadalajara, México, 13 al 18 de agosto de 2007

Choi, I. (2003). "Korean diaspora in the making: its current status and impact on the Korean economy". En Bergsten, Fred y Choi, In Bom (eds.), *The Korean diaspora in the world economy*, Institute for International Economics, special report 15, 2003.

Clifford, J. (1994). "Diasporas". *Cultural Anthropology*, 9 (3).

Cohen, R. (1997). *Global Diasporas: An introduction*. Washington: University of Washington Press.

Ebaugh, H. y Chafetz, J. (1999). "Agents for cultural reproduction and structural change: The ironic role of women in immigrant religious institutions". *Social Forces*, 78(2): 585-613.

Goody, J. (1982). *Cooking, cuisine and class. A study in comparative Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Hall, S. (2011). "¿Quién necesita identidad?", en Hall S. (comp) y du Gay P. (comp). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Janowski, M. (2012). "Consuming Memories of Home in Constructing the Present and Imagining the Future". *Food and Foodways: Explorations in the History and Culture of Human Nourishment*, 20:3-4, 175-186.

Kang, T. (1990). "An ethnography of Koreans en Queens, New York and elsewhere in the United States". *Ethnographic Exploratory*. Research report 8. Preliminary Report for Joint Statistical Agreement 89-16. Research Foundation. State University of New York at Buffalo. Buffalo, New York.

Kaplan, A. y Carrasco, S. (1999). *Migración, cultura y alimentación. Cambios y continuidades en la organización alimentaria, de Gambia a Cataluña*. Barcelona: Bellaterra-Universitat Autònoma de Barcelona.

Marte, L. (2012). "Dominican Migrant Cooking: Food Struggles, Gendered Labor, and Memory-Work in New York City". *Food and Foodways: Explorations in the History*

and Culture of Human Nourishment, 20:3-4, 279-306.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Madrid: Katz editores.

Medina, X. (2002). "Vascos en Barcelona: etnicidad y migración vasca hacia Cataluña en el siglo XX." Euskadi: Eusko Jaurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia - Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.

Mera, C. (1998). *La inmigración coreana en Buenos Aires. Multiculturalismo en el espacio urbano*. Buenos Aires: Eudeba. Mera, C. (2007). *Globalización e identidades migrantes. Corea y su diáspora en la Argentina*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

Mera, C. (2010). "El concepto de diáspora en los estudios migratorios: reflexiones sobre el caso de las comunidades y movilidades coreanas en el mundo actual" en *Revista de Historia* N°12; Departamento de Historia; UNCo. (Universidad Nacional del Comahue).

Mera, C. (2012). "Discovering the South through the Korean Diaspora. Koreans in Argentina and Latin America". Presentado en el VI World Korean Studies Congress. *Transforming Korean Tradition: Past and Present*. Seoul, 2012.

Min, P. (1992). "The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States." *International Migration Review*, 26 (3): 1370-94.

Min, P. y Choi, Y. (1993). "Ethnic attachment among korean-american high school students". *Korea Journal of population and development*, 22 (2): 167-179.

Ricoeur, P.(2006). *Si mismo como otro*. México D. F.: Siglo XXI Editores.

Santos Luiz Brightwell, M. (2012). *A Taste of Home? Food, Identity and Belonging among Brazilians in London*. Thesis submitted to the degree of Ph. D. Department of Geography, Royal Holloway, University of London.

Sassone, S. y Mera, C. (2007) "Barrios de migrantes en Buenos Aires: identidad, cultura y cohesión socioterritorial". Ponencia presentada en el V Congreso Europeo CEISAL de Latinoamericanistas, Bruselas, 11 al 14 de abril de 2007.

COLECCIÓN ALADAA

Scheffer, G. (2003). *Diaspora Politics: At home abroad*. Cambridge: Cambridge University Press.

“El rol de las Asociaciones migrantes con la muerte de sus connacionales: pasado y presente”

Celeste Castiglione (CONICET, UNPAZ)

Correo de contacto: castiglioneceleste@yahoo.com.ar

Resumen

Morir lejos de casa, posee una importante cadena de significados. El tema de “la muerte” se encuentra permanentemente presente en las entrevistas, relatos y narrativas de la población migrante.

Consideramos que lo funerario es un campo de estudio relativamente autónomo en donde se evidencian luchas que se despliegan en el campo social: un lugar que los grupos migrantes también tuvieron que conquistar y negociar. Dentro de estos espacios de identidad, hemos identificado tres grandes subgrupos: los cementerios municipales con panteones de Asociaciones de Socorros Mutuos (ASM), los cementerios de los llamados “disidentes” –correspondientes a las corrientes protestantes--, y los cementerios israelitas. Por otro lado, se encuentran los cementerios construidos desde la década del 60 con un concepto “moderno” -tipo parque-- que poseen otro emplazamiento y “puesta en escena” de la ceremonia funeraria.

El presente trabajo es un recorrido por más de 130 cementerios de las principales provincias de acogida de la migración, a fin de relevar los aspectos simbólicos y espaciales que se desarrollan en este territorio con un valor simbólico multivalente. En síntesis, qué es lo que la obra arquitectónica o composición funeraria quiere comunicar, cuáles son las herramientas que eligió para hacerlo y cómo está inserta estableciendo enunciadores, canales y destinatarios.

“Asociación Japonesa de Tucumán: su evolución, nuevas voces”.

Luis Eduardo Muraki y Liliana Mabel Palacios de Cosiansi (Centro de Estudios de Asia y África. Facultad de Filosofía y Letras. UNT).

Correos de contacto: luismuraki@yahoo.com.ar

cosiansi@hotmail.com

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos:

- a) reconstruir la historia de la Asociación Japonesa en Tucumán, cuyo fin fundacional fue nuclear a las familias niponas para mantener costumbres y prácticas culturales de su país de origen que conferirían una fuerte identidad al grupo y a la vez colaborar en la rápida y eficaz inserción de los inmigrantes japoneses y sus descendientes a la comunidad local.
- b) Investigar su posterior desintegración, lo cual significó la desvinculación de las familias de origen japonés entre sí y la pérdida progresiva de celebraciones comunitarias, principales actividades sociales, culturales y/o religiosas, organizadas a lo largo de su existencia.
- c) Visibilizar el nuevo impulso de la colectividad japonesa en Tucumán por hacer resurgir la Asociación en esta provincia.

La hipótesis que plantea este trabajo es que esta Asociación contribuyó eficientemente a lograr la cohesión de la comunidad japonesa en Tucumán por las múltiples actividades culturales comunitarias que desde allí se organizaban y por la masiva participación de la colectividad en las mismas. Y que su posterior desintegración tuvo como causas más visibles la edad avanzada de los principales referentes de la comunidad; sus múltiples ocupaciones laborales; el alto grado de exogamia de la colectividad japonesa en Tucumán.

La metodología aplicada se basa en búsqueda y consulta de archivos periodísticos, fuentes documentales en entidades nacionales, provinciales, municipales. Consulta de fuentes bibliográficas. Entrevistas focalizadas a funcionarios provinciales y municipales, como así también a miembros de las comunidades japonesa y tucumana.

Palabras clave: Asociación Japonesa, Tucumán, historia, cultura

Introducción

La República Argentina presenta en su composición poblacional una gran heterogeneidad, producto del devenir histórico y de las sucesivas oleadas inmigratorias que llegaron al país desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. El fenómeno del

asociativismo se plasmó en las colectividades de inmigrantes con el objetivo de mejorar la situación de sus paisanos y sirvieron como un canal para atender y resolver los problemas comunes que los aquejaban relacionados con el trabajo y con la salud, al tiempo que buscaron fomentar los lazos culturales y de pertenencia entre sus miembros. Y Tucumán no fue ajeno a este proceso, habiéndose fundado informalmente la Asociación Japonesa de Tucumán en la década de 1930 y habiendo obtenido personería jurídica en 1960. Los inmigrantes nipones se unieron para afrontar la sensación de inseguridad que les provocaba vivir en un medio diferente al de procedencia y las diversas consecuencias derivadas de ello.

Este trabajo toma como base una presentación anterior de los autores Luis Eduardo Muraki y Norma Katsumi Shiroma (2006) en la que reconstruyeron la conformación y posterior decadencia de la Asociación y visibilizaron las múltiples actividades que organizaba. En el presente trabajo pretendemos complementar esos aportes con análisis que recuperan preguntas y preocupaciones presentes de los estudios anteriores, al tiempo que se procura ahondar en problemáticas relacionadas con la sociabilidad y la construcción de culturas asociativas, la conformación de liderazgos, redes y trayectorias al interior de la asociación. Asimismo, reconstruir las prácticas y resaltar el papel de las negociaciones.

Si bien la Asociación Japonesa prácticamente desapareció en la década de 1990, hoy en día se escuchan nuevas voces de descendientes nipones que buscan reactivarla. Es por ello que en este trabajo nos proponemos visibilizar el nuevo impulso de la colectividad japonesa en Tucumán por hacer resurgir la Asociación en esta provincia.

La metodología aplicada se basa en consultas de fuentes bibliográficas, archivos periodísticos y fuentes documentales en entidades nacionales, provinciales y municipales. Asimismo en entrevistas focalizadas a miembros de las comunidades japonesa y tucumana y a funcionarios provinciales y municipales.

Consideraciones teóricas

Una tendencia compartida por las múltiples colectividades de inmigrantes en nuestro país y provincia, fue la de constituir asociaciones con el objetivo primordial de “afrontar un mismo problema: la conciencia de inseguridad en un medio diferente al de procedencia y las diversas consecuencias derivadas de ello” (Llorden Miñambres, 1994: 598).

“Hablar de asociativismo son cuestiones relativas a la forma cómo los inmigrantes vivenciaron y enfrentaron los desafíos impuestos por la necesidad de lidiar con nuevas referencias culturales” (De Luca, 1995: 191). El inmigrante se había radicado en tierra extraña, donde la lengua, los valores y los códigos de comportamiento eran otros.

Las cadenas migratorias fueron la causa de la alta concentración de inmigrantes provenientes de la misma región, y dentro de ella, de ciertas aldeas. “Esto determinó que, además de las asociaciones de connacionales, como la Asociación Japonesa de Buenos Aires, desde época temprana se crearan asociaciones prefecturales, como la Asociación Okinawense. Las actividades que desarrollaban comprendían picnics anuales, reuniones para despedir o recibir a miembros del grupo, asistencia a los más necesitados en casos de enfermedades, accidentes, etc. En los nacimientos, casamientos, cumpleaños relevantes de ancianos, defunciones, misas recordatorias, etc. se ponía de manifiesto la solidaridad grupal, que reproducía en el nuevo medio las pautas y prácticas vigentes en la sociedad de origen” (Higa, 1995: 499-500).

Era común organizar actividades sociales como fiestas, bailes, tómbolas, etc. Estas asociaciones también promovían cursos, charlas, conferencias. Especial atención fue dedicada al aprendizaje del idioma patrio. Esa enseñanza cumplía una doble función: preservar y también difundir entre los hijos de los socios la lengua materna, elemento primordial para la cohesión del grupo (De Luca, 1995: 199).

Un sentimiento que siempre estaba presente en las reuniones era el recuerdo y amor por su tierra patria. Todos estos símbolos fortalecían las características identitarias grupales. La identidad es un aspecto crucial de la reproducción cultural: es la cultura internalizada en sujetos, subjetivada, apropiada bajo la forma de una conciencia de sí en el contexto de un campo limitado de significaciones compartidas con otros.

Y simultáneamente, la identidad es un aspecto crucial en la constitución y reafirmación de las relaciones sociales, por cuanto confirma una relación de comunidad con conjuntos de variado alcance, a los que liga una pertenencia vivida como “hermandad” (Gorosito Kramer, 1997: 102-103).

Inmigrantes japoneses en Tucumán y la creación de la Asociación Japonesa

De acuerdo al estudio realizado por Naessens (1994, 188), los primeros inmigrantes japoneses llegaron a Tucumán en el año 1910 provenientes de Buenos Aires e instalaron con éxito un café en la zona de la Plaza Independencia. Este hecho puso en funcionamiento las cadenas migratorias y paisanos de Buenos Aires, Rosario y Córdoba arribaron a trabajar como mozos. Al cabo de un tiempo, fueron numerosos los cafés instalados por japoneses en la ciudad capital.

Cuando comenzaron a declinar los cafés por competencia local, en la década de 1930, se desarrolló la actividad de las tintorerías en Tucumán y muchos japoneses se volcaron a este rubro. Existía una gran solidaridad entre ellos, y sobre todo con los recién llegados a los que se acogía y daba trabajo en las tintorerías.

Cuando estos aprendían el oficio recibían la colaboración económica tanto de familiares como de paisanos y estaban en condiciones de abrir un nuevo local. Los nuevos dueños quedaban comprometidos moralmente a ayudar a otros inmigrantes en una situación similar. Según testimonios de los entrevistados, estos lazos de solidaridad étnica eran más fuertes en la comunidad okinawense³¹⁶.

Una vez encaminados laboralmente y como producto de permanentes reuniones entre amigos connacionales, surgió la idea de constituir una asociación japonesa en Tucumán.

316

Okinawa es el archipiélago más austral de Japón que presenta una población con una identidad cultural diferente al resto de Japón. Los okinawenses tienen su propio dialecto, comidas, costumbres, etc.

COLECCIÓN ALADAA

En 1923 se crea en esta provincia una filial de la Asociación Japonesa de Buenos Aires que logra su autonomía el 9 de julio de 1938 (Naessens, 1994: 193). La Asociación Japonesa de Tucumán obtiene personería jurídica recién el 25 de abril de 1960, y tuvo su sede inicial en calle San Martín 846. Éste era el domicilio particular de los hermanos Makia donde funcionaba la tintorería Tokio. Testimonios de paisanos coinciden en afirmar que las reuniones tanto formales como informales de la asociación se realizaban en casas particulares lo suficientemente amplias como para albergar a los integrantes de la colectividad.

El primer presidente de la Asociación Japonesa fue don Minoru Matsura, quien fuera elegido por sus connacionales residentes en Tucumán en los comicios efectuados el 4 de octubre de 1959 con motivo de elegir las autoridades provisorias de la “Asociación Japonesa de Tucumán” hasta tanto lograra la personería jurídica (Muraki y Shiroma, 2006: 60). La primera Comisión Directiva estuvo formada por:

Presidente: Minoru Matsura

Vice-Presidente: Kazumasa Yamauchi

Secretario: José Yoshinaga

Tesorero: Busho Onaga

Vocal 1º: Seishin Tamashiro

Vocal 2º: Yoshio Hamada

Vocal 3º: Isematsu Yoshinaga

Vocal 4º: Hankichi Kamiya

1º Revisor de Cuentas: Saizo Komaki

2º Revisor de Cuentas: Seichi Oshiro

Los objetivos fundacionales de la Asociación fueron:

COLECCIÓN ALADAA

- Promover la amistad, solidaridad y buenas relaciones entre todos los miembros de la colectividad japonesa, y entre ellos y la comunidad local.
- Fomentar la solidaridad grupal y ayuda mutua en caso de necesidad de algún miembro.
- Propiciar reuniones a fin de conocer los códigos culturales propios de la sociedad receptora.
- Contribuir al logro de la inserción de los miembros de la colectividad en la comunidad local.
- Promover el desarrollo de actividades recreativas y culturales.
- Promover y gestionar la obtención de becas de estudio para enriquecer la formación de los integrantes de la comunidad, así como material bibliográfico y fílmico con la finalidad de divulgar la cultura japonesa tanto a los integrantes de la Asociación como a sus descendientes.
- Mantener sólidos lazos de comunicación con la Embajada de Japón en Buenos Aires, con asociaciones niponas en el país y con instituciones oficiales nacionales y prefecturales de la madre patria.
- Participar anualmente de “la semana de las colectividades” y en especial del día nacional del inmigrante los 4 de septiembre de cada año.

La Asociación Japonesa de Tucumán adquirió su sede definitiva durante la presidencia del Sr. Busho Onaga, en el Pasaje José A. Molina 1482 (Muraki y Shiroma, 2006: 61).

Actividades Desarrolladas

Entre las diversas actividades tendientes al desarrollo socio-cultural de la Sociedad Japonesa en Tucumán podemos mencionar:

COLECCIÓN ALADAA

-Reuniones de camaradería, las que se desarrollaban tanto en la sede como en el domicilio de algún socio. A través de las entrevistas se hacen evidentes los fuertes lazos de amistad que unía al grupo de inmigrantes llegados antes de la Segunda Guerra Mundial. Esto actuó en contra de la integración de los japoneses arribados después de 1945.

-Celebraciones tradicionales japonesas, como ser el Día de Respeto a los Ancianos (distinción a los socios vitalicios), el Undoukai (fiesta comunitaria deportiva), reuniones para Fin de año, etc.

-Diferentes intentos de organizar una Escuela de idioma japonés. En reiteradas oportunidades se encararon iniciativas para poner en funcionamiento una Escuela con profesores “locales” que enseñaran los distintos niveles de complejidad del idioma japonés. Los intentos no prosperaron por la falta de motivación de los alumnos que desertaban al poco tiempo. Cuando se quiso contratar a profesores japoneses residentes en Buenos Aires, surgió el problema de cómo solventar el elevado costo de sus servicios.

-Mantenimiento y ampliación de la sede de la Asociación, que se realizaba con el aporte (mano de obra, materiales, fletes, etc) tanto de la Comisión Directiva como de los socios.

-Agasajos a los japoneses visitantes que llegaban a la provincia por motivos diplomáticos, laborales, culturales, etc.

-Colaboración a la familia que atravesaba una situación difícil (fallecimiento de uno de sus integrantes, accidentes, enfermedades, etc.)

-Formación de una comisión de damas denominada Fujinkai, que se ocupaba de la organización de festividades y agasajos a lo largo del año.

-Recepción y distribución en la comunidad de periódicos, revistas y boletines editados por asociaciones japonesas del país con información general sobre Japón y la Argentina, noticias sobre los asociados, etc.

COLECCIÓN ALADAA

-Realización de censos, con motivo de informar periódicamente a la Embajada y al Ministerio del Interior el número de integrantes de la comunidad; por ejemplo en el censo del 31 de mayo de 1984 se relevaron 60 familias en la provincia de Tucumán, las cuales disminuyeron a 41 en el censo del 31 de diciembre de 1993. En los mismos se incluía nombre, documento de identidad, dirección, número de teléfono, formación en los distintos niveles educativos.

-Asambleas ordinarias de Comisión Directiva, para la organización de eventos, renovación anual de autoridades, presentación de memorias y balances de los distintos períodos.

Las relaciones entre los miembros de la Asociación siempre fueron cordiales y respetuosas. Varios informantes coinciden en señalar que se crearon sólidas redes de colaboración y cooperación entre ellos, y se conformaron liderazgos dignos de ser destacados. Es el caso del Sr. Yasuo Muraki quien fuera presidente de la Asociación Japonesa en el período 1974-1984 con una interrupción de tres años durante los cuales fue vicepresidente. Durante su gestión se realizó un censo que fue el último elaborado por la colectividad en Tucumán. Desde la Asociación se enseñaba el idioma japonés que era aprendido por los hijos y nietos de los inmigrantes nipones. Esta institución contaba con una importante biblioteca con textos en japonés que era enriquecida permanentemente por la Embajada de Japón en Argentina (Palacios de Cosiansi y Muraki, 2012: 5).

El Sr. Muraki llegó como inmigrante japonés a la provincia de Corrientes en 1932, a los 20 años de edad y trabajó en un campo de arroz; al declinar esta actividad se mudó a Burruyacu, provincia de Tucumán, a trabajar como comerciante durante 10 años. Ya casado y con hijos, decide cerrar el almacén y mudarse a la cercana ciudad de San Miguel de Tucumán, que presentaba mejores oportunidades para la educación de sus hijos y mayores posibilidades de inserción laboral. Se muda en 1956, y permanece en esta ciudad hasta su fallecimiento en 2006 (Palacios de Cosiansi y Muraki, 2012: 4).

En Tucumán abrió otro almacén con sus propios ahorros, que era atendido por él y su familia. La llegada a esta ciudad significó ponerse en contacto con la colectividad japonesa que estaba inserta en la sociedad tucumana desde principios del siglo XX. Se

genera un espacio endogrupal de reconocimiento mutuo, de práctica del idioma japonés y de contención cultural.

En 1960 la Asociación Japonesa de Tucumán –que existía desde la década del 20- obtiene personería jurídica. Testimonios de paisanos coinciden en afirmar que las reuniones tanto formales como informales de la asociación se realizaban en casas particulares lo suficientemente amplias como para albergar a los integrantes de la colectividad (Muraki y Shiroma, 2006, 60).

Nietos del señor Muraki recuerdan las reuniones que se llevaban a cabo en su casa en las que se hablaba fluidamente el japonés e invariablemente se compartía un asado. Los niños, un poco ajenos a los temas que se trataban, correteaban despreocupadamente entre las personas mayores, pero estas vivencias fueron muy fuertes para ellos porque les ayudaron a formarse una imagen de grupo, de cohesión, del manejo del idioma japonés, a la vez que diseñaban un marcado perfil identitario en ellos.

Miembros de la colectividad coinciden en destacar que la personalidad del Sr. Yasuo Muraki fue altamente positiva para lograr la cohesión del endogrupo. Ponía énfasis en la armonía y el equilibrio entre lo social y lo individual. Montado en su bicicleta visitaba permanentemente a cada socio con la finalidad de lograr un mayor compromiso en las distintas actividades de la asociación.

Decadencia

El auge de la Asociación Japonesa se dio durante las décadas de 1960 y 1970. De acuerdo a información oficial de Persona Jurídica de la provincia de Tucumán, la última renovación de autoridades se realizó el 15 de abril de 1985 y por un año, resultando electo como Presidente el Sr. Roberto Hamada. Al finalizar este período y por no cumplir con los requerimientos legales, esta Asociación perdió su Personería Jurídica.

COLECCIÓN ALADAA

Las causas que coadyuvaron en la decadencia de esta Institución fueron diversas, y la mayoría tenían origen económico. Entre ellas se pueden señalar las siguientes: la difícil situación que atravesaba el país a fines de la década de 1980, hizo imposible que las familias siguieran colaborando con el mantenimiento de la Asociación. Por otro lado, parte de la comunidad vio la oportunidad de mejorar su situación particular radicándose en Buenos Aires o retornando a Japón; cabe destacar que la oferta laboral de Japón llegaba a los hogares de la comunidad como casi irresistible en algunos casos, ante la escasa oportunidad laboral, que ofrecía nuestro país en aquel entonces (Muraki y Shiroma, 2006: 62).

A las causas mencionadas se suman la edad avanzada de los principales referentes de la comunidad; sus múltiples ocupaciones laborales y el alto grado de exogamia de la colectividad japonesa en Tucumán.

El último referente de la Asociación Japonesa para todo acto oficial del gobierno de la provincia durante los primeros años del siglo XXI, fue el Sr. Kazumasa Hashimoto, quien se desempeñó como nexo entre la colectividad y la Embajada a los fines de cumplir una tarea socio-administrativa. Se ocupaba de facilitar los trámites de cada uno de los integrantes de la colectividad que así lo requieran, por ejemplo otorgar constancia de residencia (para las personas que recibían un subsidio del gobierno de Japón), gestionaba trámites para obtener jubilaciones y/o pensiones desde Japón, etc.

Nuevas voces en la colectividad japonesa

A partir del aniversario de los 100 años de la Asociación Japonesa en Argentina (AJA), en 2016, y en circunstancias de realizarse en ese mismo año los 200 años de la independencia de Argentina, la AJA propuso al Centro de Estudios de Asia y África de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán realizar un

COLECCIÓN ALADAA

Homenaje de la Colectividad Japonesa a la Argentina en la Cuna de la Independencia. Esta actividad consistió en un Acto Protocolar en el Museo Casa Histórica de la Independencia en el que el Presidente de la AJA donó una medalla y pronunció un discurso de agradecimiento al país que acogió a los inmigrantes japoneses. Por otro lado, se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras una jornada académica con mesas panel acerca de Estudios sobre Japón y Estudios desde la UNT sobre la inmigración japonesa, con las exposiciones de investigadores especialistas en las temáticas de diferentes universidades del país.

La segunda jornada estuvo dedicada al arte, a las danzas y a la cultura y la organización estuvo bajo la responsabilidad de la colectividad japonesa de Tucumán. Se dio inicio con un Homenaje a los inmigrantes japoneses de primera generación de Tucumán, luego baile interpretado por japoneses y descendientes de segunda y tercera generación. Cantos, exhibición de Kendo (esgrima japonesa) por parte del grupo de la Asociación Japonesa en la Argentina, dirigido por el Prof. Ernesto Kimura. Asimismo, interpretó varios temas el Grupo de Taiko de la Asociación Japonesa de Salta y miembros de la colectividad interpretaron Música clásica y popular okinawense y Danzas japonesas interpretadas por profesionales de La Plata y Buenos Aires. Se proyectó un video mostrando las bases de la cocina japonesa y finalmente, en las galerías de los anfiteatros, se llevó a cabo una exhibición de Aikido.

Paralelamente a estas jornadas académica y artística-cultural se expusieron murales con fotos de la historia de inmigrantes japoneses de Tucumán y muestras de origami organizadas por integrantes de la colectividad nipona de la provincia. Asimismo, alumnos de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo. UNT expusieron maquetas de arquitectura con origami dirigidos por su profesora, Mg. Keiko Saito.

Todas estas actividades artísticas fueron pensadas y organizadas por familias niponas, miembros de la colectividad que se reunieron a lo largo de varios meses para coordinar ideas, seleccionar danzas y música, diseñar trajes, diagramar las exposiciones murales, etc. Numerosos jóvenes y niños comenzaron a asistir sin mayor entusiasmo, pero con el tiempo su aporte y compromiso fue cada vez mayor, y a muchos les despertó el interés por conocer las distintas expresiones culturales de sus ancestros.

COLECCIÓN ALADAA

Este evento fue un punto de inflexión en la comunidad japonesa de Tucumán, y actuó como aglutinador de las familias que tomaron conciencia de que eran muchos los elementos culturales patrimoniales que conservaban y que podían visibilizar en la sociedad tucumana.

De esta forma renació la idea por retomar la Asociación Japonesa en Tucumán y para ello numerosos referentes continuaron reuniéndose con la finalidad de darle forma y reactivarla.

A partir de la organización de la Jornada artística y cultural en la Facultad de Filosofía y Letras en 2016, la colectividad recibió numerosas invitaciones y participó activamente en diversos eventos de colectividades, organizados por la provincia y por la municipalidad de San Miguel de Tucumán; estas actividades confirmaron los deseos de conocer y divulgar la cultura nipona, primero en familia y luego a la sociedad tucumana.

Una de las presentaciones fue en el Parque Avellaneda en setiembre de 2016 en la Fiesta de las Colectividades organizada por la Municipalidad de San Miguel de Tucumán en la que descollaron sabores, música, baile y tradición. Asimismo, un mes más tarde participaron en una importante muestra culinaria organizada por el gobierno de la provincia en el Hotel Hilton de Tucumán.

Por otro lado, la presentación de Taiko hizo nacer y en algunos casos renacer los deseos de aprender este arte, de tal forma que la colectividad se organizó e invitó a un especialista, Prof. Bruno Cecconi de Buenos Aires, a que enseñara Taiko en Tucumán. Las clases se desarrollaron los días 29 y 30 de abril de 9:00 a 18:00 hs. en las instalaciones del Ateneo del Colegio Tulio García Fernández, y continuarán en fechas futuras.

Conclusiones

COLECCIÓN ALADAA

La Asociación Japonesa de Tucumán nació en la provincia como una necesidad de la comunidad de contar con una institución que los nucleara y velara por sus intereses colectivos.

Actuó como eje vertebrador de la colectividad desempeñando una importante función en la cobertura de las necesidades informativas, sociales, culturales, económicas y administrativas de los residentes japoneses.

Su existencia favoreció la cohesión del grupo de inmigrantes y sus descendientes, reflejada en la masiva participación en las actividades organizadas por la institución. Después de 25 años de funcionamiento, la Asociación Japonesa comenzó a decaer. Perdió la personería jurídica en 1985 y a partir de allí las actividades organizadas por la Asociación fueron cada vez más esporádicas hasta desaparecer. Esto trajo como consecuencia la desestructuración de la colectividad como comunidad unida e integrada.

Sin embargo, el verse obligados a pensar su cultura y a diseñar exhibiciones que visibilizaran lo distintivo nipón, hizo despertar conciencia en los propios inmigrantes y en las nuevas generaciones de hijos, nietos y bisnietos de estos inmigrantes de la importancia que significa reconstruir y recuperar el pasado mediato e inmediato para valorar y salvaguardar los bienes culturales y patrimoniales de su propia tradición cultural. Es un llamamiento a sus raíces, una convocatoria a mostrar lo auténticamente nipón y a contrarrestar el avasallamiento homogeneizante de la sociedad global del siglo XXI.

La reactivación de la Asociación Japonesa en Tucumán está en marcha. La decisión es compartida por todos los integrantes de la colectividad; sólo se está buscando la mejor forma para organizarse. La participación de los mayores de la comunidad incentiva a la colectividad a tener mayor interés por la cultura que trajeron los issei.

Reconstruir la Asociación Japonesa de Tucumán es sumamente importante para ser reconocidos por las entidades oficiales y para representar como corresponde a sus integrantes. Además, muchos atesoran recuerdos de cuando eran pequeños y se reunían en la asociación con sus padres y abuelos. Son valores que hay que rescatar y perpetuar.

Como parte del presente proyecto PIUNT se planea realizar un censo de la comunidad japonesa de Tucumán como punto de partida para un nuevo inicio de la Asociación

COLECCIÓN ALADAA

Japonesa de Tucumán y con el ánimo de seguir conociendo y profundizando distintos aspectos de la historia y la cultura japonesa.

Referencias

Claval, P. (1999) *La Geografía Cultural*. Eudeba. Universidad de Buenos Aires. Argentina.

De Luca, T. (1995) “Inmigración, Mutualismo e Identidad: Sao Paulo (1890-1935)”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Año 10, N° 29. Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA). Buenos Aires, pp. 191-208.

Gorosito Kramer, A. (1997) “Identidad, Cultura y Nacionalidad”. *Globalización e Identidad Cultural*. Ediciones Ciccus. Buenos Aires, pp. 101-111.

Higa, M. (1995) “Desarrollo histórico de la inmigración japonesa en la Argentina hasta la Segunda Guerra Mundial”. Año 10, N° 30. Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA). Buenos Aires, pp. 471-512.

Llorden Miñambres, M. (1994) “La acción mutuo-social de las sociedades españolas de emigrantes: una explicación histórica del hecho”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Año 9, N° 28. Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA). Buenos Aires, pp. 597-615.

Muraki, L. y Shiroma, N. (2006) “Asociación Japonesa en Tucumán: historia y cultura”. En *Aportes Científicos 6 desde Humanidades*. Editorial Universitaria UNCa. Catamarca, pp. 57-63.

Naessens, S. (1994) “La inmigración japonesa en la provincia de Tucumán”. II Congreso Nacional de ALADAA. Asia y África, relaciones con América Latina. Tomo II. Universidad Nacional de Tucumán. Argentina, pp. 185-195.

COLECCIÓN ALADAA

Palacios de Cosiansi, L. y Muraki, L (2012) “La interculturalidad en inmigrantes japoneses en Tucumán: estudio de caso”. En Asia y África: Abordajes al desafío de la Interculturalidad. Congreso Nacional de ALADAA. Tucumán: Editorial Paradigma. Editado en CD. Compiladores: Naessens y Palacios de Cosiansi.

Teitelbaum, V. (2014) “Asociacionismo y mutualismo en Tucumán. Una reflexión a partir de la visita de Léopold Mabileau en 1912”. Revista Prohistoria, vol. 21. Rosario.

Entrevistas a personal jerárquico de Persona Jurídica y Dirección de Catastro de la provincia de Tucumán.

Entrevistas a miembros de la comunidad japonesa: Hashimoto Kazumasa, Saito Natsue, Saito Keiko, Hamada Roberto, Hamada Alejandra, Matsura Raquel, Kamiya Shigenobu, Kamiya Alfredo, Makia Argentina, Ui Lilia, Kanazawa, Kamiji.

COLECCIÓN ALADAA

COLECCIÓN ALADAA

Editado y publicado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, marzo de 2018.