PERTENENCIAS MÚLTIPLES, IDENTIDADES CRUZADAS

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE ASIA CENTRAL

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

PERTENENCIAS MÚLTIPLES, IDENTIDADES CRUZADAS

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE ASIA CENTRAL

Soledad Jiménez Tovar
Editora

EL COLEGIO DE MÉXICO

305.80958
P468

Pertenencias múltiples, identidades cruzadas : nuevas perspectivas sobre Asia Central / Soledad Jiménez Tovar, editora ; [traductores: Anastasia Borodyanskaya, Soledad Jiménez Tovar y Moisés Eduardo Perera Lezama]. – 1a ed. – Ciudad de México, México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2017.
412 p. : il., mapas, fots. ; 21 cm.

ISBN: 978-607-628-214-4

1. Etnología – Asia Central. 2. Parentesco – Asia Central. 3. Asia Central – Relaciones étnicas. 4. Asia Central – Identidad étnica. 5. Etnicidad – Asia Central. I. Jiménez Tovar, Soledad, ed. II. Borodyanskaya, Anastasia, tr. III. Jiménez Tovar, Soledad, tr. IV. Perera Lezama, Moisés Eduardo, tr.

Traducción del ruso del capítulo III. Entre los sart y los kalmak: la política de la identidad en Kirguistán, de Aida Aaly Alymbaeva: Anastasia Borodyanskaya.

Traducción del ruso del capítulo II. La identidad de los juaya de la región del Turkestán en Kazajistán: pasado y presente, de Azim Malikov: Soledad Jiménez Tovar.

Traducción del ruso del Epílogo, de Sergei Abashin: Soledad Jiménez Tovar.

Traducción del inglés del capítulo VI. De denizens a ciudadanos en Bishkek: los residentes de los asentamientos ilegales informales en el Kirguistán urbano, de Eliza Isabaeva: Soledad Jiménez Tovar.

Traducción del inglés del Prólogo, de Günther Schlee: Soledad Jiménez Tovar.

Traducción del inglés de los capítulos: I. El parentesco en Asia Central desde una perspectiva comparatista, de Aksana Ismailbekova y Günther Schlee; IV. ¿Ser un uzbeco o no ser un tayiko? Etnicidad y localidad en el oasis de Bujará, de Peter Finke y Meltem Sancak; V. La movilidad de la tradición. Localismo e identidad entre los uigures de Xinjiang, de Ildikó Bellér-Hann; VII. Instrumentos y linaje, de Maureen Pritchard; VIII. Una historia oral de Shertai Suvanov, superviviente del gulag de Kolymá, de Nathan Light; IX. Cuando el sol regresa al ser humano: la celebración de Nouruz y la construcción del sentido de pertenencia popular en Tayikistán, de Malgorzata Biczyk: Moisés Eduardo Perera Lezama.

Traducción del alemán de los capítulos: X. "Y éste es nuestro manjar, esto es carne de caballo": la comida como recurso semiótico en la producción de autenticidad étnica en el contexto de la ayuda para el desarrollo en Kazajistán, de Bakyt Muratbayeva; y XI. Intercambio lingüístico en el cine de amor uzbeco, de Margarethe Waldt: Moisés Eduardo Perera Lezama.

Primera edición, 2017

D. R. © El Colegio de México, A. C.
Carretera Picacho Ajusco núm. 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Delegación Tlalpan
14110, Ciudad de México, México
www.colmex.mx

ISBN: 978-607-628-214-4

Impreso en México

ÍNDICE

Prólogo
Günther Schlee 9
Introducción
Soledad Jiménez Tovar 13

Linajes

I. El parentesco en Asia Central desde una perspectiva comparatista
Aksana Ismailbekova y Günther Schlee 49

II. La identidad de los juaya de la región del Turkestán en Kazajistán: pasado y presente
Azim Malikov 87

III. Entre los sart y los kalmak: la política de la identidad en Kirguistán
Aida Aaly Alymbaeva 117

Espacios

IV. ¿Ser un uzbeco o no ser un tayiko? Etnicidad y localidad en el oasis de Bujará
Peter Finke y Meltem Sancak 139

V. La movilidad de la tradición. Localismo e identidad entre los uigures de Xinjiang
Ildikó Bellér-Hann 177

VI. De *denizens* a ciudadanos en Bishkek: los residentes de los asentamientos ilegales informales en el Kirguistán urbano
Eliza Isabaeva 209

Ubicuidades

VII. Instrumentos y linaje
Maureen Pritchard 233

VIII. Una historia oral de Shertai Suvanov, superviviente del gulag de Kolymá
Nathan Light 269

IX. Cuando el sol regresa al ser humano: la celebración de Nouruz y la construcción del sentido de pertenencia popular en Tayikistán
Malgorzata Biczyk 301

Miradas

X. "Y éste es nuestro manjar, esto es carne de caballo": la comida como recurso semiótico en la producción de autenticidad étnica en el contexto de la ayuda para el desarrollo en Kazajistán
Bakyt Muratbayeva 323

XI. Intercambio lingüístico en el cine de amor uzbeco
Margarethe Waldt 357

XII. Interseccionalidad, reflexividad y relacionalidad en la construcción de las mayorías, las minorías y los "márgenes" en el Kazajistán contemporáneo
Soledad Jiménez Tovar 381

Epílogo
Sergei Abashin 409

PRÓLOGO

Las pertenencias múltiples y las identidades cruzadas han sido temas esenciales de investigación del Departamento Integración y Conflicto del Instituto Max Planck de Antropología Social, desde su fundación en 1999. Por un lado, en lugar de tomar parte en la mistificación de los llamados "conflictos basados en la identidad", como si fueran particularmente encarnizados y resistentes al compromiso y la mediación debido a la existencia de irreconciliables identidades dadas de antemano; por otro lado, en lugar de enfocarse en las identidades colectivas, como si fueran meras instrumentalizaciones para obtener prestigio social, beneficios económicos o poder político, nuestra perspectiva de análisis ha implicado tomar en cuenta seriamente tanto la cuestión de la identidad (quién está en contra de quién, cómo son definidos los amigos y los enemigos) como la cuestión de los recursos (en torno a qué se genera el conflicto). Así, las identidades pueden ser re-enmarcadas, reevaluadas y redefinidas, y las condiciones que aceleran o ralentizan dichos cambios pueden ser identificadas. Esto nos ayuda a superar dicotomías estériles, por ejemplo, la de "lo primordial" o "lo instrumental".

Desde el origen del instituto, un grupo de investigadores ha seguido la pista de las pertenencias múltiples y las identidades cruzadas en Asia Central; los casos centroasiáticos han sido útiles para refinar nuestra teorización al combinarse con ejemplos etnográficos de otros grupos de investigación enfocados en el noreste de África: la costa alta de Guinea, y de otros casos distribuidos alrededor del mundo: de Irlanda a Indonesia. Sin embargo, hasta el momento no hemos abordado particularmente las Américas; no obstante, como este libro muestra, entre muchos otros, la cooperación con americanos que estudian

casos de otras partes del mundo es muy intensa. Resultados de este trabajo han sido publicados en lengua inglesa, en la serie de libros que editamos con la editorial Berghahn (Integration and Conflict Series). Asimismo, materiales adicionales, descripción de proyectos y datos de documentación están disponibles en nuestra serie de acceso abierto;[1] es posible dar seguimiento al desarrollo de nuestro programa científico a lo largo de los años mediante la lectura de los capítulos introductorios de nuestros informes del instituto.[2]

La cooperación con la Universidad de Zúrich ha sido intensa desde que el profesor Peter Finke se mudó a Suiza, después de haber trabajado durante varios años en el Instituto Max Planck de Halle. En 2012 se fundó el Centro para el Estudio Antropológico sobre Asia Central (CASCA, por sus siglas en inglés), con el cual se creó un marco institucional de nuestra cooperación.[3] Es destacable en la corta historia del CASCA nuestra participación en el XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, sede México, celebrado entre el 29 y el 31 de octubre de 2014 en la Universidad de Colima. Yo fui gratamente honrado al recibir la invitación para dictar una conferencia magistral sobre mi trabajo en coautoría con Patrick Heady.

En el presente libro hay capítulos cuya escritura se remonta a la participación de miembros de CASCA en el congreso de Colima (Finke y Sancak, Isabaeva, Jiménez Tovar). Otras contribuciones fueron recibidas posteriormente para su inclusión en este libro, tanto por miembros del CASCA (Alymbaeva, Biczyk, Ismailbekova y Schlee, Malikov, Muratbayeva, Waldt) como por investigadores cuyo enfoque es afín al del CASCA, aunque no sean miembros (Bellér-Hann, Light, Pritchard). Soledad Jiménez Tovar no sólo medió, organizó y facilitó nuestra estancia en México, también puso en sus hombros la responsabilidad de editar este libro.

1 [www.eth.mpg.de/dept_schlee_series_fieldnotes/index.html].

2 [www.eth.mpg.de/2951456/institute_reports].

3 Günther Schlee y Peter Finke (eds.), *CASCA: Centre for the Anthropological Studies on Central Asia. Framing the Research, Initial Projects*, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, 2013, [www.eth.mpg.de/3374775/FN_Vol06_CASCA_web.pdf]. También véase [www.eth.mpg.de/3552919/FN_Vol06].

Es típico de ciertos países, como los de Europa Occidental, o bien Estados Unidos, Canadá o Japón, que sus antropólogos se muevan por todo el mundo, teniendo así la capacidad para llevar a cabo investigación comparativa, basada no sólo en trabajo de biblioteca, sino también en experiencia de campo. En países con menos recursos económicos destinados a la investigación antropológica, por otro lado, los antropólogos locales trabajan sobre sus propios grupos, o bien sobre otros grupos dentro de su propio país (por ejemplo, antropólogos etíopes trabajan típicamente sobre Etiopía). En Latinoamérica, algunas de las más importantes escuelas antropológicas —yo estoy informado sobre las antropologías brasileña y mexicana, pero podrían existir más— han comenzado a trabajar en ámbitos externos a sus propios países. A éstos les damos la bienvenida como nuevos actores en un juego global y esperamos con gran interés los múltiples encuentros futuros. La misión de este libro es dar ocasión a tal encuentro.

Günther Schlee
Halle (Saale), Alemania
julio de 2015

INTRODUCCIÓN

*Soledad Jiménez Tovar**

Como Svetlana Gorshenina ha mostrado en su magistral trabajo *L'invention de l'Asie centrale. Histoire du concept de la Tartarie à l'Eurasie*,[1] la región actualmente entendida como *Asia Central* ha carecido de una definición propia, delimitada en un sentido negativo, es decir, en función de lo que no estaba incluido en ella. Así, desde que los griegos hicieron sus primeros reportes sobre Escitia,[2] Asia Central fue pensada como un lugar agreste donde reinaba la barbarie. Dicha concepción siguió vigente en la Edad Media, gracias al imaginario relacionado con Gog y Magog, mencionados en la Biblia,[3] cuyo destino era asolar los pueblos de tradición judeocristiana. Hacia el siglo xiii, con la irrupción del Imperio mongol y su campaña expansionista, tal tesis parecía confirmarse.

En el ámbito araboparlante, el panorama no es muy distinto. Entre los siglos viii y xv, los árabes escribieron sobre la inhabitabilidad de Asia Central, ubicando esta zona en la periferia de Arabia y Persia, es decir, también definieron de forma negativa Asia Central. Están vinculados con la geografía árabe el concepto Transoxiana y su versión

* Universidad Palacky, República Checa / Centro de Investigación y Docencia Económicas, México.

1 Svetlana Gorshenina, *L'invention de l'Asie centrale. Histoire du concept de la Tartarie à l'Eurasie*, Ginebra, Droz, 2014.

2 Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, México, Porrúa, 1971. Véase, sobre todo, el libro cuarto.

3 Génesis 10:2; Ezequiel 38: 1-9, 29; Apocalipsis 20:7-9. Véase también el Corán, Sutra 18: 83-108.

en lengua árabe, *Mawarannahr*, que definen los territorios "más allá del río Oxus", y se refieren, sobre todo, al Asia Central sedentaria.

De esta manera, las montañas que rodean Asia Central se convirtieron en el límite del mundo "natural" y "civilizado". No obstante, la impenetrabilidad de la región también sería motivo de toda una imaginería relacionada con grandes riquezas, e incluso, con la ubicación del paraíso. La imagen del centroasiático como una especie de "buen salvaje" fue propiciada por la noticia de la existencia de comunidades de cristianos ortodoxos en la región, algunos de los cuales fueron vinculados, en los siglos XII y XIII, con la mítica figura del preste Juan.[4] Sin embargo, el miedo ante lo que es Asia Central en la actualidad fue un elemento relevante en dicha imaginería, porque en los territorios allende las montañas habitaron diversos "monstruos", los más célebres eran Gog y Magog, quienes para el siglo XIII se transformarían en los "tártaros".[5]

Entre los siglos XIII y XVIII, gracias al trabajo de cartógrafos e historiadores como Strahlenberg,[6] Du Halde,[7] Peyssonnel[8] y Baert-Duholant,[9] la región sería conocida en Europa como Tartaria. Tanto

[4] Sobre la imaginería en torno a este personaje véanse Lev Gumilev, *La búsqueda de un reino imaginario, la leyenda del preste Juan*, Barcelona, Crítica, 1994; Pablo Villarrubia, *El fantástico reino del Preste Juan*, Madrid, Aguilar, 2007.

[5] Gorshenina, *L'invention de l'Asie centrale...*, *op. cit.*, p. 113.

[6] Philip Johann de Strahlenberg, *Description historique de l'empire russien, traduite de l'ouvrage allemand de M. le Baron de Strahlenberg*, Ámsterdam, Desaint & Saillant, 1757.

[7] Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulieres de ces pays, de la carte générale et des cartes particulieres du Thibet, & de la Corée; & ornée d'un grand nombre de figures & de vignettes gravées en tailledouce*, La Haya, H. Scheurleer, 1736.

[8] Claude Charles de Peyssonnel, *Observations historiques et géographiques sur les peoples barbares qui ont habité les bords du Danube et du Pont-Euxin par M. de Peyssonnel, ci-devant Consul pour Sa Majesté auprès du Khan des Tartares, puis consul Généraldans le Royaume de Candie, aujourd'hui Consul à Smyrne, Correspondant de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, el Associé libre de celle de Marseille*, París, N. M. Tilliard, 1765.

[9] Charles-Alexandre-Balthazar-François de Paule, baron de Baert-Duholant (ed.), *Mémoires historiques et géographiques sur le pays situés entre la mer Noire et la mer Caspienne, contenant des détails nouveaux sur les peuples qui les habitent, des ob-*

el conocimiento europeo sobre Asia Central como los nuevos topónimos utilizados muestran la importancia del imperio mongol en la manera de pensar esa región. Antes del siglo XIII, las referencias sobre Asia Central se basaban en fuentes griegas, o bien en la Biblia. Después, sin embargo, la existencia de viajeros que visitaron a los mongoles permitiría tener un conocimiento directo de la región, hecho que se refleja claramente en la inclusión de topónimos locales en la cartografía de la época.[10] Además de Tartaria, otros nombres como Turkestán o Asia Media (y su traducción a diversas lenguas) comenzarían, aunque no sistemática y unificadamente, a ser mencionados en los tratados sobre la región. Turkestán comenzó a ser más aceptado para el siglo XVI, cuando iniciaron los viajes a Rusia por parte de los europeos. Así, la imaginería y la definición de Asia Central estuvo vinculada a la manera en que Rusia pasó de ser periferia de Europa y parte de Tartaria, a parte integrante de Europa y a su aura "civilizatoria".

Por otro lado, la presencia de jesuitas en China durante los siglos XVII y XVIII tendría un fuerte impacto en la delimitación de la región. El acceso a las fuentes chinas sobre las llamadas *regiones occidentales* (西域, *xiyu*) fue fundamental en el conocimiento geográfico difundido en Europa durante ese periodo. Así, los jesuitas triangularon la información de las fuentes chinas, árabes y europeas.[11]

De este modo, la noción de *Tartaria* fue delimitada en tres subregiones: *1)* la Tartaria moscovita o septentrional, que incluyó los territorios entre los ríos Don y Volga, prolongándose hasta los montes Urales e incluso Siberia; *2)* la Tartaria china u oriental, también denominada país de los mongoles, concentraba los territorios ubicados entre la Gran Muralla y las posesiones rusas, incluyendo las actuales Xinjiang, Mongolia (interior y exterior) y Manchuria, y *3)* la Tarta-

---

servations relatives à la topographie ancienne et moderne de cette contrée, París, Jansen, 1797 [1784].

[10] Sobre los viajes a Mongolia en este periodo, véanse Christopher Dawson, *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Nueva York, Sheed and Ward, 1955; Juan Gil, *En demanda del gran Kan: viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid, Alianza, 1993.

[11] Gorshenina, *L'invention de l'Asie centrale...*, *op. cit.*, p. 192.

ria independiente, que fueron las regiones no visitadas por los jesuitas, correspondientes al Tibet y las ex repúblicas soviéticas de Asia Central.[12]

Con la creación de Tartaria, los límites de la "civilización" y la "barbarie" se ampliaron, y cercaron Asia Central. Hacia el oeste, las montañas servían de límite entre Europa y Tartaria; hacia el este y noreste, las montañas y la Gran Muralla delimitaban China y la separaban de Tartaria. Europa y China serían, en ese esquema, la civilización, y Tartaria, la barbarie. Hacia el siglo XVIII, sin embargo, Rusia fue convirtiéndose en el "eslabón" entre Asia y Europa.

Con el inicio de la expansión de los imperios ruso y británico hacia el interior de Asia, durante el siglo XVIII el conocimiento geográfico de la Tartaria independiente se fue ampliando. Excluir a Rusia del concepto de Tartaria y vincularla con el de Europa fue labor de los cartógrafos rusos de ese periodo. Es debido a esta labor intelectual rusa que el término *tártaro* comenzó a ser un gentilicio y una categoría étnica. Como término que delimita una región, se estableció la división entre Gran Tartaria, o la zona de estepa habitada por grupos nómadas, y la Pequeña Tartaria, correspondiente a Crimea y los países sedentarios del Turkestán. A pesar de la diversidad cultural y los no menos múltiples modos de producción y estilos de vida en la Tartaria independiente, "tártaro" era un término generalizante para denotar lo "bárbaro".

El inventor del término *Asia Central* fue Alexander von Humboldt,[13] quien en 1843 la delimitó en un rectángulo entre los 62° y 119° de longitud, y 27° y 52° de latitud, es decir, entre las cordilleras de Kunlun y Tianshan. El concepto de Humboldt fue traducido al ruso como *tsentral'naya Aziya*, aunque se usaba más como un sinónimo del concepto de *srednyaya Aziya* (Asia Media), lo cual variaba según los autores.[14] En el libro *China*,[15] publicado en 1877, Ferdinand von Richthofen ofrece una definición alternativa de Asia Central, la cual

[12] *Ibid.*, pp. 267-268.

[13] Alexander von Humboldt, *Cuadros de la naturaleza*, México, Siglo XXI / Secretaría de Educación Pública, 1999.

[14] Un mapa comparativo entre las distintas definiciones rusas de *srednyaya Aziya* puede encontrarse en Gorshenina, *L'invention de l'Asie centrale...*, *op. cit.*, p. 325.

[15] Ferdinand von Richthofen, *China. Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien*, Berlín, D. Reimer, 1877.

conjuntaba la definición de Humboldt y las de los cartógrafos rusos.[16] Así, durante el siglo xix Asia Central sustituiría Tartaria.

Existe otro concepto geográfico que se discutía en el siglo xix: *Turán* o *Turkestán*.[17] *Turán* es una definición persa para denotar lo no-iraní; así, en las fuentes persas se hablaba de dos razas: los arianos (o arios) y los turanianos (turcos, tártaros y tibetanos). Gradualmente, *Turán* fue usado como sinónimo de *tsentral'naya Aziya* y de *srednya-ya Aziya*, y devino en el *lebensraum* ruso en las ideas del siglo xix. Lo anterior se relaciona directamente con la teoría rusa decimonónica del *eurasianismo*: teoría sobre el imperio ruso y sus alcances territoriales y culturales. Dicha teoría fue sumamente criticada durante el periodo soviético, y nos lleva a las ideas contemporáneas del eurasianismo en sus vertientes rusa y kazajistaní. En la vertiente rusa, el eurasianismo parece ser un revisionismo de las teorías del siglo xix, retomando el tinte racista e imperialista del *lebensraum* ruso. En su vertiente kazajistaní, aunque el eurasianismo no es menos imperialista, la teoría plantea otro centro: Astaná. Con las teorías de la Nueva Ruta de la Seda,[18] Nursultán Nazarbáyev, presidente de Kazajistán, explota la idea de Asia Central como un corredor entre China y Europa, y pretende convertir a su nación en el protagonista de dicho intercambio. Por su parte, Uzbekistán, con su discurso de ser el protagonista de la historia cultural de Asia Central, es otro contrapeso de las teorías eurasianistas contemporáneas.

La existencia de múltiples definiciones de la región de Asia Central denuncia no sólo un problema metodológico inherente a los estudios de área en general, sino el hecho de que Asia Central ha ocupado una posición marginal, si no nula, en la imaginación geográfica. Nece-

16 Cabe destacar que Richthofen creó el concepto *Ruta de la Seda* para definir la "tierra de nadie", que constituía la zona transición, la cual no era parte de los centros urbanos y, además, se caracterizaba por ser una zona de tránsito para el intercambio comercial y cultural entre China y los territorios al occidente de ella.

17 Para un panorama de las ideas rusas sobre el Turkestán hasta 1905, véanse David MacKenzie, "Turkestan's Significance to Russia (1850-1917)", *Russian Review*, vol. 33, núm. 2, 1974, pp. 167-188; Geliĭ Dmitriev, *Depesha E. Skaĭlera i problemy sredneaziatskoĭ politiki tsarizma 70-j godov xix veka*, Tashkent, Tashgu, 1976.

18 Vladimir Fedorenko, *The New Silk Road Initiatives in Central Asia*, Washington, Rethink Institute, 2013.

sariamente, una definición de esta región tiene que seguir varias líneas de exposición. La primera razón de ello es la falta de consenso al momento de definir la región. En consecuencia, la segunda razón es la variedad de enfoques y disciplinas que los autores incluidos en este libro han usado para exponer sus estudios de caso. En este sentido, una primera discusión sobre Asia Central debería comenzar con la manera en que el espacio centroasiático ha sido concebido a lo largo del tiempo, como hemos hecho en las anteriores líneas.

A continuación, la discusión debería prestar atención a los modos de entender Asia Central desde un punto de vista académico. Relacionado con esto, el principal objetivo de este libro es llenar un vacío en los materiales disponibles en lengua española sobre Asia Central. Si bien existen algunas publicaciones producto de iniciativas individuales o colectivas, el análisis ofrecido en ellas está concentrado en cuestiones geoestratégicas y de análisis geopolítico,[19] o bien tienen un carácter meramente introductorio.[20] Este libro, en cambio, busca ofrecer un panorama más profundo, basado en la experiencia de campo de cada uno de los autores aquí incluidos, el cual presente un esbozo de las complejidades históricas y sociales de la región.

El título de este libro, *Pertenencias múltiples, identidades cruzadas, Nuevas perspectivas sobre Asia Central*, da cuenta de los elementos en común presentes en cada uno de los capítulos incluidos: la concatenación de conceptos, valores y prácticas sociales, los cuales en su entrecruzamiento cotidiano se traslapan. En ese traslaparse, los estudios sobre la Asia Central contemporánea representan un reto para el interesado en especializarse en esa región. Me parece adecuado usar el

19 Ejemplos relevantes son Ana Teresa Gutiérrez del Cid, Graciela Pérez Gavilán y Fernando Montiel (eds.), *El corazón del mundo: Asia Central y el Cáucaso*, México, Ariete, 2005; Alex González y Carmen Claudín (eds.), *Asia Central y la Seguridad Energética Global. Nuevos actores y dinámicas en Eurasia*, Barcelona, Bellaterra, 2008; Iván Giménez, *El nuevo gran juego de Asia Central. Geopolítica en el mar Caspio*, Madrid, Popular, 2009; Guillermo Martínez Taberner y Eva Soms Bach (eds.), *La situación de la gobernanza en Asia Central*, Barcelona, Casa Asia, 2009; Francisco Veiga y Andrés Mourenza (eds.), *El retorno de Eurasia, 1991-2011: veinte años del nuevo gran espacio geoestratégico que abrió paso al siglo xxi*, Barcelona, Península, 2012.

20 Héctor Cárdenas, *Las repúblicas caucásicas y del Asia Central*, México: Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, 1992; Diana Ibáñez Tirado, *Introducción al estudio de Asia Central*, México, unam, 2007.

concepto *traslapar* porque aporta una idea de simultaneidad en la complejidad, sobre todo, al comprender Asia Central como una región cuya complejidad es producto de experiencias políticas y culturales que se han sucedido a lo largo de la historia, y como resultado tiene un entramado social cuya manifestación más actual debería considerarse no como un presente que contiene (y meramente reproduce) el pasado, sino como una reconfiguración del tiempo en la cual las sociedades centroasiáticas no son necesariamente "contenedoras" de determinadas tradiciones, es decir, no pueden ser vistas como "pasado"; por el contrario, éstas reproducen y recrean (en el sentido de crear de nuevo) una determinada forma de ver el mundo, una cosmovisión específica inserta en una red de intercambio económico, político y cultural, característica de la región.

El propósito de esta introducción es explicar la curaduría del libro a la luz de dichas interconexiones. A fin de hacer más clara para el lector la argumentación recién iniciada procederé, primero, a ofrecer un esbozo de la antropología centroasianista a la luz de las delimitaciones geográficas hechas al momento de estudiar esta región; al mismo tiempo, este marco sirve para discutir los casos incluidos en este volumen. Un segundo apartado corresponde a la manera en que la identidad es analizada a lo largo de este libro; así, mi labor será aclarar la lógica de los distintos argumentos desarrollados por los autores incluidos. Finalmente, el tercer apartado de la introducción se ocupa del aspecto técnico de este libro: el origen de los textos incluidos, los retos de la traducción (sistemas de transliteración utilizados, etnónimos, topónimos, etcétera), y los agradecimientos.

La antropología centroasianista

En 2011, Morgan Y. Liu[21] señaló que el estudio antropológico de Asia Central se encontraba escasamente desarrollado, siendo la región, además, poco teorizada. Es importante destacar que tal situación comienza a cambiar. De acuerdo con la reciente reseña bibliográfica de

[21] Morgan Y. Liu, "Central Asia in the Post-Cold War World", *Annual Review of Anthropology*, núm. 40, 2011, pp. 115-131.

los estudios Madeleine Reeves[22] sobre Asia Central, escritos en inglés, francés y ruso, publicados hasta 2014, ha tomado un par de décadas fundar la antropología centroasianista. Tras la desintegración de la Unión Soviética, hubo algunos investigadores no-soviéticos cuyas tesis de doctorado se convirtieron, en muchos sentidos, en los primeros textos escritos con base en trabajo de campo extensivo en la región.[23] Dichas tesis, sin embargo, no han sido publicadas aún o bien lo fueron hasta la década de 2000. En las últimas dos décadas, se ha podido apreciar el desarrollo de la antropología centroasianista como una combinación de esfuerzos de investigadores locales y foráneos, quienes se han enfrentado al vacío de la tradición centroasianista.

Los autores locales, muchos formados durante el periodo soviético, recibieron una educación con profesores de aquel periodo, por lo que se encontraban en desventaja en el nuevo mercado, pues sus interpretaciones abrevaban de las ideas soviéticas de la cultura y el folclor tachadas de racistas en los últimos años.[24] Durante la última década, sin embargo, el número de antropólogos centroasianistas —tanto locales como foráneos— ha crecido de forma exponencial. Si bien no hay todavía muchas publicaciones al respecto, no se puede negar la existencia de estudiantes de posgrado (tanto de maestría como de doctorado), cuyas investigaciones, en los años venideros, sin duda abrirán mayores debates sobre la región. Si no se toman en cuenta los artículos de investigación, sino sólo los libros publicados en las últimas dos décadas, encontramos trabajos que han abierto nuevas vetas de investigación. La gran mayoría de estos trabajos se han enfocado en cuestiones políticas, como la administración estatal de la cultura,[25] conflictos

22 Madeleine Reeves, "Antropologiya Sredneĭ Azii cherez desyat' let posle 'sostoyaniya polya' 1: stakan napolovinu polon ili napolovinu pust?", *Antropologicheskiĭ Forum*, vol. 20, núm. 1, 2014, pp. 60-79. De aquellas tesis de doctorado que aún no han sido publicadas en forma de libro, Reeves enumera una treintena, más alrededor de una decena de tesis que ya han sido publicadas.

23 *Idem*. Además, véase la contribución de Finke y Sancak en este libro.

24 Véase la contribución de Jiménez Tovar, en este libro, para las referencias básicas de la teoría soviética del *étnos*.

25 Laura Adams, *The Spectacular State. Culture and National Identity in Uzbekistan*, Durham, Duke University Press, 2010; Sarah Amsler, *The Politics of Knowledge in Central Asia: Science between Marx and the Market*, Londres / Nueva York, Routledge, 2007; Elizabeth Bacon, *Central Asians under Russian Rule: A Study in Culture Change*,

relacionados con el territorio y la transición desde un sistema federal con una economía unificada a la conformación de nuevos regímenes políticos y estructuras económicas,[26] y la relación entre los sistemas de parentesco y el sistema político.[27] Además de la transición política, los antropólogos e historiadores centroasianistas han dedicado no pocas páginas a los aspectos religioso,[28] étnico[29] y familiar, este último, en

---

Ithaca, Cornell University Press, 1980; Francine Hirsch, *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca, Cornell University Press, 2005; Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

26 Christine Bichsel, *Conflict Transformation in Central Asia: Irrigation Disputes in the Ferghana Valley*, Abingdon, Routledge, 2009; John Heathershaw, *Post-Conflict Tajikistan: The Politics of Peacebuilding and the Emergence of Legitimate Order*, Abingdon, Routledge, 2009; Joma Nazpary, *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan*, Londres, Pluto, 2002; Boris Pétric, *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-Soviétique*, París, Presses Universitaires de France, 2002; Sébastien Peyrouse, *Turkmenistan: Strategies of Power, Dilemmas of Development*, Nueva York, M. E. Sharpe, 2012; Madeleine Reeves, *Border Work: Spatial Lives of the State in Rural Central Asia*, Ithaca, Cornell University Press, 2014; Olivier Roy, *The New Central Asia: Geopolitics and the Birth of Nations*, Nueva York, New York University Press, 2007; Tommaso Trevisani, *Land and Power in Khorezm: Farmers, Communities and the State in Uzbekistan*, Berlín, Lit, 2010; Caleb Wall, *Argorods of Western Uzbekistan: Knowledge Control and Agriculture in Khorezm*, Berlín, Lit, 2008; Russell Zanca, *Life in a Muslim Uzbek Village: Cotton Farming after Communism*, Belmont, Wadsworth Cengage Publishing, 2011.

27 David Gullette, *The Genealogical Construction of the Kyrgyz Republic: Kinship, State and "Tribalism"*, Folkstone, Global Oriental, 2010; Edward Schatz, *Modern Clan Politics: The Power of "Blood" in Kazakhstan and Beyond*, Seattle, University of Washington Press, 2004.

28 Irene Hilgers, *Why Do Uzbeks Have to be Muslims? Exploring Religiosity in the Ferghana Valley*, Berlín, Lit, 2011; Krisztina Kehl-Bodrogi, *Religion is Not so Strong Here: Muslim Religious Life in Khorezm after Socialism*, Berlín, Lit, 2008; Adeeb Khalid, *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*, Berkeley, University of California Press, 2007; Maria Elisabeth Louw, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, Londres / Nueva York, Routledge, 2007; Sergei Poliakov y Martha Brill Olcott, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, Armonk, M. E. Sharpe, 1992; Bruce Privratsky, *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond, Surrey, Curzon, 2001; Johan Rasanayagam, *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 2011.

29 Adrienne Edgar, *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan*, Princeton, Princeton University Press, 2004; Peter Finke, *Variations on Uzbek Identity.*

relación con los jóvenes,[30] las relaciones de género[31] y migración.[32] Menos numerosos han sido los estudios dedicados a cuestiones de la cultura popular[33] o la antropología histórica.[34] Finalmente, el estudio de comunidades transfronterizas, cuya actividad permite conectar la región, como es el caso de los comerciantes (*traders*),[35] está creciendo.

A pesar de la preocupación en la conformación de nuevos Estados y la delimitación de las nuevas fronteras en la literatura centroasia-

---

Strategic Choices, Cognitive Schemas and Political Constraints in Identification Processes, Oxford, Berghahn, 2014; Morgan Y. Liu, *Under Solomon's Throne: Uzbek Visions of Renewal in Osh*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 2012.

30 Colette Harris, *Muslim Youth: Tensions and Transitions in Tajikistan*, Boulder, Westview, 2006; Stefan Kirmse, *Youth and Globalization in Central Asia: Everyday Life between Religion, Media and International Donors*, Fráncfort del Meno, Campus, 2013; Sophie Roche, *Domesticating Youth: The Youth Bulges and their Socio-Political Implications in Tajikistan*, Oxford, Berghahn, 2014.

31 Jay Dautcher, *Down a Narrow Road: Identity and Masculinity in a Uyghur Community in Xinjiang China*, Cambridge, Harvard University Press, 2009; Mary Doi, *Gesture, Gender, Nation: Dance and Social Change in Uzbekistan*, Westport, Bergin & Garvey, 2002; Colette Harris, *Control and Subversion: Gender Relations in Tajikistan*, Londres, Pluto, 2004.

32 Alexander Diener, *Homeland Conceptions and Ethnic Integration among Kazakhstan's Germans and Koreans*, Nueva York, Edwin Mellon Press, 2004; Moya Flynn, *Migrant Resettlement in the Russian Federation: Reconstructing Homes and Homelands*, Londres, Anthem, 2004; Delia Rahmonova-Schwarz, *Family and Transnational Mobility in Post-Soviet Central Asia*, Baden-Baden, Nomos, 2012; Greata Lynn Uehling, *Beyond Memory: The Crimean Tatars' Deportation and Return*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2004.

33 Carole Blackwell, *Tradition and Society in Turkmenistan: Gender, Oral Culture and Song*, Abingdon, Routledge, 2001; Nienke van der Heide, *Spirited Performance: The Manas Epic and Society in Kyrgyzstan*, Ámsterdam, Rozenberg, 2008; Theodore Levin, *The Hundred Thousand Fools of God: Musical Travels in Central Asia (and Queens, New York)*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.

34 Ildikó Bellér-Hann, *Community Matters in Xinjiang 1880-1949: Towards a Historical Anthropology of the Uyghur*, Leiden, Brill, 2008; Svetlana Jacquesson, *Pastorealismes. Anthropologie historique des processus d'integration chez les Kirghiz du Tian Shan interieur*, Wiesbaden, Reichert, 2011; James Millward, *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

35 Magnus Marsden, *Trading Worlds: Afghan Merchants Across Modern Frontiers*, Londres, Hurst, 2014; Boris Pétric, *On a mangé nos moutons. Le Kirghizstan, du berger au biznesman*, París, Belin, 2013.

nista publicada recientemente,[36] este libro busca un punto de partida distinto. Como muestra cada una de las contribuciones en este libro, enfocarse en las "fronteras" es, de hecho, insuficiente para explicar la conformación de las identidades centroasiáticas. En este sentido, resulta más interesante estudiar Asia Central como un *entramado*, definido como "conjunto complejo de cosas relacionadas entre sí".[37] De esta manera, más que centrarse en el individuo y las decisiones que toma, los capítulos de este libro muestran que el individuo se posiciona en una red compleja de relaciones. Dichas relaciones no sólo existen en la familia o en la sociedad, sino también en relación con objetos inanimados y espíritus ancestrales, lo que produce una "concatenación relacional de una amplísima red de entidades y fuerzas vitales".[38]

En las anteriores líneas se ha revisado de forma general las referencias existentes con las que el interesado en la antropología centroasianista contemporánea debería comenzar su estudio. No obstante, como acusa la anterior sección de esta introducción, además de esta literatura antropológica, una sólida formación en la historia de la región es también por demás relevante. Dicho ejercicio sobrepasa los límites, temáticos y espaciales, de este libro. Sin embargo, es menester resaltar el hecho de que el panorama histórico o, más específicamente, la manera en que la región centroasiática ha sido delimitada a lo largo de la historia, juega también un papel al momento de expandir o contraer geográficamente su estudio.

Una primera aproximación al tema es la distinción entre Asia Interior (*Inner Asia*) y Asia Central (*Central Asia*). Estas definiciones hacen un mayor énfasis en el papel que Rusia (en el caso de Asia Central) y China (en el caso de Asia Interior) han jugado con relación a la región. En términos generales, *Asia Central* se usa para referirse a Kazajistán, Kirguistán, Tayikistán, Turkmenistán, Uzbekistán y Xinjiang; *Asia Interior* incluye *Asia Central* y agrega Mongolia (interior y exterior) y Tibet, a veces también Afganistán, Pakistán, Irán

36 Madeleine Reeves, Johan Rasanayagam y Judith Beyer (eds.), *Ethnographies of the State in Central Asia. Performing Politics*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 2014; Reeves, *Border Work..., op. cit.*

37 Carlos Mondragón, *Un entramado de islas. Persona, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico occidental*, México, El Colegio de México, 2014, p. 19.

38 *Ibid.*, p. 432.

y Manchuria. En la actualidad, autores como Magnus Marsden[39] han comenzado a prestar mayor atención a las interconexiones intra- e interregionales. Al hacer esto, Marsden acierta en señalar el hecho de que observar Asia Central de manera aislada es limitante e ignora las interconexiones. No obstante, dicho juicio no es nuevo en términos de la tradición centroasianista y de la tradición antropológica. Respecto a esta última, desde hace más de dos décadas Nina Glick-Schiller ha insistido en la necesidad de un análisis multiescalar que desafíe el *nacionalismo metodológico*.[40] En la tradición centroasianista, por otro lado, tal enfoque fue propuesto hace más de medio siglo de forma más que convincente en el clásico libro *Inner Asian Frontiers of China*, de Owen Lattimore,[41] por no mencionar el ya citado de Ferdinand von Richthofen,[42] publicado en el último tercio del siglo XIX. Lo interesante en la propuesta de Marsden es que incluye el suroeste de Asia (Afganistán, Irán y Pakistán) en tal análisis.[43] No obstante, este enfoque ya ha sido propuesto por Lattimore y está contemplado en el concepto de Asia Interior. De esta manera, sin negar la relevancia de la etnografía del trabajo de Marsden, su énfasis en las interconexiones a lo largo y ancho de Eurasia, término tomado de Chris Hann,[44] no es

39 Magnus Marsden, "Crossing Eurasia: Trans-Regional Afghan Trading Networks in China and Beyond", *Central Asian Survey*, vol. 35, núm. 1, 2016, pp. 1-15; Marsden, *Trading Worlds...*, *op. cit.*

40 Andreas Wimmer y Nina Glick Schiller, "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences", *Global Networks*, vol. 2, núm. 4, 2001, pp. 301-334.

41 Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York, Capitol & American Geographical Society, 1951 [1940].

42 Richthofen, *China...*, *op. cit.*

43 Magnus Marsden, "Southwest and Central Asia: Comparison, Integration or Beyond?", en R. Fardon *et al.* (eds.), *The Sage Handbook of Social Anthropology*, Londres, Sage, 2012, pp. 340-365.

44 Véase una discusión más elaborada de este concepto en Chris Hann, "A Concept of Eurasia", *Current Anthropology*, vol. 57, núm. 1, febrero, 2016, pp. 1-27. Para una respuesta al concepto de Hann, véase Günther Schlee, *"Civilisations", Eurasia as a Unit and the* Hochkulturgürtel*: an Essay about how to Subdivide the World in Terms of Cultural History and What to Explain with the Units Thereby Created*, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, Field Notes and Research Projects, vol. XI, 2015.

tan novedosa como el autor pretende. De hecho, como Kotkin[45] ha señalado, la insistencia en el uso del término *Eurasia* como la suma de Europa y Asia, de cuya continuidad geográfica deberían derivar similitudes, obedece a determinadas agendas políticas y a sus respectivas estrategias de implementación, más que a una preocupación académica. Por otro lado, como Schlee menciona, no tomar en cuenta el fenómeno del colonialismo y el papel que Eurasia tuvo en tal proceso empobrece el análisis histórico, político y social.[46]

En este libro no se utiliza el término Eurasia por oscurecer, más que aclarar, el estudio de la región específica que ocupa a los autores. Tampoco se usa Asia Interior porque, si bien sería relevante tomar en cuenta casos como el afgano, iraní, mongol, pakistaní o tibetano, el marco temporal de los estudios incluidos presta mayor atención a las conexiones actuales de la región centroasiática, para lo cual se considera el pasado inmediato, común a los casos aquí presentados, vinculados con la experiencia política que significó la existencia de la Unión Soviética. Por tanto, los estudios sobre Mongolia y sobre Tibet serían relevantes, aunque no contemplan el Asia Interior en su totalidad. Así, los autores aquí incluidos trabajan bajo el entendimiento de que *Asia Central* es aquella región ocupada por los países de Kazajistán, Kirguistán, Tayikistán, Turkmenistán y Uzbekistán (que antiguamente todos pertenecieron a la Unión Soviética), como también la Región Autónoma Uigur de Xinjiang, perteneciente a la República Popular China. En las discusiones académicas en diversas lenguas, el término Asia Central se ha convertido en el más ampliamente utilizado. Esto también aplica a las publicaciones en español.[47] Con excepción de Turkmenistán, país sobre el cual es muy

45 Stephen Kotkin, "Mongol Commonwealth? Exchange and Governance Across the Post-Mongol Space", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 8, núm. 3, 2007, pp. 487-531.

46 Schlee, *"Civilisations"...*, *op. cit.*

47 En esta tendencia hay, sin embargo, algunas excepciones, como la de Francisco Haro, quien prefiere usar Transoxiana (Francisco Javier Haro Navejas, "Beijing frente a las 'minorías nacionales': la Fe grande y las Fes pequeñas", en R. Cornejo [coord.], *China: radiografía de una potencia en ascenso*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 527-595). En mi propia investigación, yo he llegado a utilizar también el concepto de Turkestán para entender la región también mediante los vínculos a proyectos políticos específicos (S. Jiménez Tovar, "Uygurlar, entre China y Asia Central: visiones de

difícil hacer una investigación de carácter antropológico,[48] se ha hecho un esfuerzo para ofrecer una muestra representativa de la región, que dé cuenta de los debates sobre las identidades centroasiáticas. La selección de tal muestra es tópico de la siguiente sección.

Voces: identidades relacionales

Este libro se inscribe en el estudio de las *identidades colectivas*, entendidas como las "representaciones que contienen apelaciones normativas a los posibles inquiridos, las cuales les proveen con medios de entenderse a sí mismos, o ser entendidos, como miembros de una categoría o un conjunto de personas más amplios".[49] Esta definición nos permite mostrar diversos enfoques teóricos y estudios de caso en torno al tema de la alteridad y los *procesos de identificación*, entendidos a su vez como "las maneras en las cuales los actores responden o se involucran con los apelativos inherentes a las identidades colectivas y los efectos combinados de tales respuestas o involucramientos".[50] Como se ha expuesto hasta aquí, la antropología centroasianista ha puesto mayor énfasis en las interconexiones a lo largo y ancho de la región, por tanto, en este libro se asume un enfoque relacional. La relacionalidad está en contraposición a una interpretación polarizante de la alteridad, es decir, es una aproximación al mundo al estilo "nosotros *versus* ustedes", lo que deviene en la relacionalidad dentro de un intersubjetivismo descentrado, un esquema en donde la diferencia entre uno mismo y el otro no es tan acusada.[51] El enfoque relacional busca la interrelación y la in-

---

nación y experiencias transfronterizas en el Turkestán contemporáneo", tesis de maestría en Estudios de Asia y África, México, El Colegio de México, 2009).

48 Una referencia fundamental, no sólo para los estudios sobre Turkmenistán, sino sobre Asia Central en el periodo soviético es Edgar, *Tribal Nation...*, *op. cit.*

49 Brian Donahoe *et al.*, *The Formation and Mobilization of Collective Identities in Situations of Conflict and Integration*, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper 116, 2009, p. 1.

50 *Idem.*

51 Anya Topolski, "An Ethics of Relationality: Destabilising the Exclusionary Frame of Us versus Them", en B. Ingelaere, S. Parmentier, J. Haers y B. Segaert (eds.), *Genocide, Risk and Resilience. An Interdisciplinary Approach*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2013, pp. 85-97, 92-93.

terconexión en todos los niveles posibles.[52] Al mismo tiempo, dicha relacionalidad es múltiple y tiene diversos grados, siendo así una relacionalidad donde el todo y las partes se conectan entre sí de manera diversa en un conjunto dado.[53]

Bajo esta premisa, los doce capítulos incluidos en este libro buscan dar cuenta de las interconexiones de las identidades centroasiáticas. El capitulado está agrupado en cuatro secciones, definidas por temáticas comunes: *linajes*, *espacios*, *ubicuidades* y *miradas*. En las siguientes líneas, describiré cada una de estas secciones.

La primera sección, "Linajes", compuesta por tres capítulos, busca mostrar distintos aspectos sobre cómo se experimenta el parentesco en el día a día centroasiático. Las interpretaciones presentadas por cada uno de los autores, además de exponer múltiples aproximaciones teóricas y modos de abordar el parentesco, también dan cuenta del importante papel que juega la genealogía en la Asia Central contemporánea. Un elemento común en cada uno de estos capítulos es el tema de los ancestros y el papel que representan en la vida de las personas, a tal grado que determinan no sólo una cosmovisión dada, sino también una manera particular de posicionarse en el mundo. Uno es quien es según quiénes fueron tus padres. Uno es quien es según quiénes son tus allegados. Uno es quien es según los otros te identifican y, para ello, es necesario ostentar un nombre y un apellido, incluso un sobrenombre, y dicho apelativo es, a final de cuentas, determinante en la manera en que las personas interactúan, la manera de relacionarse. Son los ancestros quienes, de alguna forma, determinan el nombre.

De esta manera, el parentesco es una variable más entre los distintos hilos que se entrelazan en el huso de las identidades centroasiáticas. El parentesco existe a pesar de las filiaciones étnicas y determina también prácticas sociales, como muestran las contribuciones de Azim

52 Mark Pachucki y Ronald Breiger, "Cultural Holes: Beyond Relationality in Social Networks and Culture", *Annual Review of Sociology*, núm. 36, 2010, pp. 205-224; Barbara Thayer-Bacon, "Why Relationality?", *Counterpoints*, vol. 226: Relational "(e)pistemologies", 2003, pp. 73-99.

53 Thayer-Bacon, "Why Relationality?", *op. cit.*; Antonio Blanco, "Relacionalidad y atomicidad (Relationality and Atomicity)", *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science,* segunda época, vol. 16, núm. 2(41), 2001, pp. 207-236.

Malikov para el caso de los juaya, grupo religioso transétnico; Aida Aaly Alymbaeva con los sart-kalmak, minoría étnica de origen oirat en Kirguistán, así como como en los múltiples ejemplos mencionados en el capítulo escrito por Aksana Ismailbekova y Günther Schlee.

Las genealogías, reales o imaginadas, constituyen un elemento clave para entender mecanismos de inclusión o exclusión, y la creencia de que una unidad social (llamémosla grupo) existe más allá de la familia nuclear. Los tres capítulos de esta sección buscan mostrar dichos mecanismos desde diversas perspectivas. Así, el capítulo de Ismailbekova y Schlee ofrece un análisis que, elaborado detalladamente en el sistema de parentesco kirguís, inserta dicho caso en un marco más amplio de estudios sobre el llamado "parentesco global". Mientras los autores se mantienen al nivel local del parentesco kirguís, es posible ver una gama de relaciones que involucran a toda la comunidad y no sólo a la familia nuclear. Dicha gama de relaciones permite entender los sistemas de ayuda mutua a un nivel local o incluso regional. Por otro lado, cuando se analiza este sistema en el contexto del parentesco global, es posible observar las relaciones que tiene con la conformación de regiones culturales, lo que lleva a nuevos niveles las posibilidades de comparar las culturas o incluso de entender las delimitaciones grupales.

El capítulo de Azim Malikov describe en su etnografía del sur de Kazajistán cómo la genealogía es usada para formar un grupo de prestigio religioso, como son los juaya, cuya pertenencia étnica es múltiple y cuya residencia está salpicada por toda Asia Central. La inclusión en la categoría juaya está determinada por líneas de sangre, dada la endogamia tradicionalmente practicada por este grupo, su prestigio está basado en una presumible ascendencia de algunos califas, santos sufíes o misioneros musulmanes. Por otro lado, la genealogía también es usada para adaptarse a las nuevas necesidades políticas y culturales, un ejemplo de ello es la decisión de ignorar el sistema endogámico para seguir un modelo genealógico específico de exogamia durante siete generaciones: *zheti-ata*; bajo este modelo uno no puede casarse con personas vinculadas en el árbol genealógico entre las siete generaciones inmediatas anteriores. Mientras la endogamia juaya jugaba un papel fundamental en el periodo presoviético, en la actualidad, abrir algunas ramas a no juayas, sobre todo en el caso de los juayas de habla kazaja, ha significado una mejor integración al contexto local kazajistaní.

Los mecanismos de inclusión y exclusión, tema constante en el capítulo de Malikov, es también un eje en la contribución de Aida Aaly Alymbaeva, quien analiza las políticas de la identidad en el Kirguistán contemporáneo con el análisis del caso sart-kalmak. Al ser una minoría étnica en el país, el pasado de los sart-kalmak es una pesada laja que obstaculiza su inclusión en la mayoría kirguís. En el discurso nacionalista kirguistaní de los últimos veinte años, el poema *Manás* ha devenido piedra angular de la identidad kirguís. Manás, su protagonista, es el ancestro por excelencia de la nación kirguís. En la trama de este poema, el hecho de que el asesino de Manás sea un ancestro sart-kalmak es un factor ineludible en la integración nacional de esta minoría. Lo interesante del texto de Alymbaeva es que, al mostrar las complejidades de la creación del etnónimo sart-kalmak, pone en cuestión, desde un enfoque psicoanalítico, los fundamentos del discurso nacionalista kirguís contemporáneo. Al mismo tiempo, la autora enfatiza las razones por las que podría verse a los sart-kalmak como un ejemplo exitoso de asimilación a la nación titular kirguís, como fue trazado en el proyecto nacional soviético. No obstante, dicho proyecto se ha vuelto un obstáculo para la inclusión de las minorías en la construcción nacional kirguistaní posterior a 1991, ya que incluso para un grupo como los sart-kalmak, su integración a los kirguises es tal que comparten con ellos determinados linajes.

La segunda sección de este libro: "Espacios", conformada por tres capítulos, muestra las maneras en que el sentido de pertenencia está vinculado al espacio. Sin embargo, las formas de construir la pertenencia vinculada al espacio son variopintas. Peter Finke y Meltem Sancak abren la sección con su estudio sobre etnicidad, prácticas lingüísticas e identidad local en el oasis de Bujará. Ellos toman los grupos mayoritarios en este oasis —uzbecos y tayikos— y exploran la ambigüedad de la diferenciación de ambos grupos. En varios casos, la adscripción étnica oficial no necesariamente corresponde con la identidad de la persona inquirida. Al mismo tiempo, un acusado bilingüismo hace particularmente difícil no sólo diferenciar objetivamente ambos grupos, sino también hablar de una identidad distinta a la espacial.

Este estudio de caso contrasta, no obstante, con el capítulo de Ildikó Bellér-Hann, donde la autora describe los niveles de pertenencia espacial en la Región Autónoma Uigur de Xinjiang. Así, Bellér-Hann

describe las formas de apropiación espacial por parte del Estado tras la ocupación de Xinjiang a manos de la República Popular China y, ante ello, las distintas respuestas de la población local, produciendo, por ejemplo, un sistema dual de toponimia donde las tradiciones entran en diálogo con los proyectos estatales. Dicho diálogo, sin embargo, es mucho más complejo que la mera ocupación e imposición de políticas estatales. La autora presta especial atención a los niveles en los que podría haber un mayor apego emocional al territorio. De esta manera, la tierra no es el principal factor de apego, sino la casa. Es la casa donde se reproducen las tradiciones y donde hay espacio para generar y re-generar un apego. En palabras de la autora: el apego al oasis como marcador de identidad es sólo una posibilidad entre las múltiples identidades espaciales de las zonas sedentarias de Asia Central.

Finalmente, mientras los dos primeros capítulos de la sección se enfocan en ámbitos rurales, Eliza Isabaeva ofrece un estudio de caso sobre uno de los varios asentamientos irregulares en las afueras de Bishkek. Llama *denizen* a los vecinos de estos asentamientos. Esta categoría define un estadio intermedio entre el "ocupante ilegal" y el "ciudadano" de pleno derecho. La ciudadanía es entendida, en este sentido, no sólo como la pertenencia al Estado, sino, específicamente, como aquella pertenencia a la ciudad. No es que Estado y ciudad no estén relacionados entre sí, más bien, la capacidad del Estado de ofrecer la posibilidad de pertenencia a la ciudad es el aspecto que Isabaeva aborda en su texto.

En conjunto, los capítulos de esta sección muestran las complejidades del espacio centroasiático, el cual se caracteriza por estar repleto de resquicios de concepciones espaciales previas al periodo actual, dando como resultado un tejido cuyos significados son variados. Otro aspecto importante de esta sección es que, en los tres capítulos, en vez de estudiarse el espacio como un elemento meramente político se explora, en cambio, el aspecto emocional de la pertenencia a estos lugares en particular.

Si las dos primeras secciones de este libro tienen que ver con un posicionamiento respecto a los ancestros y al espacio, la tercera sección: "Ubicuidades", tiene que ver con reposicionamientos respecto al tiempo. Dicho reposicionamiento es relativo a una experiencia política común previa, a saber, la conformación de la Unión Soviética. Son varios los registros en los cuales el tiempo puede leerse en esta sec-

ción. Maureen Pritchard muestra en su capítulo cómo distintas ideas de modernidad y cambio interactúan en el mundo de la laudería en Kirguistán. Mediante el análisis de dos casos concretos de lutiers, Pritchard se adentra en las complejidades de la construcción nacional kirguís. De esta manera, en el capítulo interactúa una etnografía sobre la elaboración de instrumentos de cuerda tradicionales en Kirguistán independiente con la manera en la cual los ancestros tienen un eco constante en el devenir kirguís. Este texto elabora una "ancestralidad materializada" en instrumentos musicales. Así, Pritchard devela el aspecto espiritual de la música tradicional kirguís y la manera en la cual diversas temporalidades se manifiestan de forma simultánea en el momento de la creación del instrumento y de la ejecución. Así, la especificidad étnica es combinada con modos de entender el cosmopolitismo perseguido en el periodo soviético: la metáfora del tiempo que vuelve a sí mismo y se re-crea frente a la idea del tiempo que avanza, ineludiblemente, hacia el "progreso". El parentesco, en este sentido, se torna un elemento vital en la recreación de una cultura cuya permanencia o cambio, premeditada o involuntariamente, sobrepasa los límites de la inmediatez y también los esquemas cognitivos simplistas.

Por su parte, el capítulo escrito por Nathan Light es un ejercicio de historia oral: el testimonio de Shertai Suvanov, sobreviviente del Gulag de Kolimá. Suvanov, quien en 2014 cumplió cien años, es un kirguís que vivió seis años como preso político en el contexto de las represiones estalinistas de la década de 1930. Así, a través de la narrativa de la experiencia en Kolimá, y la contextualización que Light hace de lo narrado, puede ver el lector un régimen interconectado, donde las experiencias individuales, de hecho, hablan de la historia social de la Unión Soviética. Tal cual Nathan Light menciona, a pesar de que la propia Asia Central, particularmente Kazajistán, fue destino de miles de deportaciones en el periodo de entreguerras, las deportaciones de centroasiáticos hacia otros campos, en especial el de Kolimá, no ha sido aun adecuadamente explorado. Este capítulo es un intento de subsanar tal carencia. Quiero recuperar aquí un dato del capítulo de Light para hacer el vínculo con el tercer capítulo que integra esta sección: las esposas de Shertai Suvanov, quien se casó dos veces en Kolimá. El primer matrimonio fue con una tártara, quien también estaba purgando una condena en el Gulag. Este matrimonio terminó con la muerte

de su primera esposa en un accidente de carro. El segundo matrimonio fue con una mujer estonia, quien fue la mejor amiga de la primera esposa y que murió asesinada cuando ellos aún estaban purgando su condena en Kolimá. Finalmente, la tercera esposa fue una kirguisa con quien se casó a su regreso a Kirguistán. El perfil "étnico" de las esposas de Suvanov da cuenta de un mundo interconectado que sobrepasaba los límites de las actuales fronteras nacionales. La última esposa, sin embargo, quien representa el "volver a casa", también da una idea de lo que ocurriría tras la desintegración de la Unión Soviética, cuando los regímenes políticos en cada país devinieron independientes, abandonando la interconexión anteriormente predominante. De este modo, rupturas políticas han dado pie a fracturas temporales que afectan la relación con las tradiciones y los rituales. Éste es el tema de la tercera y última contribución de la sección.

La contribución de Malgorzata Biczyk analiza el tiempo desde una perspectiva completamente distinta a los anteriores capítulos. Durante las décadas de 1990 y de 2000, el año nuevo persa (Nouruz) ha sido retomado en toda la región como un patrimonio presumiblemente perdido en el periodo soviético. Biczyk ofrece en su texto una etnografía de las celebraciones relativas a la llegada de la primavera en Tayikistán. Así, minuciosamente se comparan dichas celebraciones a nivel internacional, después a nivel de Tayikistán como país, y, finalmente, a nivel local, en la cordillera del Pamir. La autora muestra que el papel de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) en el nombramiento del Nouruz como patrimonio inmaterial de la humanidad ha servido como una herramienta con la que se ha fortalecido la colaboración entre los países de la región. A nivel de país, Nouruz constituye un ejemplo de la invención de la tradición en la conformación del discurso de Tayikistán como un Estado-nación. Una vez en las tierras altas de la cordillera del Pamir, el panorama se diversifica y Nouruz es una más de las celebraciones insertas en un imbricado calendario solar antropomórfico usado localmente. De esta manera, el capítulo de Biczyk es el botón de muestra de la complejidad de la percepción del tiempo en Asia Central, en el caso concreto de Tayikistán.

La cuarta y última sección del libro, "Miradas", se compone de tres capítulos. Si el pasado soviético era la principal preocupación en

"Ubicuidades", la actualidad es uno de los elementos comunes de los capítulos que integran esta última parte. De esta manera, las *miradas* que se presentan en estos textos son múltiples. Bakyt Muratbayeva presenta en su texto el caos que caracterizó la vida urbana kazajistaní en la década de 1990. Por primera vez en su historia, Kazajistán se convirtió en un país independiente en el sentido contemporáneo. La llegada masiva de las organizaciones no gubernamentales (ONG), así como de las empresas multinacionales en busca de nuevas oportunidades de inversión, supuso la llegada de muchos extranjeros a Almaty, capital de Kazajistán hasta 1998, cuando Astaná fue elegida como el centro de poder en el país. Por lo tanto, Muratbayeva ofrece una discusión sobre el concepto de desarrollo y la autenticidad nacional por medio del análisis conversacional. En este sentido, la necesidad de representar simultáneamente tanto un cosmopolitismo como una especificidad étnico-cultural dada y así "corresponder" con las expectativas de los extranjeros que llegaban a Kazajistán es un tema que permea todo el capítulo. En el texto de Muratbayeva, la kazajeidad "auténtica", como se observa en las costumbres y el conocimiento de la cocina y modos de mesa kazajos, contrastantes con el multilingüismo de una cena cuyos asistentes eran tanto kazajos como extranjeros, revela las contradicciones de la construcción de la nación en Kazajistán contemporáneo. En este punto podemos resaltar las conexiones con los otros dos capítulos de la sección. Por un lado, está la cuestión del multilingüismo, tema también discutido en el capítulo de Margarethe Waldt. Por otro lado, tenemos el problema de la autenticidad en el Kazajistán contemporáneo, uno de los temas del capítulo de Soledad Jiménez Tovar.

El análisis de algunos diálogos de *Super-novia*, una película de amor muy popular en toda la región, sirve de base para un debate sobre la interacción entre las lenguas rusa y uzbeca en el Uzbekistán contemporáneo en el capítulo de Margarethe Waldt. En cuanto a la metodología, es muy interesante leer en diálogo los textos de Waldt y Muratbayeva, debido a que ambos proponen usar el mismo método: el análisis conversacional. Por lo tanto, este tipo de análisis, aplicado a ejemplos divergentes en las interpretaciones de ambas autoras, conduce al lector a resultados e interpretaciones múltiples.

Después de la independencia, en Kazajistán y Uzbekistán se ha promovido el idioma de la nacionalidad titular, es decir, kazajo y uzbe-

co, respectivamente. Como resultado, el ruso ha pasado a ocupar gradualmente el segundo lugar (antes de esto el ruso ocupaba el primer lugar). Sin embargo, en el medio urbano, el uso del ruso como lengua de comunicación interétnica sigue siendo una constante. Esto ha dado lugar, en el caso de Uzbekistán, a un bilingüismo practicado tanto por uzbecos como por rusoparlantes (no sólo rusos étnicos). Las conexiones con otros capítulos del libro son evidentes en el caso de Waldt. Por ejemplo, con el texto de Finke y Sancak, que aborda la identidad y la *performance* lingüística en el oasis de Bujará, donde la frontera entre uzbeco y tayiko es bastante borrosa, y donde el lugar del ruso no es tan predominante, lo que muestra un contraste entre las zonas rurales, en el caso de Bujará; y las urbanas, en el caso de los personajes de la película analizada por Waldt.

El otro capítulo directamente relacionado con la contribución de Waldt es el de Malikov. En efecto, a pesar de la afiliación étnica múltiple de los juaya hay un factor de diferenciación dentro de este grupo: el lenguaje. Hablar uzbeco o kazajo se ha convertido en un recurso identitario y en un elemento de alianza con otros grupos étnicos; una vez más, el ruso no parece ser tan relevante en el caso presentado por Malikov. Sin embargo, el ruso sigue siendo una lengua franca en la región. Por lo tanto, en el ejemplo presentado por Waldt, el bilingüismo de los personajes parece ser un rasgo *de facto*, ni siquiera puesto en tela de juicio. Dada la popularidad de *Super-novia*, el capítulo de Margarethe Waldt habla de una realidad social en toda la región. Al mismo tiempo, en la medida en que la película es un arte performativo, este ejemplo se relaciona con el analizado por Muratbayeva, para quien los modales en la mesa y el conocimiento culinario dicen más acerca de las capacidades de los asistentes a la cena para representar una idea particular de autenticidad nacional que asumirlos como verdaderamente auténticos. Ambos textos, el de Muratbayeva y el de Waldt, están estrechamente vinculados con el capítulo de Soledad Jiménez Tovar.

En su texto, Jiménez Tovar explora, a través de la interseccionalidad, la reflexividad y la relacionalidad, la conformación de la mayoría y la minoría en el Kazajistán contemporáneo. Con un tono reflexivo, en este capítulo se aplica una perspectiva relacional a fin de mostrar cómo un fenotipo particular es, de hecho, una fuerte influencia en las interacciones sociales en Kazajistán. Por lo tanto, la alteridad, en los ejemplos

dados por la autora, es en sí misma una forma de ver el mundo y clasificar a las personas, en primer lugar, a partir de las hipótesis formuladas con relación a un origen determinado, lo que da como resultado una actitud distinta y particular hacia el otro. Además de esto, es necesario decir que el fenotipo es sólo un factor de análisis, la ropa es el segundo eje en la interpretación de Jiménez Tovar. Por lo tanto, la mexicanidad (o centroasianeidad mexicana) se observa a través de la lente de un fenotipo particular y la performatividad de la antropóloga. Por último, el tema de la lengua es también un proceso importante para entender la formación de la mayoría y la minoría en el Kazajistán contemporáneo. Al final de su capítulo, Jiménez Tovar añade lo que ella llama *las márgenes*: ejemplos etnográficos que contradicen una comprensión esencialista de la mayoría y la minoría, lo cual muestra las dificultades de estudiar las identidades de Asia Central.

En suma, este libro problematiza el entramado centroasiático, ofreciendo al lector aristas de análisis novedosas, puntualmente señaladas por Sergei Abashin en su epílogo a este volumen, las cuales pueden encaminar a involucrarse más en el estudio de Asia Central, o bien a trazar vínculos de análisis comparativos con otras regiones.

Tras bambalinas

Este libro tiene su origen en las discusiones en torno a la creación de CASCA, el cual tiene dos sedes: la Universidad de Zúrich, en Suiza, y el Instituto Max Planck de Antropología Social, en Halle (Saale), Alemania. Como parte de las actividades de CASCA, se organizó una mesa sobre Asia Central para el XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, sede México, celebrado entre el 29 y 31 de octubre de 2014 en la Universidad de Colima. Algunas de esas ponencias, además de los textos escritos por los integrantes de CASCA y otros invitados, fueron reunidos aquí. Así, los capítulos de Aksana Ismailbekova y Günther Schlee, Maureen Pritchard, Nathan Light, Bakyt Muratbayeva, Margarethe Waldt y Soledad Jiménez Tovar son contribuciones originales, escritas expresamente para su inclusión en este libro.

En cuanto a las demás contribuciones, versiones previas de los textos de Azim Malikov, Aida Aaly Alymbaeva y Malgorzata Biczyk fue-

ron publicadas en el número especial *Estrategias de identificación en Asia Central / Media*, de la revista rusa *Étnograficheskoe Obozrenie*.[54] El capítulo de Peter Finke y Meltem Sancak salió a la luz originalmente en *Zeitschrift für Ethnologie*.[55] A su vez, el capítulo de Ildikó Bellér-Hann apareció antes en el libro *Ethnicity, Authority and Power in Central Asia*.[56] Finalmente, la contribución de Eliza Isabaeva proviene de *The Journal of Social Policy Studies*.[57] Quiero agradecer a las editoriales Campus y Routledge, así como a las revistas mencionadas, por haber cedido los derechos de traducción y publicación en español de cada uno de los capítulos antes enumerados. También quiero agradecer a Malgorzata Biczyk por arreglar las minucias relativas a los artículos procedentes de *Étnograficheskoe Obozrenie*.

Conectado con lo anterior está el tema de la traducción. Esta introducción y el capítulo de Soledad Jiménez Tovar fueran escritos directamente en español. El texto de Aida Aaly Alymbaeva ha sido traducido del ruso por Anastasia Borodyanskaya. Soledad Jiménez Tovar tradujo del ruso el capítulo de Azim Malikov y el epílogo de Sergei Abashin, y del inglés la contribución de Eliza Isabaeva, así como el prólogo de Günther Schlee. Todos los demás capítulos han sido traducidos, tanto del inglés (Ismailbekova y Schlee, Pritchard, Finke y Sancak, Bellér-Hann, Light, Biczyk) como del alemán (Muratbayeva, Waldt), por Moisés Eduardo Perera Lezama.

54 Aida Aaly Alymbaeva, "Mezhdu 'sartom' i 'kalmakom': politika identichnosti v Kyrgyzstane", *Étnograficheskoe Obozrenie*, núm. 4, 2014, pp. 45-55; Malgorzata Biczyk, "Kogda solntse vozbraschaetsya k cheloveku: prazdnovanie Navruza v Tadzhikistane", *Étnograficheskoe Obozrenie*, núm. 4, 2014, pp. 56-66; Azim Malikov, "Jodzhi yuzhnogo Kazajstana: istoriya i identichnost'", *Etnograficheskoe Obozrenie*, núm. 4, 2014, pp. 35-45.

55 Peter Finke y Meltem Sancak, "To Be an Uzbek or Not to Be a Tajik? Ethnicity and Locality in the Bukhara Oasis", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 137, núm. 1, 2012, pp. 47-70.

56 Ildikó Bellér-Hann, "The Mobilization of Tradition. Localism and Identity among the Uyghur of Xinjiang", en R. L. Canfield y G. Rasuly-Paleczek (eds.), *Ethnicity, Authority and Power in Central Asia. New Games Great and Small*, Londres / Nueva York, Routledge, 2010, pp. 29-57.

57 Eliza Isabaeva, "From Denizens to Citizens in Bishkek: Informal Squatter-Settlement Residents in Urban Kyrgyzstan", *The Journal of Social Policy Studies*, vol. 12, núm. 2, 2014, pp. 249-260.

La transliteración seguida en este libro para los términos escritos en ruso puede verse en el siguiente cuadro:

А	Б	В	Г	Д	Е	Ё	Ж	З	И	Й
a	b	v	g	d	e	yo	zh	z	i	ĭ
К	Л	М	Н	О	П	Р	С	Т	У	Ф
k	l	m	n	o	p	r	s	t	u	f
Х	Ц	Ч	Ш	Щ	Ъ	Ы	Ь	Э	Ю	Я
j	ts	ch	sh	sch	′′	y	‘	é	yu	ya

Para las lenguas centroasiáticas escritas con alfabeto cirílico, las cuales tienen algunas letras especiales, se usó el mismo sistema, más los siguientes agregados: ә como ä, Ғ como gh, Қ como q, Ң como ng, Ө como ö, Ұ como ū, Ү como ù, I como ı. Para los términos en chino, se ha seguido el sistema de transliteración *hanyu pinyin*. Para las palabras escritas en alfabeto arábigo, se usa el sistema de transliteración propuesto por la Sociedad de Arabistas Españoles.

La escritura de los nombres de los países y nacionalidades en este libro corresponde a las normas de la lengua española. Así, los nombres de los países se escriben como Kazajistán, en vez de Kazajstan o de Qazaqstan, como sería la correcta transliteración de las versiones en lenguas rusa o kazaja, respectivamente; Kirguistán en vez de Kirgiziya, Kirgizstan o Kyrgyzstan, como explico más adelante. Tayikistán, y no Tadzhikistan, Turkmenistán, y, finalmente, Uzbekistán, y no O‘zbekiston. Kazajo(a), kirguís(a), tayiko(a), turkmeno(a) y uzbeco(a) son categorías étnicas, mientras que las categorías relativas a la ciudadanía de aquellos países son escritas como kazajistaní, kirguistaní, tayikistaní, turkmenistaní y uzbekistaní. Mención especial merece el caso de Kirguistán, el cual no se translitera, ni en sus variantes rusas (Kirgiziya, Kirgizstan) ni en la variante kirguistaní (Kyrgyzstan). La diferencia entre “Kirgiziya” y “Kirgizstan”, por un lado y, por el otro, “Kyrgyzstan” es, sobre todo, política. La palabra “Kirgiziya” obedece a las reglas de pronunciación rusa, según las cuales después de las letras “k” y “g” se escribe “i” suave (и). Por su parte, “Kyrgyzstan” sigue las normas de la lengua kirguisa y la política general de los últimos veinte años, durante los cuales Kirguistán ha insistido en emplear la letra [ы] (“y” dura) en vez de la [и]. Al mismo tiempo, “Kir-

giziya", en lengua rusa, da un sentido de entender el territorio ocupado por ese país como una provincia, mientras "Kyrgyzstan" correspondería con la construcción de Estados-nación en Asia Central tras la desintegración de la Unión Soviética. El sufijo "-stan", de origen persa, significa "la tierra de", así, Kyrgyzstan significaría "la tierra de los kirguises". Según me aclaró Aida Aaly Alymbaeva durante la edición de este libro, el debate en torno al nombre de este país es una reacción a la política soviética de rusificación; sin embargo, la diferenciación entre la [ы] y la [и] también llegó a marcar diferencias internas en la mayoría kirguisa, en la cual se llama "kirgizy" (киргизы) a los kirguises ruso-parlantes y "kyrgyzy" (кыргызы) a aquellos individuos que hablan la lengua kirguisa.

Los nombres de unidades administrativas se tradujeron de la siguiente forma: *oblast'* es usualmente traducido como *provincia*; por su parte, *raĭon* tiene dos sentidos distintos en lengua rusa, así, dependiendo del contexto, se traduce como *distrito* o como *vecindario*. Relacionado con asuntos administrativos, es importante aclarar que, en los pasaportes de la región, hay una clara diferencia entre la ciudadanía y la adscripción étnica, y ambas categorías aparecen en los documentos oficiales, tal cual se discute en varios capítulos de este libro. La cuestión del pasaporte (*pasportniĭ vopros*) es un legado del periodo soviético. En junio de 2016, sin embargo, Kirguistán decidió abolir este sistema; en cambio, sólo la ciudadanía aparecerá escrita en el pasaporte.

Finalmente, quiero agradecer a las siguientes personas e instituciones. En primer lugar, al Instituto Max Planck de Antropología Social, el cual me brindó todas las facilidades intelectuales y materiales para editar este libro. Su director, Günther Schlee, fue, de hecho, quien sugirió la idea de transformar el proyecto, de un *booklet*, a un libro en forma. Patrick Heady se involucró personalmente en la edición de este libro y proveyó a autores y editora de magníficos comentarios. Viktoria Zeng, Viola Stanisch e Ingrid Schüler dieron seguimiento a todos los detalles administrativos. Cada uno de los autores se prestó a brindarme el tiempo necesario para arreglar los detalles más ínfimos de sus capítulos. Agradezco también a Gilberto Conde, José Antonio Cervera, María Magdalena Bobadilla y Cynthia Godoy, quienes recibieron con mucho entusiasmo la propuesta de publicar este libro, pionero en muchos sentidos, en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Las revisiones finales pudieron estar a tiempo gracias

al apoyo de Miguel Fuentes y Juan Pablo Solares. A pesar de no haber podido colaborar en este volumen por motivos laborales, agradezco también a Diana Ibáñez Tirado, quien siguió intensivamente el proceso de edición desde sus inicios. Agradezco a los traductores el compromiso y la pasión con los que se enrolaron en este proyecto. Finalmente, agradezco a Martin Claudio Nin Brauer por su apoyo incondicional durante el tiempo que implicó la edición de este libro.

Bibliografía

Adams, Laura, *The Spectacular State. Culture and National Identity in Uzbekistan*, Durham, Duke University Press, 2010.

Alymbaeva, Aida Aaly, "Mezhdu 'sartom' y 'kalmakom': politika identichnosti v Kyrgyzstane", *Etnograficheskoe Obozrenie*, núm. 4, 2014, pp. 45-55.

Amsler, Sarah, *The Politics of Knowledge in Central Asia: Science between Marx and the Market*, Londres / Nueva York, Routledge, 2007.

Bacon, Elizabeth, *Central Asians under Russian Rule: A Study in Culture Change*, Ithaca, Cornell University Press, 1980.

Baert-Duholant, Charles-Alexandre-Balthazar-François de Paule, baron de (ed.), *Mémoires historiques et géographiques sur le pays situés entre la mer Noire et la mer Caspienne, contenant des détails nouveaux sur les peuples qui les habitent, des observations relatives à la topographie ancienne et moderne de cette contrée*, París, Jansen, 1797 [1784].

Bellér-Hann, Ildikó, *Community Matters in Xinjiang 1880-1949: Towards a Historical Anthropology of the Uyghur*, Leiden, Brill, 2008.

Bellér-Hann, Ildikó, "The Mobilization of Tradition. Localism and Identity among the Uyghur of Xinjiang", en R. L. Canfield y G. Rasuly-Paleczek (eds.), *Ethnicity, Authority and Power in Central Asia. New Games Great and Small*, Londres / Nueva York, Routledge, 2010, pp. 29-57.

Bichsel, Christine, *Conflict Transformation in Central Asia: Irrigation Disputes in the Ferghana Valley*, Abingdon, Routledge, 2009.

Biczyk, Malgorzata, "Kogda solntse vozbraschaetsya k cheloveku: prazdnovanie Navruza v Tadzhikistane", *Etnograficheskoe Obozrenie*, núm. 4, 2014, pp. 56-66.

Blackwell, Carole, *Tradition and Society in Turkmenistan: Gender, Oral Culture and Song*, Abingdon, Routledge, 2001.

Blanco, Antonio, "Relacionalidad y atomicidad (Relationality and Atomicity)", *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science,* segunda época, vol. 16, núm. 2(41), 2001, pp. 207-236.

Cárdenas, Héctor, *Las repúblicas caucásicas y del Asia central*, México, Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, 1992.

Dautcher, Jay, *Down a Narrow Road: Identity and Masculinity in a Uyghur Community in Xinjiang China*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

Dawson, Christopher, *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Nueva York, Sheed and Ward, 1955.

Diener, Alexander, *Homeland Conceptions and Ethnic Integration among Kazakhstan's Germans and Koreans*, Nueva York, Edwin Mellon Press, 2004.

Dmitriev, Geliĭ, *Depesha E. Skaĭlera i problemy sredneaziatskoĭ politiki tsarizma 70-j godov XIX veka*, Tashkent, Tashgu, 1976.

Doi, Mary, *Gesture, Gender, Nation: Dance and Social Change in Uzbekistan*, Westport, Bergin & Garvey, 2002.

Donahoe, Brian, *et al.*, *The Formation and Mobilization of Collective Identities in Situations of Conflict and Integration*, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Paper 116, 2009.

Du Halde, Jean-Baptiste, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulieres de ces pays, de la carte générale et des cartes particulieres du Thibet, & de la Corée; & ornée d'un grand nombre de figures & de vignettes gravées en tailledouce*, La Haya, H. Scheurleer, 1736.

Edgar, Adrienne, *Tribal Nation: The Making of Soviet Turkmenistan*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

Fedorenko, Vladimir, *The New Silk Road Initiatives in Central Asia*, Washington, Rethink Institute, 2013.

Finke, Peter, *Variations on Uzbek Identity. Strategic Choices, Cognitive Schemas and Political Constraints in Identification Processes*, Oxford, Berghahn, 2014.

Finke, Peter y Meltem Sancak, "To Be an Uzbek or Not to Be a Tajik? Ethnicity and Locality in the Bukhara Oasis", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 137, núm. 1, 2012, pp. 47-70.

Flynn, Moya, *Migrant Resettlement in the Russian Federation: Reconstructing Homes and Homelands*, Londres, Anthem, 2004.

Gil, Juan, *En demanda del gran Kan: viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid, Alianza, 1993.

Giménez, Iván, *El nuevo gran juego de Asia Central. Geopolítica en el mar Caspio*, Madrid, Popular, 2009.

González, Alex y Carmen Claudín (eds.), *Asia Central y la Seguridad Energética Global. Nuevos actores y dinámicas en Eurasia*, Barcelona, Bellaterra, 2008.

Gorshenina, Svetlana, *L'invention de l'Asie centrale. Histoire du concept de la Tartarie à l'Eurasie*, Ginebra, Droz, 2014.

Gullette, David, *The Genealogical Construction of the Kyrgyz Republic: Kinship, State and "Tribalism"*, Folkstone, Global Oriental, 2010.

Gumilev, Lev, *La búsqueda de un reino imaginario, la leyenda del preste Juan*, Barcelona, Crítica, 1994.

Gutiérrez del Cid, Ana Teresa, Graciela Pérez Gavilán y Fernando Montiel (eds.), *El corazón del mundo: Asia Central y el Cáucaso*, México, Ariete, 2005.

Hann, Chris, "A Concept of Eurasia", *Current Anthropology*, vol. 57, núm. 1, febrero, 2016, pp. 1-27.

Haro Navejas, Francisco Javier, "Beijing frente a las 'minorías nacionales': la Fe grande y las Fes pequeñas", en R. Cornejo (coord.), *China: radiografía de una potencia en ascenso*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 527-595.

Harris, Colette, *Control and Subversion: Gender Relations in Tajikistan*, Londres, Pluto, 2004.

Harris, Colette, *Muslim Youth: Tensions and Transitions in Tajikistan*, Boulder, Westview, 2006.

Heathershaw, John, *Post-Conflict Tajikistan: The Politics of Peacebuilding and the Emergence of Legitimate Order*, Abingdon, Routledge, 2009.

Heide, Nienke van der, *Spirited Performance: The Manas Epic and Society in Kyrgyzstan*, Ámsterdam, Rozenberg, 2008.

Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, México, Porrúa, 1971.

Hilgers, Irene, *Why Do Uzbeks Have to be Muslims? Exploring Religiosity in the Ferghana Valley*, Berlín, Lit, 2011.

Hirsch, Francine, *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

Humboldt, Alexander von, *Cuadros de la naturaleza*, México, Siglo xxi / Secretaría de Educación Pública, 1999.

Ibáñez Tirado, Diana, *Introducción al estudio de Asia Central*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

Isabaeva, Eliza, "From Denizens to Citizens in Bishkek: Informal Squatter-Settlement Residents in Urban Kyrgyzstan", *The Journal of Social Policy Studies*, vol. 12, núm. 2, 2014, pp. 249-260.

Jacquesson, Svetlana, *Pastorealismes. Anthropologie historique des processus d'integration chez les Kirghiz du Tian Shan interieur*, Weisbaden, Reichert, 2011.

Jiménez Tovar, S., "Uygurlar, entre China y Asia Central: visiones de nación y experiencias transfronterizas en el Turkestán contemporáneo", tesis de maestría en Estudios de Asia y África, México, El Colegio de México, 2009.

Kehl-Bodrogi, Krisztina, *Religion is Not so Strong Here: Muslim Religious Life in Khorezm after Socialism*, Berlín, Lit, 2008.

Khalid, Adeeb, *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*, Berkeley, University of California Press, 2007.

Kirmse, Stefan, *Youth and Globalization in Central Asia: Everyday Life between Religion, Media and International Donors*, Fráncfort del Meno, Campus, 2013.

Kotkin, Stephen, "Mongol Commonwealth? Exchange and Governance Across the Post-Mongol Space", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 8, núm. 3, 2007, pp. 487-531.

Lattimore, Owen, *Inner Asian Frontiers of China*, Nueva York, Capitol & American Geographical Society, 1951 [1940].

Levin, Theodore, *The Hundred Thousand Fools of God: Musical Travels in Central Asia* (*and Queens, New York*), Bloomington, Indiana University Press, 1996.

Liu, Morgan Y., "Central Asia in the Post-Cold War World", *Annual Review of Anthropology*, núm. 40, 2011, pp. 115-131.

Liu, Morgan Y., *Under Solomon's Throne: Uzbek Visions of Renewal in Osh*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2012.

Louw, Maria Elisabeth, *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, Londres / Nueva York, Routledge, 2007.

MacKenzie, David, "Turkestan's Significance to Russia (1850-1917)", *Russian Review*, vol. 33, núm. 2, 1974, pp. 167-188.

Malikov, Azim, "Jodzhi yuzhnogo Kazajstana: istoriya i identichnost'", *Etnograficheskoe Obozrenie*, núm. 4, 2014, pp. 35-45.

Marsden, Magnus, "Southwest and Central Asia: Comparison, Integration or Beyond?", en R. Fardon *et al.* (eds.), *The Sage Handbook of Social Anthropology*, Londres, Sage, 2012, pp. 340-365.

Marsden, Magnus, *Trading Worlds: Afghan Merchants Across Modern Frontiers*, Londres, Hurst, 2014.

Marsden, Magnus, "Crossing Eurasia: Trans-Regional Afghan Trading Networks in China and Beyond", *Central Asian Survey*, vol. 35, núm. 1, 2016, pp. 1-15.

Martin, Terry, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

Martínez Taberner, Guillermo y Eva Soms Bach (eds.), *La situación de la gobernanza en Asia Central*, Barcelona, Casa Asia, 2009.

Millward, James, *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

Mondragón, Carlos, *Un entramado de islas. Persona, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico occidental*, México, El Colegio de México, 2014.

Nazpary, Joma, *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhstan*, Londres, Pluto, 2002.

Pachucki, Mark y Ronald Breiger, "Cultural Holes: Beyond Relationality in Social Networks and Culture", *Annual Review of Sociology*, núm. 36, 2010, pp. 205-224.

Pétric, Boris, *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-Soviétique*, París, Presses Universitaires de France, 2002.

Pétric, Boris, *On a mangé nos moutons. Le Kirghizstan, du berger au biznesman*, París, Belin, 2013.

Peyrouse, Sébastien, *Turkmenistan: Strategies of Power, Dilemmas of Development*, Nueva York, M. E. Sharpe, 2012.

Peyssonnel, Claude Charles de, *Observations historiques et géographiques sur les peoples barbares qui ont habité les bords du Danube et du*

Pont-Euxin par M. de Peyssonnel, ci-devant Consul pour Sa Majesté auprès du Khan des Tartares, puis consul Généraldans le Royaume de Candie, aujourd'hui Consul à Smyrne, Correspondant de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, el Associé libre de celle de Marseille, París, N. M. Tilliard, 1765.

Poliakov, Sergei y Martha Brill Olcott, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, Armonk, M. E. Sharpe, 1992.

Privratsky, Bruce, *Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory*, Richmond, Surrey, Curzon, 2001.

Rahmonova-Schwarz, Delia, *Family and Transnational Mobility in Post-Soviet Central Asia*, Baden-Baden, Nomos, 2012.

Rasanayagam, Johan, *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 2011.

Reeves, Madeleine, "Antropologiya Sredneĭ Azii cherez desyat' let posle 'sostoyaniya polya' 1: stakan napolovinu polon ili napolovinu pust?", *Antropologicheskiĭ Forum*, vol. 20, núm. 1, 2014, pp. 60-79.

Reeves, Madeleine, *Border Work: Spatial Lives of the State in Rural Central Asia*, Ithaca, Cornell University Press, 2014.

Reeves, Madeleine, Johan Rasanayagam y Judith Beyer (eds.), *Ethnographies of the State in Central Asia. Performing Politics*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 2014.

Richthofen, Ferdinand von, *China. Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien*, Berlín, D. Reimer, 1877.

Roche, Sophie, *Domesticating Youth: The Youth Bulges and their Socio-Political Implications in Tajikistan*, Oxford, Berghahn, 2014.

Roy, Olivier, *The New Central Asia: Geopolitics and the Birth of Nations*, Nueva York, New York University Press, 2007.

Schatz, Edward, *Modern Clan Politics: The Power of "Blood" in Kazakhstan and Beyond*, Seattle, University of Washington Press, 2004.

Schlee, Günther, *"Civilisations", Eurasia as a Unit and the* Hochkulturgürtel*: an Essay about how to Subdivide the World in Terms of Cultural History and What to Explain with the Units Thereby Created*, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, Field Notes and Research Projects, vol. XI, 2015.

Strahlenberg, Philip Johann de, *Description historique de l'empire russien, traduite de l'ouvrage allemand de M. le Baron de Strahlenberg*, Ámsterdam, Desaint & Saillant, 1757.

Thayer-Bacon, Barbara, "Why Relationality?", *Counterpoints*, vol. 226: Relational "(e)pistemologies", 2003, pp. 73-99.

Topolski, Anya, "An Ethics of Relationality: Destabilising the Exclusionary Frame of Us versus Them", en B. Ingelaere, S. Parmentier, J. Haers y B. Segaert (eds.), *Genocide, Risk and Resilience. An Interdisciplinary Approach*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2013, pp. 85-97.

Trevisani, Tommaso, *Land and Power in Khorezm: Farmers, Communities and the State in Uzbekistan*, Berlín, Lit, 2010.

Uehling, Greata Lynn, *Beyond Memory: The Crimean Tatars' Deportation and Return*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004.

Veiga, Francisco y Andrés Mourenza (eds.), *El retorno de Eurasia, 1991-2011: veinte años del nuevo gran espacio geoestratégico que abrió paso al siglo XXI*, Barcelona, Península, 2012.

Villarrubia, Pablo, *El fantástico reino del Preste Juan*, Madrid, Aguilar, 2007.

Wall, Caleb, *Argorods of Western Uzbekistan: Knowledge Control and Agriculture in Khorezm*, Berlín, Lit, 2008.

Wimmer, Andreas y Nina Glick Schiller, "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences", *Global Networks*, vol. 2, núm. 4, 2001, pp. 301-334.

Zanca, Russell, *Life in a Muslim Uzbek Village: Cotton Farming after Communism*, Belmont, Wadsworth Cengage Publishing, 2011.

LINAJES

I. EL PARENTESCO EN ASIA CENTRAL DESDE UNA PERSPECTIVA COMPARATISTA

*Aksana Ismailbekova**
*Günther Schlee***

Introducción: el parentesco importa

El parentesco importa en la vida de la gente de Asia Central porque es el principal proveedor de seguridad social. Su importancia es distinta en las diversas culturas, lugares y tiempos. En Asia Central hay varios grupos étnicos —kirguises, kazajos, tayikos, turkmenos y uzbecos—, que constituyen la mayoría en cada uno de los países pertenecientes a la región.[1] Desde hace mucho tiempo, los etnólogos saben que los kirguises, kazajos, tayikos, turkmenos y uzbecos trazan su linaje de manera distinta y se casan de acuerdo con muy diversas reglas. Los kirguises y kazajos étnicos no se casan con primos patrilineales por siete generaciones y, por ello, a menudo reclutan esposas de áreas lejanas; en contraste, los uzbecos y tayikos étnicos frecuente-

* Instituto Max Planck de Antropología Social / Casca-Halle.
** Instituto Max Planck de Antropología Social / Casca-Halle.

1 Tales "nacionalidades titulares" llegaron a ser los principales grupos étnicos en cada país de Asia Central después de la clasificación étnica en la antigua Unión Soviética (véase Francine Hirsch, *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca, Cornell University Press, 2005). En la sección siguiente explicamos con más detalle tales políticas. A pesar del "éxito" de dicha clasificación, incluso después de la desintegración de la Unión Soviética, las fronteras étnicas no son tan claras como se suponía en el proyecto nacional soviético. Ejemplos de la ambigüedad étnica vivida actualmente en Asia Central pueden encontrarse en este volumen en las contribuciones de Malikov, Alymbaeva, Finke y Sancak, Pritchard, Muratbayeva, Waldt y Jiménez Tovar.

mente prefieren casarse con primos hermanos, lo cual genera comunidades locales ligadas estrechamente por endogamia. Sin embargo, ni los etnólogos ni otros científicos sociales se han preguntado hasta ahora cómo estos matices contribuyen a la diferenciación socioeconómica entre los grupos étnicos o a los modos étnicamente específicos de lidiar con la transformación social y económica.

Durante los últimos cien años, los uzbecos, kazajos, tayikos, turkmenos y kirguises de Asia Central vivieron experiencias soviéticas similares: colectivización, urbanización y modernización. En décadas recientes, con el colapso de la Unión Soviética, estos grupos nuevamente experimentaron transformaciones económicas, políticas y sociales semejantes. La rápida liberalización económica produjo privatización de la tierra, redistribución de la propiedad, así como oportunidades para la agricultura de subsistencia independiente.

Es importante resaltar que los kirguises, kazajos, tayikos, turkmenos y uzbecos de Asia Central han continuado o han cambiado sus aproximaciones a la cooperación por parentesco y el apoyo mutuo a lo largo y ancho de los entornos soviéticos y postsoviéticos. Encontramos una relación tripartita entre el papel del Estado, el papel del parentesco y la economía al explorar el vínculo entre estos factores, los cuales han afectado los patrones de parentesco.[2]

[2] En gran medida, es también el caso de Mongolia, donde el sistema de parentesco ha cambiado a lo largo de los siglos como resultado de múltiples cambios políticos. Así pues, el sistema de parentesco, antes y después de la conformación del imperio mongol, cambió considerablemente. Los términos de parentesco fueron manipulados a fin de ganar legitimidad y lealtad entre las élites locales mongolas (Günther Schlee, "Forms of Pastoralism", en S. Leder y B. Streck [eds.], *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert, 2005, pp. 17-53; Günther Schlee, *Ruling over Ethnic and Religious Differences: A Comparative Essay on Empires*, Halle [Saale], Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Papers núm. 143, 2013). Hoy en día, se puede hablar de una genealogía total que abarca a todos los mongoles y a buena parte de Asia Central y del Este, que tomaron a Gengis Kan como punto de referencia. La propagación de su numerosa progenie, la cual formó dinastías en diversas partes del continente, fue parte de este proceso (Klaus Hesse, *Abstammung, Weiderecht und Abgabe: zum Problem der konsanguinal-politischen Organisation der Mongolen des 13. bis zum 17. Jahrhundert*, Berlín, Dietrich Reimer, 1982, pp. 128, 148). Los temas de territorialidad y parentesco han sido examinados detenidamente en el periodo socialista y la transformación postsocialista descrita por Humphrey y Sneath (Caroline Humphrey, "Exemplars and Rules: Aspects of the

En este capítulo abordaremos, en primera instancia, la importancia del parentesco y su terminología en las sociedades de Asia Central, lo cual ha sido ignorado por muchos estudiosos del parentesco en esta región. Mostraremos que el parentesco y su terminología tienen importancia en la vida cotidiana de la gente. Más aún, la terminología del parentesco no ha sido investigada de forma sistemática tomando en consideración sus dimensiones sociológicas. El propósito de este capítulo es llenar este vacío y sistemáticamente exponer el parentesco de los kirguises usando un marco teórico innovador. De esta forma, esperamos llenar dicho vacío y ofrecer una contribución a la descripción de una imagen completa del parentesco entre los grupos étnicos de Asia Central. En segunda instancia, este capítulo pone en contexto el sistema de parentesco kirguís y lo compara con otros sistemas de parentesco en el mundo.

Parentesco en Asia Central

Por más de setenta años, Asia Central, con sus diversas afiliaciones tribales y étnicas, fue parte de la Unión Soviética. Durante ese tiempo, las comunidades locales musulmanas fueron objeto de una ingeniería social extrema. Las poblaciones nómadas fueron forzadas a volver-

---

Discourse of Moralities in Mongolia", en S. Howell [ed.], *The Ethnography of Moralities*, Londres / Nueva York, Routledge, 1997, pp. 25-47; Caroline Humphrey y David Sneath, *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*, Knapwell, Duke University Press, 1999). Estos dos autores llegaron a la conclusión de que el pastoralismo móvil y sus requerimientos organizativos probablemente persistirán, pese a todas las transformaciones. Siempre hay *transcontinuidades* (cursivas mías N. del T.). Ninguna revolución, ni la socialista, ni su desmantelamiento, ni ninguna otra, es tan radical como se describe a sí misma (véanse también Anatoly Khazanov, *Nomads and the Outside World*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994, pp. 177 y ss.; Peter Finke, *Nomaden im Transformationsprozess. Kasachen in der post-sozialistischen Mongolei*, Münster, LIT, 2004, p. 268; Günther Schlee, "Regularity in Chaos: The Politics of Difference in the Recent History of Somalia", en G. Schlee [ed.], *Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity*, Hamburgo / Münster, LIT, 2002, pp. 251-280; Günther Schlee, "Identidades múltiples y *cross-cutting ties* [nexos transversales], en la teoría de los conflictos: aspectos somalíes y oromo", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, núm. 3, 1998, pp. 197-244).

se sedentarias, y hubo una colectivización de la agricultura, afluencia de recién llegados, purgas de élites locales y represión de la religión.[3] Para el estilo soviético de modernización, las comunidades locales musulmanas se asumían como atrasadas, debido a su alta fertilidad, la inequidad de género y los matrimonios arreglados. El proyecto de modernización soviético rápidamente transformó la sociedad local por medio de la industrialización de muchas partes de Asia Central, la urbanización, las campañas de alfabetización y la promoción educativa y profesional de las mujeres.

El gobierno soviético produjo tres grandes cambios: colectivización, indigenización (*korenizatsiya*) y nacionalización. Los efectos de la nacionalización han sido particularmente visibles en la vida política de Asia Central en periodos posteriores, especialmente después de la desintegración de la Unión Soviética. Las autoridades soviéticas aspiraban a crear repúblicas basadas en el modelo de Estado-nación, conformado por una población con una herencia histórica, cultural y lingüística compartida y, para tal fin, establecieron categorías de nacionalidad. Las historias del grupo nacional titular llegaron a ser la base para la historia de sus respectivas repúblicas, enfatizando el vínculo entre territorio y gente, y se creó una herencia histórica y cultural al atribuir personajes históricos destacados en las artes y las ciencias a grupos de una nacionalidad determinada. Las autoridades soviéticas añadieron fuentes alternativas de afiliación y, con ello, el retraso y el tradicionalismo del pasado anterior a los zares se contrastaba con la ilustrada modernidad del Estado soviético. La ideología detrás de la política nacionalista soviética consistía en que cada pueblo conformaría una comunidad estable, ligada por lengua, cultura y territorio compartidos. Así, seguirían un camino lineal de desarrollo partiendo de grupos basados en el parentesco o en los clanes, incluso por tribus y confederaciones tribales, para alcanzar finalmente el nivel de modernos Estados-nación.[4]

[3] P. Pogorelskyi y B. Batrakov, *Ekonomika Kochevogo Aula Kirgizstana*, Moscú, 1930.

[4] Julian Bromleĭ, *Ocherki teorii ėtnosa*, Moscú, Nauka, 1983; Sergei Abashin, *O Samooznanii narodov Srednei Azii (kak Aleksander Igorevich posporil s Johnom)*, Moscú, Vostok, 1999, pp. 207-220; Shirin Akiner, "Melting Pot, Salad Bowl – Cauldron? Manipulation and Mobilization of Ethnic and Religious Identities in Central Asia",

A lo largo del territorio de la Unión Soviética, la colectivización tenía el propósito de generar una nueva economía; además de seguir destruyendo el poder de la familia extendida y los vínculos de parentesco en Asia Central. La ética, la legislación y los principios soviéticos insistían en la importancia del progreso individual por el mérito y las cualidades profesionales. La colectivización, en consecuencia, transformó la vida económica; por tanto, sus efectos sobre el parentesco fueron variopintos y contradictorios. En muchos casos, las granjas colectivas parecen simplemente haber incluido los linajes y por ello permitieron su continuidad y fortalecimiento.

Sin embargo, el rasgo distintivo de la modernización soviética era la ausencia de un mercado capitalista. En la Unión Soviética, el bienestar estatal se incrementó mientras que disminuyó el papel del mercado. Deben tomarse en cuenta estos antecedentes históricos únicos al momento de observar los cambios de los sistemas de parentesco. En su intento por transformar la sociedad, el sistema soviético parece haber preservado los sistemas de parentesco de Asia Central, a pesar de considerarlos perjudiciales para la modernización.[5]

Los recién independizados países de Asia Central, que heredaron muchos aspectos sociales de la Unión Soviética, no obstante han descartado la discusión pública de la significación social de la modernización soviética. Su estrategia para legitimar los proyectos de construcción nacional era su valoración de "patrones culturales tradicionales". Redujeron el apoyo para el bienestar social e introdujeron una economía de libre mercado que fomentaba transformaciones sociales y económicas. Con ello, los cambios ideológicos e institucionales afectaron profundamente las prácticas cotidianas de la gente, al crear nuevas restricciones y ofrecer nuevas oportunidades. Crecientes privaciones económicas configuraron las vidas de la gente ordinaria y de sus familias en Asia Central.

Ethnic and Racial Studies, vol. 20, núm. 2, 1997, pp. 362-398; Shirin Akiner, "Between Tradition and Modernity: The Dilemma Facing Contemporary Central Asian Women", en M. Buckley (ed.), *Post-Soviet Women: From the Baltic to Central Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 261-304; Oliver Roy, *The New Central Asia: The Creation of Nations*, Londres, Tauris, 2000.

5 Deniz Kandiyoti, "Modernization Without the Market? The Case of the 'Soviet East'", *Economy and Society*, vol. 25, núm. 4, 1996, pp. 529-542.

De manera similar a otras antiguas repúblicas soviéticas, Kirguistán, por ejemplo, ha buscado implementar un programa de reforma económica diseñado para transformar su economía, planeado de forma central, basado en los principios del mercado.[6] En general, una transición exitosa a una economía de mercado en Kirguistán dependería de la implementación de reformas en el sector agrícola y en las áreas rurales. A pesar del considerable progreso en la reforma de la tierra y la restructuración agrícola iniciada en 1991, los logros no satisfacen las expectativas originales de los donadores internacionales.[7] A pesar de la reorganización de las granjas colectivas en pequeñas cooperativas, la mayoría de los lugareños aún no sabe cómo usar la tierra de forma sustentable y efectiva, y carece del conocimiento para subsistir en una economía de mercado y producir mercancías, tanto para los mercados nacionales como para los internacionales.[8] De modo que la naturaleza misma del apoyo social que los individuos podrían necesitar ha cambiado dramáticamente. ¿Cuáles son los papeles sociales y económicos atribuidos a los vínculos de parentesco en este proceso?

Durante el periodo de privatización, la gente sufrió crisis morales y dilemas éticos; buscó además nuevas ideologías. La corrupción en el proceso de privatización produjo también una desconfianza pública generalizada y muchos individuos se volvieron cínicos ante el gobierno y la conducta de los funcionarios. Finalmente, el desempleo masivo, la reducción de los subsidios y beneficios estatales, el colapso de la infraestructura social y la política existente, la privatización de la agricultura y la migración laboral a Rusia condujeron al deterioro de los niveles de vida. El cambio socioeconómico resultante llevó a la estratificación social y la desigualdad entre pobres y ricos, particularmente en las áreas rurales de Kirguistán.[9]

6 John Anderson, *Kyrgyzstan: Central Asia's Island of Democracy?*, Ámsterdam, Harwood, 1999.

7 Eugene Huskey, "The Fate of Political Liberalization in Kyrgyzstan", en K. Dawisha y B. Parrott (eds.), *Conflict, Cleavage, and Change in Central Asia and the Caucasus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 242-271.

8 Eugene Huskey, "Foreign Policy in a Vulnerable State: Kyrgyzstan as Military Entrepot between the Great Powers", *China and Eurasia Forum Quarterly*, vol. 6, núm. 4, 2008, pp. 5-18.

9 Nora Dudwick y Kathleen R. Kuehnast, "Better a Hundred Friends than a Hundred Rubles? Social Networks in Transition", *World Bank Economists' Forum*, The Kyrgyz Republic, vol. 2, 2002, pp. 51-88.

Hay patrones paradójicos emergiendo en Asia Central. En primer lugar, el sistema soviético debería haber debilitado los vínculos de parentesco. Por medio de la colectivización de la propiedad, la dependencia económica de los individuos se ha desplazado desde los hombres mayores y la propiedad familiar a las empresas colectivizadas y el Estado. Uno podría haber esperado que las generaciones más jóvenes dejaran de atender a sus padres, pero este patrón no ocurrió. En segundo lugar, en el contexto postsoviético, una vez que el mercado se ha convertido en un factor predominante, uno también podría esperar un debilitamiento de los vínculos de parentesco, en el cual la gente interesada en sí misma no atienda a la familia, pero desde 1991 observamos la drástica reducción del estado de bienestar, lo cual condujo a los parientes a ayudarse unos a otros, de acuerdo con sus necesidades. Cuando el Estado no se hace cargo del bienestar, el parentesco parece expandirse y asumir esas funciones y necesidades.

Si el parentesco se ha estropeado como resultado de la mercantilización, es importante conocer qué fuentes alternativas de apoyo social existen o han sido creadas entre la gente. Si el parentesco aún es fuerte a pesar de la mercantilización, esto representa oportunidades para implementar nuevas políticas echando mano de modos informales de apoyo social. Proponemos que este artículo no sólo arroje luz sobre las relaciones entre el parentesco, el Estado y la economía en estas regiones, sino también pueda proveer de un marco teórico para entender los efectos de la reciente recomposición familiar de la gente y el apoyo mutuo en un contexto sociocultural más amplio.

Los estudios sobre parentesco en Asia Central arguyen que ha estado en el corazón de los procesos políticos, económicos y socioculturales en la región. Actualmente, el parentesco sigue siendo importante tanto en la esfera privada como en la pública. A nivel doméstico, el parentesco proporciona a los miembros de la casa ayuda mutua constante y apoyo emocional.[10] El parentesco en la esfera pública ha sido

[10] C. A. Werner, "Household Networks, Ritual Exchange and Economic Change in Rural Kazakhstan", tesis de doctorado en Antropología Social, Bloomington, Indiana University, 1997; Nathan Light, "Animals in the Kyrgyz Ritual Economy: Symbolic and Moral Dimensions of Economic Embedding", en S. Gudeman y C. Hann (eds.), *Economy and Ritual: Studies of Postsocialist Transformations*, Nueva York, Berghahn, 2015, pp. 52-78; Nathan Light, "Self-Sufficiency is Not Enough: Ritual

activado por medio del discurso político y los proyectos de construcción nacional.[11] El parentesco ha sido vinculado estrechamente con cuestiones de propiedad, tenencia de la tierra y herencia,[12] políticas locales, relaciones laborales,[13] redes económicas, y acceso a recursos estatales;[14] además, ha sido entrelazado con procesos como desarrollo demográfico, migración, conflicto y nuevos movimientos sociales.[15] La ideología de las obligaciones de parentesco refuerza la cohesión de

---

Intensification and Household Economies in a Kyrgyz Village", en S. Gudeman y C. Hann (eds.), *Oikos and Market: Explorations in Self-Sufficiency After Socialism*, Nueva York, Berghahn, 2015, pp. 101-136.

11 David Gullette, "A State of Passion: The Use of Ethnogenesis in Kyrgyzstan", *Inner Asia*, vol. 10, núm. 2, 2008, pp. 261-279; David Gullette, *The Genealogical Construction of the Kyrgyz Republic: Kinship, State, and "Tribalism"*, Kent, Global Oriental, 2010; Svetlana Jacquesson, "Power Play among the Kyrgyz: State versus Descent", en I. Charleux (ed.), *Representing Power in Modern Inner Asia: Conventions, Alternatives and Oppositions*, Bellingham, Center for East Asian Studies, 2010, pp. 221-244; Svetlana Jacquesson, *Pastoréalismes: anthropologie historique des processus d'intégration chez les Kirghiz du Tian Shan*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert, 2010; Nathan Light, "Genealogy, History, Nation", *Nationalities Papers*, vol. 39, núm. 1, 2011, pp. 33-53.

12 Ronald Hardenberg, "Reconsidering 'Tribe', 'Clan' and 'Relatedness': A Comparison of Social Categorisation in Central and South Asia", *Scrutiny: A Journal of International and Pakistan Studies*, vol. 1, núm. 1, 2009, pp. 37-62; Ronald Hardenberg, "The Efficacy of Funeral Rituals in Kyrgyzstan", *Journal of Ritual Studies*, vol. 24, núm. 1, 2010, pp. 29-43; R. J. Reynolds, "Locating Persons: An Ethnography of Personhood and Place in Rural Kyrgyzstan", tesis de doctorado en Antropología Social, University of Glasgow, Glasgow, 2012.

13 Aksana Ismailbekova, *Blood Ties and the Native Sons: Poetics of Patronage in Kyrgyzstan*, Bloomington, Indiana University Press, 2017.

14 Jacquesson, "Power Play...", *op. cit.*; Svetlana Jacquesson, "Reforming Pastoral Land Use in Kyrgyzstan: From Clan and Custom to Selfgovernment and Tradition", *Central Asian Survey*, vol. 29, núm. 1, 2010, pp. 103-118.

15 Madeleine Reeves, "Staying put? Towards a Relational Politics of Mobility at a Time of Migration", *Central Asian Survey*, vol. 30, núms. 3-4, 2011, pp. 555-576; Sophie Roche, *Domesticating Youth: Youth Bulges and Socio-Political Implications in Tajikistan*, Oxford, Londres, Berghahn, 2014; Sophie Roche y Aksana Ismailbekova, "Demography and Patronage. The Dynamics of Youth Bulge in Kyrgyzstan", *Orient*, núm. IV, 2010, pp. 33-43; Aksana Ismailbekova, "Coping Strategies: Migration, Public Avoidance, and Marriage in the Aftermath of the Osh Conflict, Fergana Valley", *Nationalities Papers*, vol. 41, núm. 1, 2013, pp. 109-127; Aksana Ismailbekova, "Migration and Patrilineal Descent: The Role of Women in Rural Kyrgyzstan", *Central Asian Survey*, vol. 33, núm. 3, 2014, pp. 375-389.

la comunidad y facilita el apoyo mutuo; la solidaridad comunitaria se expresa en términos de participación activa y apoyo durante eventos cíclicos de vida y la visible devoción de la mayoría hacia el representante de su comunidad.[16] Hay un número creciente de estudios sobre parentesco en los kirguises, pero muy pocos de los uzbecos, tayikos y kazajos.[17] En este sentido, la siguiente sección ofrece un caso que representa un buen ejemplo de ello: el kirguís. Ofrecemos algunas notas comparativas sobre el caso mongol, a fin de mostrar cuán representativo es el caso kirguís para la región.

Términos de parentesco kirguises (tipo "omaha")[18]

Comúnmente se asume que los sistemas de linaje segmentario y los órdenes sociales basados en el clan prosperan especialmente en ausencia de un gobierno central y en áreas alejadas de la influencia del

16 J. Beyer, "According to Salt: An Ethnography of Customary Law in Talas, Kyrgyzstan", tesis de doctorado en Antropología Social, Halle (Saale), Martin Luther University, 2009; Jacquesson, "Power Play...", *op. cit.*; Hardenberg, "Reconsidering "Tribe...", *op. cit.*; Hardenberg, "The Efficacy...", *op. cit.*; Ismailbekova, "'The Native...", *op. cit.*; Light, "Animals...", *op. cit.*; Light, "Self-Sufficiency...", *op. cit.*

17 Werner, "Household Networks...", *op. cit.*; Cynthia Ann Werner, "Gifts, Bribes, and Development in Post-Soviet Kazakhstan", en J. Cohen y N. Dannhaeuser (eds.), *Economic Development: An Anthropological Approach*, Walnut Creek, Alta-Mira-Press, 2002, pp. 183-208; Finke, *Nomaden...*, *op. cit.*; Peter Finke, *Variations on Uzbek Identity: Strategic Choices, Cognitive Schemas and Political Constraints in Identification Processes*, Oxford, Nueva York, Berghahn, 2014; Roche, *Domesticating Youth...*, *op. cit.*

18 Notación: la teoría del parentesco ha desarrollado algunas notaciones especializadas, de las cuales aquí sólo necesitamos emplear la más simple. Se trata de un código en el cual las letras representan tipos específicos de familiar directa.

M = mother (madre)	D = daughter (hija)	Z = sister (hermana)
F = father (padre)	C = child (niño)	H = husband (esposo)
S = son (hijo)	B = brother (hermano)	W = wife (esposa)

Estas letras pueden estar unidas para referirse a parientes más distantes, como sigue:

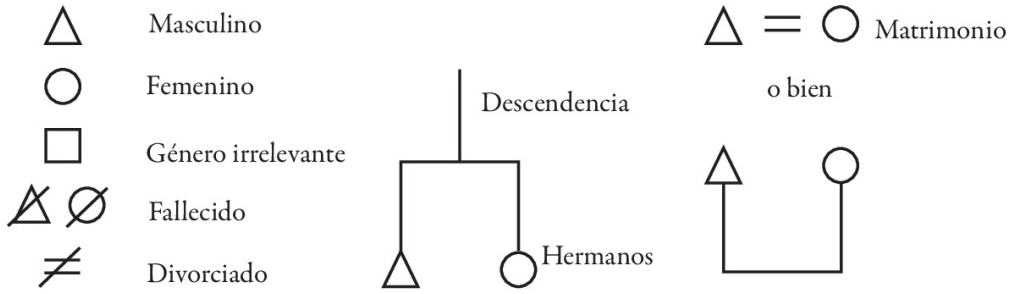
Estado.[19] Mucho se ha escrito acerca del *ethos* igualitario de los pastores. "Anarquía ordenada" y libertad de la dominación (*Herrschaftsfreiheit*, organización acéfala) son conceptos que han sido usados para describir formas sociopolíticas vigentes entre los pastores.[20] Tales órdenes sociales tribales, en la medida en que se ajustan a dichas descripciones, pueden en efecto ser debilitados con la emergencia del Estado o la estratificación social a lo largo de las líneas de clase. No obstante, pueden coexistir e interactuar con formas verticales de organización.

Según Todd,[21] todos los pastores de la estepa eurasiática central obedecen el cálculo de la ascendencia patrilineal y la organización por linaje. Por tanto, no sorprende encontrar ejemplos muy ordena-

---

FM = father's mother i.e. paternal grandmother (madre del padre i.e. abuela paterna)
HB = husband's brother i.e. brother-in-law (of a woman) (hermano del esposo i.e. cuñado [de una mujer])
WM = wife's mother i.e. mother-in-law (of a man) (madre de la esposa i.e. suegra [de un hombre])
y así sucesivamente.

Todos, por supuesto, son términos relacionales, definidos con respecto a una persona de referencia, a quien se alude convencionalmente como "ego". Para aclarar las cosas, usaremos una serie de diagramas genealógicos que contienen los signos convencionales siguientes.



19 Fred Scholz, *Nomadismus: Theorie und Wandel einer sozio-ökologischen Kulturweise*, Stuttgart, Franz Steiner, 1995, p. 39.

20 Edward Evan Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1940; Christian Sigrist, *Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Hamburgo, LIT, 1994.

21 Emmanuel Todd, *L'Origine des systèmes familiaux. Tome I. L'Eurasie*, París, Gallimard, 2011, pp. 117-119.

dos de la terminología de los omaha entre estos pastores y sus descendientes sedentarios. Los sistemas de los omaha combinan bien con los clanes patrilineales y grandes grupos exógamos o parientes egocéntricos (aquellos se definen por una frontera que comprende a todos los miembros, éstos por una distancia genealógica con respecto a un ego dado).

Otro ejemplo similar son los turcomanos yomut, estudiados por William Irons.[22] Aquí el término *dai* representa tanto MB como MBS, justo como su cognado kirguís *taike*. El otro criterio para clasificar como omaha este sistema, a saber, la ecuación terminológica de FZC con ZC, también se cumple. Del diagrama de Irons[23] resulta claro que el mismo término *dai* (MB), se usa también para MFB, MFBS, es decir, para otros parientes patrilineales de la madre de ego. La excepción son los ancestros lineales, MF, MFF, MFFF, etcétera, son tipos de abuelo, no MB. Los turcomanos además usan *dai* para el mismo tipo de parientes del padre de ego, es decir, FMB y FMBS son tratados como si fueran su propio MB o MBS. Esto se asemeja a la categoría *donadores de esposas* de Lévi-Strauss, es decir, aquellos de quienes el linaje de ego ha recibido esposas. Más aún, también MMB y MMBS son *dai*. De modo que ésta es una categoría amplia para diferentes tipos de relaciones a través de las mujeres. Haciendo una clara separación entre aquellos con quienes uno está vinculado mediante una o más mujeres y aquellos con quienes uno está relacionado de manera patrilineal. En el caso de los yomut se puede mostrar cómo permea la idea de los clanes patrilineales sobre la terminología de parentesco.

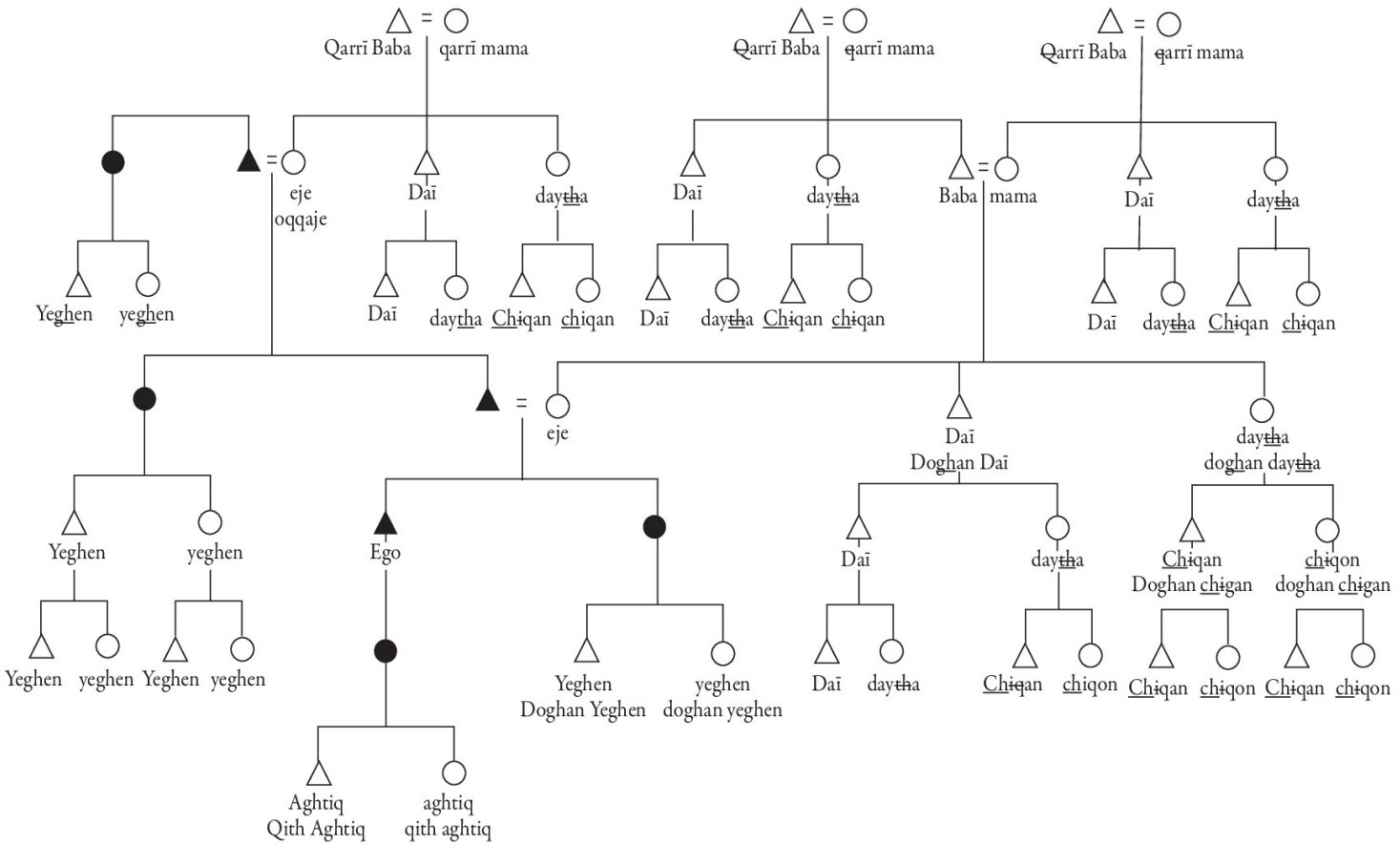
La figura I.1 representa los términos de parentesco uterino. Los términos son los mismos para un ego femenino; los símbolos que vinculan los agnatos aparecen en negro. Los términos escritos en líneas horizontales diferentes representan términos alternados.[24]

22 William Irons, *The Yomut Turkmen: A Study of Social Organisation among a Central Asian Turkic Speaking Population*, Ann Arbor, University of Michigan, 1975.

23 *Ibid*., p. 101.

24 Para otros tipos de organización patrilineal —que además combinan ocasionalmente fuertes tendencias endógamas— véanse Janice Boddy, "Endogamy and Alliance in Northern Sudan", en G. Schlee y E. E. Watson (eds.), *Changing Identifications and Alliances in North-East Africa. Vol. II: Sudan, Uganda and the Ethiopia-Sudan Borderlands*, Oxford, Nueva York, Berghahn, 2009, pp. 103-115; Günther

Figura I.1


Qarrī Baba
qarrī mama
Qarrī Baba
qarrī mama
Qarrī Baba
qarrī mama
eje
oqqaje
Daī
daytha
Daī
daytha
Baba
mama
Daī
daytha
Yeghen
yeghen
Daī
daytha
Chiqan
chiqan
Daī
daytha
Chiqan
chiqan
Daī
daytha
Chiqan
chiqan
eje
Daī
Doghan Daī
daytha
doghan daytha
Yeghen
yeghen
Ego
Daī
daytha
Chiqan
Doghan chigan
chiqon
doghan chigan
Yeghen
yeghen
Yeghen
yeghen
Yeghen
Doghan Yeghen
yeghen
doghan yeghen
Daī
daytha
Chiqan
chiqon
Chiqan
chiqon
Chiqan
chiqon
Aghtiq
Qith Aghtiq
aghtiq
qith aghtiq

En Kirguistán, la relación entre la terminología familiar y la estructura social es crucial y éstas son complementarias. La terminología del parentesco distingue entre aquellos que están vinculados por ascendencia (por la sangre o mi tipo de gente), aquellos que son afines (por matrimonio u otro tipo de gente) y aquellos que tienen un casi-parentesco o relaciones similares a la familia. El parentesco agnaticio patrilineal tiene un conjunto de términos y aquellos vinculados por medio de las mujeres tienen otro conjunto de términos. Esto implica que los parientes se clasifican de acuerdo con su ascendencia. Los términos de los omaha están asociados con un fuerte énfasis, patrilineal y kirguís, en su organización social. El parentesco kirguís es clasificatorio, en el sentido de que los mismos términos son usados para los parientes lineales y colaterales. Hay paralelos entre la terminología de parentesco kirguís y la terminología de parentesco de los pueblos altaicos,[25] y también con la de los kazajos.[26] El género, la generación y la edad relativa son importantes principios de diferenciación en la rica terminología de parentesco de la lengua kirguís. Los términos de parentesco especifican si ego es mayor o menor en años con respecto al otro.

Discutamos brevemente términos de parentesco del lado del padre. Un hermano mayor del padre y un padre son clasificados bajo un mismo término de parentesco: "padre" (FB = F).[27] Los hijos del

---

Schlee, "Descent and Descent Ideologies: The Blue Nile Area (Sudan) and Northern Kenya Compared", en G. Schlee y E. E. Watson (eds.), *Changing Identifications and Alliances in North-East Africa, Vol. II: Sudan, Uganda and the Ethiopia-Sudan Borderlands*, Oxford, Nueva York, Berghahn, 2009, pp. 117-135.

25 Ludek Broz, "'I Told You, He is not my Brother, He is my Brother...' On Altai Kin Terminology and its Interpretations", ponencia presentada en el 48th Permanent International Altaistic Conference, Moscú, 2005.

26 Werner, "Household Networks...", *op. cit.* Cruzando la división lingüística entre túrquico y mongol, encontramos también sistemas omaha entre los mongoles. Todos los tipos de parentesco en la generación de los padres (F, FB, FZ, M, MB, MZ) se diferencian unos de otros. Hay diferentes términos para ambos tipos de primos paralelos (FBC y MZC), y se alude a MBS con el mismo término que MB. En cuanto a FZC, los mongoles van más allá: no tienen ningún término para ellos. Según Krader, "para nada se los considera parientes" (Lawrence Krader, *Social Organization of the Mongol–Turkic Pastoral Nomads*, Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 20, La Haya, Mouton, 1963, p. 4).

27 A la esposa del hermano mayor de un padre se la denomina "madre" (FBW = M).

hermano del padre son clasificados como los hijos del padre, es decir, hermano o hermana (FBS = B; FBD = Z). Un hombre trata a los hijos de sus hermanos de la misma manera en que trata a sus propios hijos y los llama "hijo" o "hija". Dos términos separados existen para hermano menor (*baike*) y hermano mayor (*ini*), hermana menor (*singdi*) y hermana mayor (*eje*), y el uso de estos términos es muy estricto. Además la forma como un hermano mayor llama a su hermana menor (*karyndash*) difiere de cómo una hermana mayor llama a su hermana menor (*singdi*). Frecuentemente, los kirguises añaden el sufijo *-i*, por ejemplo, hermano mayor (*agai*), hermana mayor (*ejei*), mamá (*apai*), a los términos de parentesco usados para los parientes mayores con personas que no son parientes para expresarles mayor respeto.[28]

Los kirguises tienen palabras muy específicas para los afines dentro de una categoría; esto es, el patrilinaje de la madre de ego y la parentela de la madre (la parte materna de la familia en una sociedad que sigue fuertemente el principio de la ascendencia patrilineal). La familia natal de la novia es denominada *törkün*. Esto se refleja en los nombres de parentesco de las relaciones matrilaterales. El parentesco de los omaha es similar al de los iroqueses, con el agregado de que una serie de parientes pertenecientes al patrilinaje de la madre de uno se agrupa de manera conjunta, ignorando diferencias generacionales, de modo que el mismo término se usa para el hermano de la madre de uno y el hijo del hermano de la madre de uno (*taike*), así como para la hermana mayor de la madre, la hermana menor de la madre y la hija del hermano de la madre (*taieje*). Esto se relaciona con el hecho de que los parientes del lado de la madre tienen más alto estatus, por tanto, las diferencias generacionales son ignoradas al colocarlos en la misma categoría que los parientes mayores (para más detalle, véase la figura I.2).[29]

Hay una diferencia significativa en la terminología del primo, la cual distingue entre primos paralelos y cruzados. Existen, además, términos diferentes para los primos paralelos y cruzados del lado del padre y del lado de la madre. Por ejemplo: primos paralelos del lado del padre son fusionados con los hermanos (hermana mayor *eje,* her-

28 Ismailbekova, *Blood Ties...*, *op. cit.*

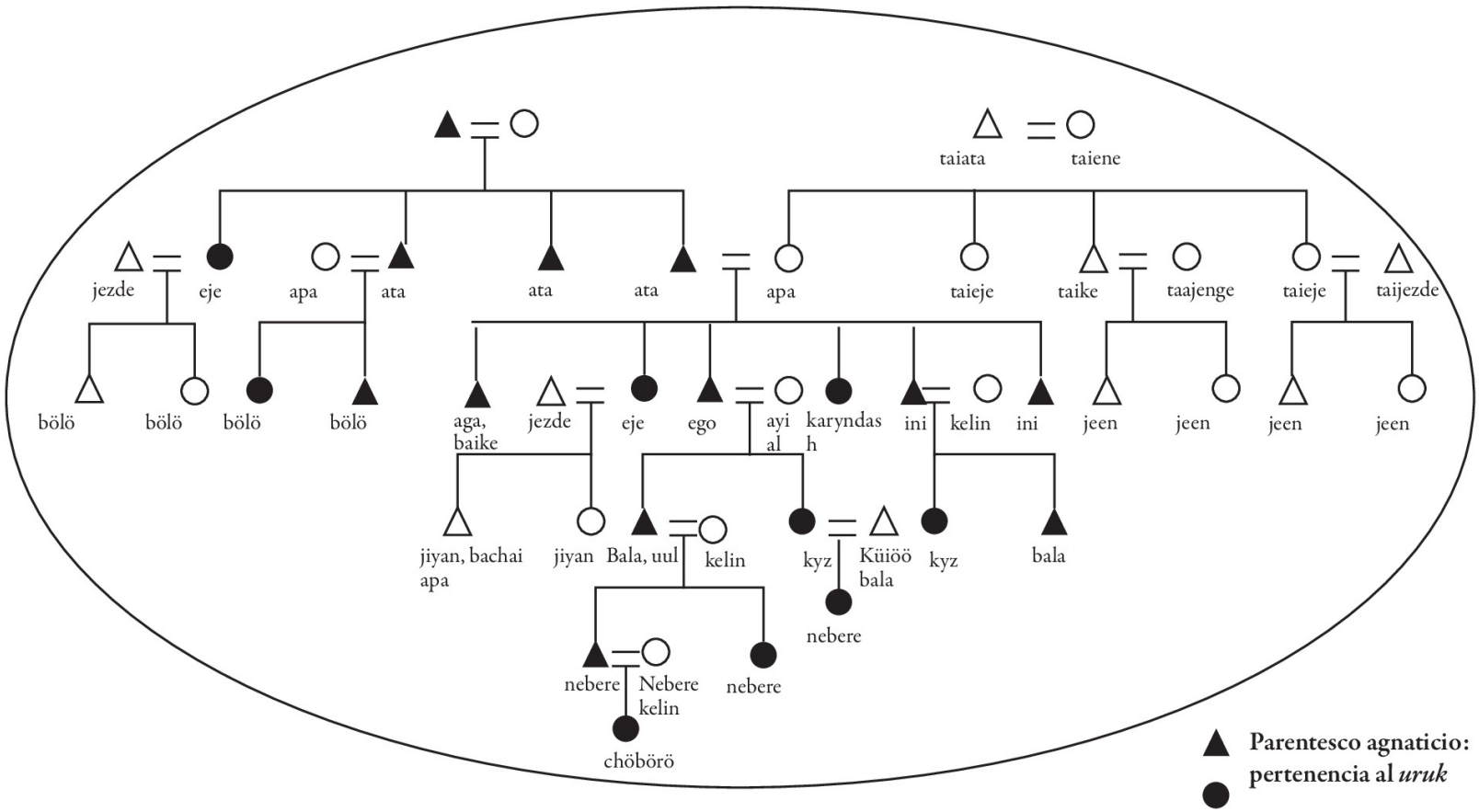
29 *Idem.*

mana menor *singdi*, hermano mayor *baike,* hermano menor *ini*); en tanto que los hijos de la hermana de la madre se denominan *bölö*. Los términos de los primos cruzados del lado de la madre atraviesan la división generacional (*taike* o *taieje*); mientras que los hijos de la hermana del padre se denominan *jeen*. Esto implica que los parientes del lado materno de la familia tienen más términos clasificatorios, y los parientes del lado del padre tienen más términos descriptivos. Este patrón subraya la membresía común de los parientes de acuerdo con patrilíneas. La madre de ego se convierte en miembro del patrilinaje de su esposo y, por supuesto, el hermano de la madre de ego es miembro del patrilinaje (natal) de su madre. Hay, además, grupos especiales identificados que tienen autoridad y solidaridad sin ser de hecho parte de la familia patrilineal: a las esposas de los hermanos se las denomina *abysyn*; ego se dirige a las esposas de sus hermanos como *jenge*. Estos términos, *jenge* o *abysyn*, se usan como etiquetas y como términos de interpelación.[30]

Cada terminología contiene un grado de parentesco y distancia, además etiqueta papeles sociales y estatus. El dar y el tomar esposa son categorías importantes porque los kirguises muestran más respeto por los donadores de esposas al sobajar la posición de los tomadores de esposas. Para ejemplificar esto, utilizamos la ambigua relación entre, por ejemplo, un hermano de la madre y el hijo de una hermana (*taike-jeen*). Esta relación depende del proceso continuo de desempeño de deberes por parte del hijo de la hermana (*jeen*) y de ser respetuoso y servicial con el hermano de la madre (*taike*). El hermano de la madre (*taike*) es superior a la familia de un ego varón, y se espera que el hijo de la hermana (*jeen*) visite al hermano de su madre (*taike*). Sin embargo, se espera que los parientes del padre de uno sean más importantes para un ego, pero los parientes por medio del matrimonio son más "respetados" (verbalmente, relaciones más formales) precisamente porque los vínculos con ellos se consideran más frágiles. Dada la obligación adherida a esta terminología, cada quien desempeña su papel social tan apropiadamente como sea posible. Las *relaciones avunculadas*, por ejemplo, la relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana (*taike-jeen*), se usan para expresar relaciones de poder

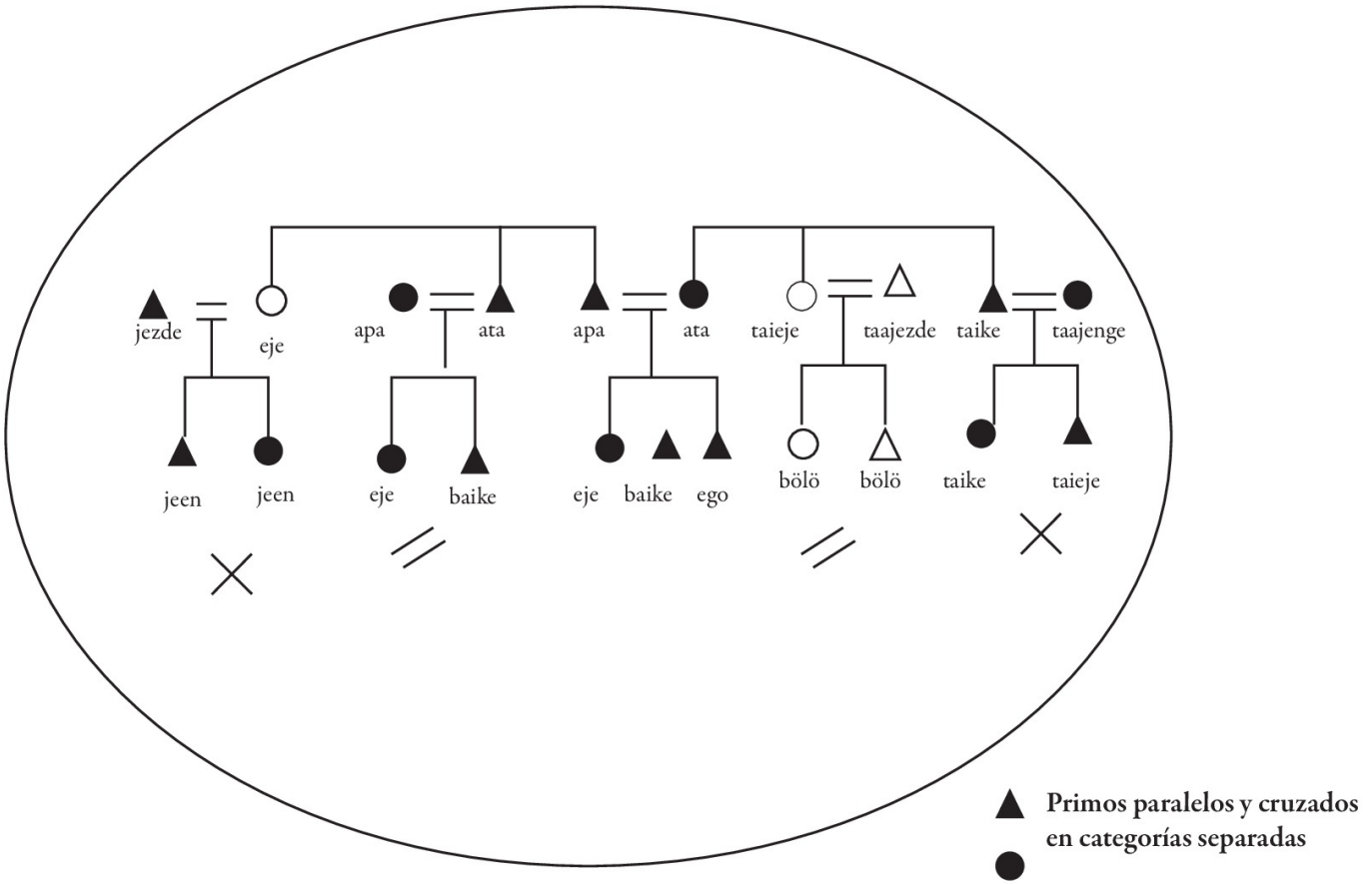
30 *Idem.*

Figura I.2. Terminología de parentesco



Fuente: Trabajo de campo, Aksana Ismailbekova, Kirguistán 2006-2012.

Figura I.3. Primos paralelos y cruzados en categorías separadas



Fuente: Trabajo de campo, Aksana Ismailbekova, Kirguistán 2006-2012.

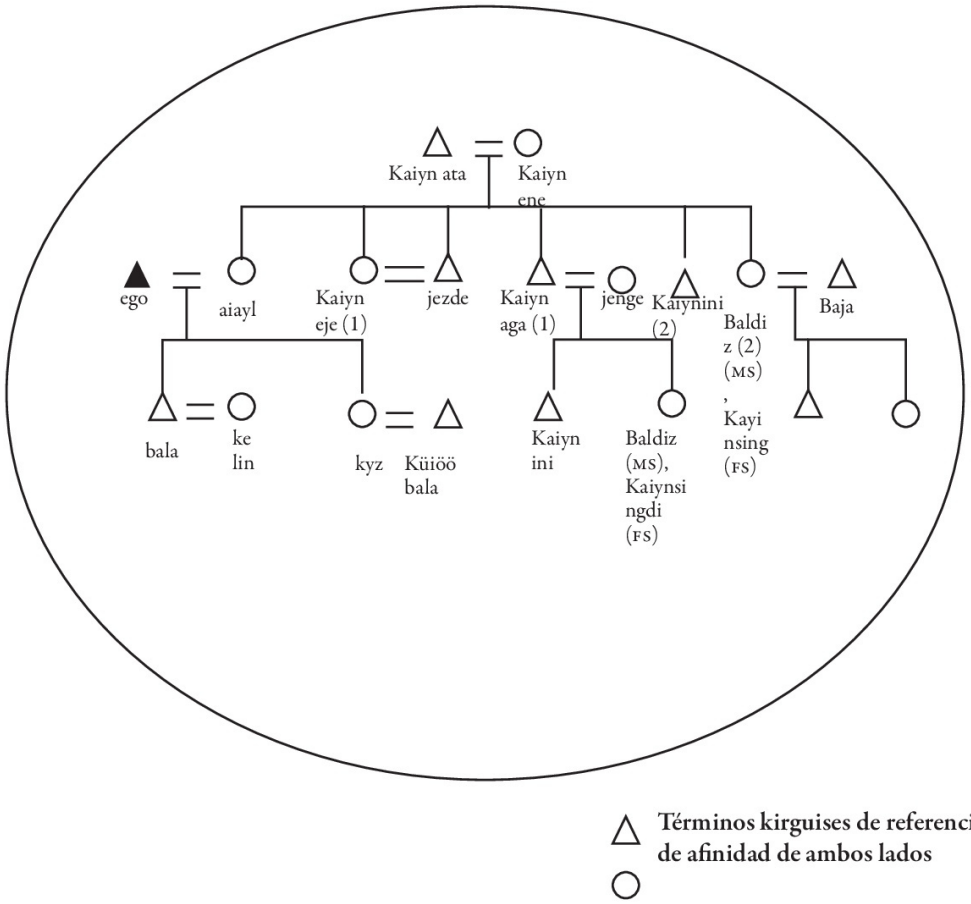
(como el estatus de *jeen*, el cual es inferior al estatus de *taike*). Así, el papel de *jeen* es estar subordinado si se encuentra con su *taike* (véase figura I.3).[31]

Por ejemplo: a *jeen* frecuentemente se lo compara metafóricamente con los cachorros del lobo, lo cual sugiere que, una vez que *jeen* crezca entre el patrilinaje de su madre, él regresará, no obstante, a lo salvaje, es decir, a su patrilinaje. Esto es, a pesar del intento de su madre por domesticarlo y, por tanto, los esfuerzos del patrilinaje de su madre, él regresa al lado de su padre. De modo que la ideología del lado patrilineal es fuerte, el cual puede ser visto aquí por el término negativo para el hijo de la hermana (*jeen el bolboit*), lo cual implica que el hijo de la hermana nunca sería tan cercano como los parientes patrilineales. La gente explicaba que el hijo de una hermana nunca sería parte del grupo patrilineal de la madre, ya que la pertenencia de un hijo a su patrilinaje está profundamente arraigada; está en su sangre (*kanynda bar*). Por lo tanto, los hijos de la hermana del padre presentan características muy negativas al interior de las familias patrilineales. Sin embargo, esta afirmación no significa que los hijos de las hijas sean despreciados; antes bien, estas características se mencionan para enfatizar el lugar de los hijos de las hijas, es decir, el lado patrilineal de sus padres –el de los maridos de dichas hijas.

A los abuelos de la novia y el novio se los denomina *kuda.* La idea de *kuda* y también de *kainjurt* está estrechamente conectada con jerarquías: son términos para interpelar y formas para mostrar respeto a la gente. Hay relaciones recíprocas de *kuda*, y la terminología también es recíproca (por ejemplo, *kainaga* de ambos lados). *Kuda* comprende un grupo grande de gente tratada con este tipo de respeto, el cual incluye, por ejemplo, a los hermanos del padre de la novia. Es importante mencionar aquí que, si ego es varón, entonces él se refiere a la hermana menor de su esposa como *baldiz*; en tanto que, si ego es mujer, ella se refiere a la hermana menor de su esposo como *kaiynsingdi* (véase figura I.4).[32]

31 *Idem.*
32 *Idem.*

Figura I.4. Términos kirguises de referencia de afinidad de ambos lados



Fuente: Trabajo de campo, Aksana Ismailbekova, Kirguistán 2006-2012.

Discutamos brevemente las complejas relaciones del hermano mayor de la esposa (*kainaga*) y el esposo de ella (*küiöö bala*), las cuales implican respeto mutuo, pero el esposo de la hermana está subordinado al hermano mayor de la esposa, porque el esposo de la hermana se la ha llevado lejos del patrilinaje del hermano (*baikesinen alyp ketti*). Esto se relaciona con el hecho de que el lado de la familia que está en posición de entregar una novia es superior al lado de la familia que recibe a la novia. El estatus entre ellos se basa en jerarquía, lo cual significa que *kainaga*, como hermano mayor de la esposa, tiene un mayor estatus como donador de esposa, en tanto que el esposo de la hermana ha tomado una hija, por lo cual su estatus es muy bajo.[33]

33 *Idem.*

Cuadro I.1. Términos kirguises de parentesco[34] *(pueblo de Bulak)*

Tuugandar (*parientes del lado paterno*)		*Taijak* (*parientes del lado materno*)	
Chong ata	abuelo paterno	*Apa*	madre, esposas de los hermanos mayores y menores del padre
Chong apa	abuela paterna	*Taiata*	padre de la madre
Aba	el hermano mayor o menor del abuelo	*Taene*	madre de la madre
Ata-father	el hermano mayor o menor del padre	*Taike*	hermano de la madre (tanto mayor como menor)
Kyz	hija	*Taajenge*	esposa del hermano de la madre (tanto mayor como menor)
Bala	hijo		
Baike	hermano mayor, pariente varón mayor en el mismo linaje patrilineal, hijo mayor del hermano del padre	*Taieje*	hermana de la madre (tanto mayor como menor)

[34] La lengua kirguisa pertenece al subgrupo túrquico, rama Kipchak noroccidental, de la familia lingüística altaica (B. Comrie, S. Matthews y M. Polinsky, *The Atlas of Languages. The Origin and Development of Languages Throughout the World*, Nueva York, Checkmark, 1996, p. 47). La lengua kirguisa se divide en dialectos del norte y del sur, y hay también diferencias históricas y culturales entre los kirguises norteños y

Tuugandar (*parientes del lado paterno*)		*Taijak* (*parientes del lado materno*)	
Ini	hermano menor, pariente varón menor en el mismo linaje patrilineal	*Taajezde*	esposo de la hermana de la madre (tanto mayor como menor)
Eje	hermana mayor, pariente mujer mayor en el mismo linaje patrilineal	*Bölö*	hijos de la hermana de la madre
Karyndash	hermana menor (dicho por un hombre), pariente mujer menor en el mismo linaje patrilineal		
Singdi	hermana menor (dicho por una mujer), pariente mujer menor en el mismo linaje patrilineal, hija del hermano del padre		
Nebere	nieto		
Chöbörö	bisnieto		
Kybyra	tataranieto		

sureños. Hay algunas diferencias regionales al usar términos de parentesco, por ejemplo, en la región de Talas al hermano mayor se lo denomina *ake* y a la hermana mayor *apche*. En el lugar del trabajo de campo de Ismailbekova, estos eran los términos que usaban los informantes (véase cuadro I.1).

Tuugandar
(parientes del lado paterno)

Jeen	hijos de la hermana del padre

Kaiyn Jurt (parientes políticos por matrimonio propio)

Küiö	esposo
Aiyal	esposa
Kaiyn ata	padre del esposo o padre de la esposa
Kaiyn ene	madre del esposo o madre de la esposa
Küiö bala	yerno
Kelin	nuera
Abysyn	esposas de hermanos, concuñas menores
Jenge	esposa del hermano mayor
Jezde	esposo de la hermana mayor
Baja	esposo de la hermana de la esposa
Baldiz	hermana de la esposa
Kainaga	hermano mayor del esposo o de la esposa

Kudalar (parientes políticos por matrimonio de hijos o hermanos)

Kuda	pariente político varón
Kudagy I	pariente político mujer
Kudacha	joven pariente político mujer

Tuugandar
(parientes del lado paterno)

Kainini	hermano menor del esposo o de la esposa
Kaineje	hermana mayor del esposo o de la esposa
Kainsingdi	hermana menor del esposo o de la esposa

Parentesco contractual

ökül apa	madre (representante) ritualizada
ökül ata	padre (representante) ritualizado
ökül bala	hijo (representante) ritualizado
ökül kyz	hija (representante) ritualizada

Extensión de los términos de parentesco

Es importante discutir los términos de parentesco con más detalle, a fin de explorar la cosmovisión de los kirguises y su percepción del parentesco. La integración instantánea de una persona basada en los términos de parentesco proporciona una imagen de cuán central es el papel que juega dicho parentesco en el pueblo. Cualquier término de parentesco puede extenderse más allá de los parientes, lo cual implica que estos términos también se aplican metafóricamente a la parentela distante tanto genealógica como espacialmente. En este sistema, los parientes genealógicamente distantes son también clasificados, en categorías de acuerdo con la edad y el género, como padres, madres, hermanos mayores y menores, hermanas mayores y menores, lo cual

sugiere que el conocimiento genealógico es apenas necesario. Lo mismo puede aplicarse a un hombre que trata a los hijos de la comunidad como a sus propios "hijos" e "hijas". Los términos "hija" e "hijo" también pueden ser usados generalmente para referirse a generaciones más jóvenes al interior del pueblo. Por ejemplo: un maestro de escuela mayor fácilmente podría referirse a su estudiante como "hijo" o "hija". Esto implica que los pobladores se tratan unos a otros como parientes; por lo tanto, un término de parentesco es vinculado con cada persona. Los hijos crecen usando términos de parentesco como si todos los pobladores fueran parientes. Además, la gente usa los términos de parentesco con los "extraños" en el pueblo.

También existen términos de parentesco para parientes cercanos o miembros del grupo familiar inmediato (*jakyn tuugan*). Los términos de parentesco que se usan para designar a parientes cercanos (*jakyn*) podrían extenderse también a parientes lejanos (*alys*). Esto incluye un grupo conformado por los hijos de un hombre (*bir atanyn baldary*, "hijos de un padre", puede incluir hasta cuarenta individuos) o varios hijos de hermanos en el mismo distrito. El término local para este grupo es *jakyn tuugan*, lo cual significa que parientes cercanos están obligados a apoyarse mutuamente en momentos de necesidad y que tienen ciertos "vínculos de sangre". El segundo término es para parientes distantes (*alys tuugan*), quienes están vinculados por una distancia genealógica o relacionados mediante un parentesco contractual. No obstante, ellos se definen o se posicionan por medio del uso de la terminología de parentesco. Como lo señala Lowie, "las relaciones biológicas meramente sirven como un punto de partida para el desarrollo de concepciones sociológicas sobre el parentesco".[35] Desde el punto de vista de la gente, es posible separar analíticamente a la familia cercana y distante, como a menudo las personas comentaban con Ismailbekova: la familia cercana está conformada por vínculos biológicos (los hijos de una mamá o un papá), la distante se crea por vínculos sociales (que se remontan a siete generaciones). Así, la terminología de parentesco y su empleo tienen que ser analizados también desde un punto de vista *emic*.

35 Robert Lowie, *Social organization*, Londres, Routledge / Kegan Paul, 1950, p. 57.

Sistemas omaha en Asia Central desde una perspectiva histórica mundial

Después de discutir a detalle una terminología de parentesco particular y sus correlatos de comportamiento —de los kirguises, que pertenece al tipo omaha— con la intención de comprender su lógica interna, ahora procedemos a insertarla en una perspectiva comparatista, que primero es estrecha; luego, más amplia. ¿Cómo encaja en Asia Central el sistema kirguís, y cómo encaja Asia Central en patrones de distribución de diferentes sistemas terminológicos a nivel mundial? En los párrafos precedentes y en las notas a pie de página que los acompañan hemos resaltado algunas similitudes con los sistemas de parentesco de los mongoles. De hecho, los rasgos de los omaha atraviesan la división lingüística entre las lenguas túrquicas y mongolas. Según Krader, la terminología de parentesco de los mongoles de Ordos, la cual equipara tipológicamente con el túrquico antiguo y el mongol clásico, muestra claramente rasgos Omaha.[36]

Las comparaciones de Dole, por su parte, no se limitan a una región particular, de inmediato nos llevan a lo largo de líneas tipológicas a través de divisiones continentales. Dole clasifica como del tipo "linaje" (su término para "descriptivo") con rastros omaha[37] el mongol *chahar* y *jalja*, el kazajo y, moviéndose hasta el este de África en la misma categoría, la terminología *masái*.[38] Retomaremos algunas de éstas en breve.

Jack Goody,[39] refiriéndose a obras anteriores de Lowie y Murdock, ha mostrado la fuerte correlación estadística entre la terminología de parentesco tipo omaha y crow, y los grupos de ascendencia unilineal (patrilineal y matrilineal, respectivamente). Éstos se encuentran en Eu-

36 Krader, *Social Organization...*, *op. cit.*, p. 44.

37 Gertrude A. Dole, "The Lineage Pattern of Kinship Nomenclature: Its Significance and Development", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 21, núm. 1, 1965, pp. 51-52.

38 Acerca de *maa* y otras clasificaciones de parentesco del tipo omaha en el este de África, véanse Schlee, "Descent and Descent...", *op. cit.*, p. 130; Günther Schlee, "Kuschitische Verwandtschaftssysteme in vergleichenden Perspektiven", en Th. Geider y Reimund Kastenholz (eds.), *Sprachen und Spracherzeugnisse in Afrika*, Colonia, Rüdiger Köppe, 1994, pp. 367-388.

39 Jack Goody, "Cousin Terms", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 26, núm. 2, 1970, p. 127.

rasia, África, Norteamérica y Sudamérica, esto es, a lo largo de varios continentes. En otras palabras, estudiarlo continente por continente no revela mucho. No obstante, no se encuentran dispersos al azar a lo largo del globo, sino que muestran una distribución espacial característica. Existe un cinturón alrededor del mundo donde los sistemas tipo omaha y crow no tienen presencia, a saber, el "cinturón de civilizaciones antiguas", el *Hochkulturgürtel* (cinturón de alta cultura) de la historia cultural alemana. Sistemas de "fusión bifurcada",[40] como la crow y omaha, se encuentran con frecuencia al norte y al sur de las "altas culturas".

En este capítulo sugerimos —retomando ideas que han persistido por mucho tiempo pero que de alguna manera han pasado de moda— examinar la distribución de algunos rasgos de la terminología de parentesco, la cual asume la forma de cinturones que circundan el globo a lo largo de latitudes. Paralelas a las zonas ecoclimáticas que atraviesan los océanos, separando el Viejo y el Nuevo Mundo, encontramos tales cinturones.

El término *Hochkulturgürtel* comprende las "altas culturas" arcaicas, incluyendo las sociedades hidráulicas de Wittfogel,[41] a lo largo de los ríos Nilo, Éufrates, Tigris, Ganges, Indo, Amarillo, las antiguas civilizaciones griega y romana, y los posteriores cambios de los centros de las economías mundiales, en distintos momentos, más hacia el oeste y noroeste, pero también incluye las civilizaciones del Nuevo Mundo marcadas por una arquitectura sacra monumental, y los Estados, ciudades y rasgos asociados, como los imperios mayas, azteca e inca.

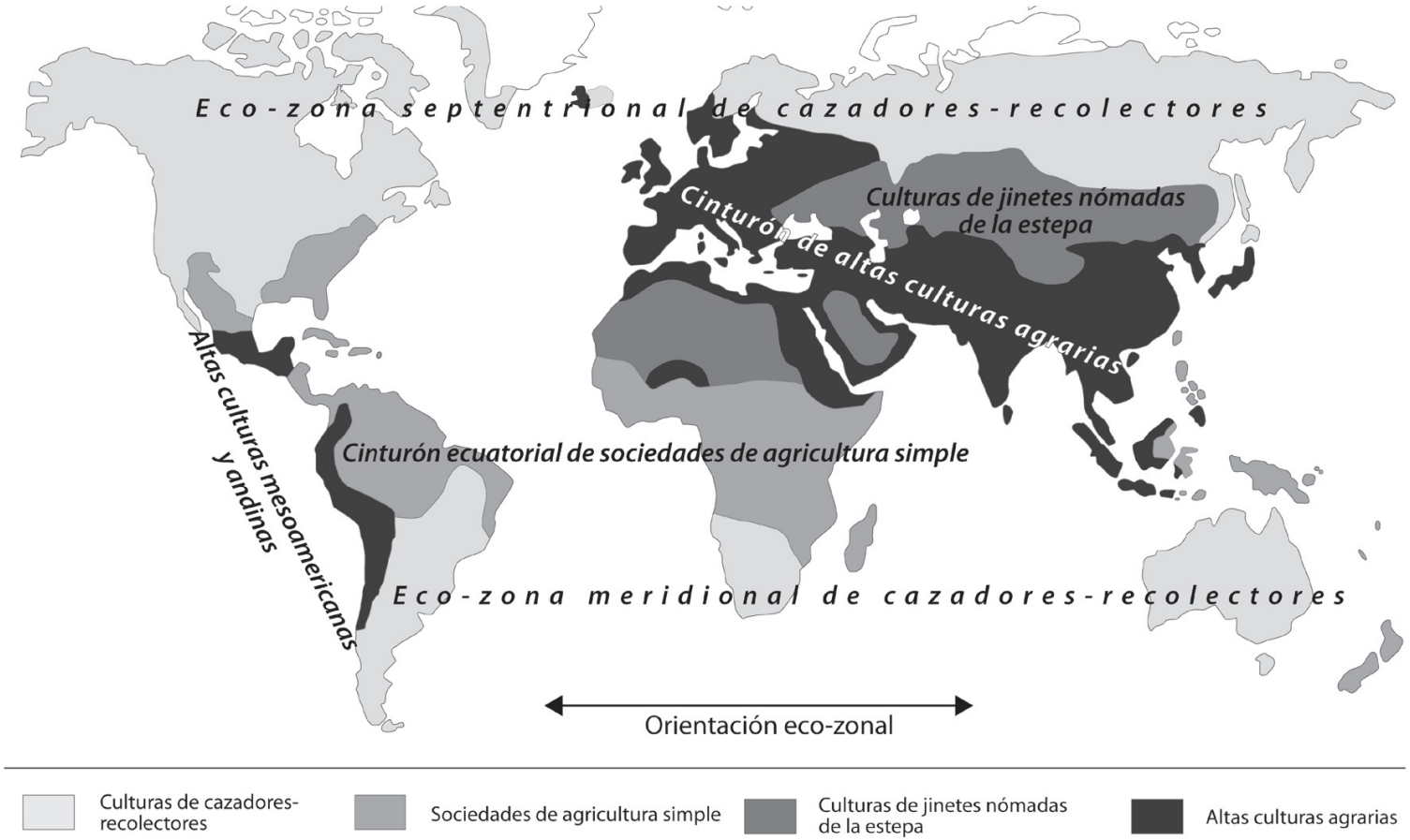
Como ha mostrado Andrey Korotayev,[42] hay una clara correlación estadística de la terminología omaha con la organización patrilineal, en particular con clanes patrilineales exógamos. Una mirada más atenta

[40] Así denominados porque en cada una de las dos ramas de una familia centrada en ego, la patrilateral y la matrilateral, la terminología del primo se fusiona con otros términos; en un sistema omaha, términos del primo cruzado matrilateral con términos que se refieren a una generación ascendente, y términos del primo cruzado patrilateral con términos que se refieren a una generación descendente; en un sistema crow es al contrario.

[41] Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, Yale University Press, 1958.

[42] Andrey Korotayev, "Evolution of Eurasian and African Family Systems, Cross-Cultural Research, Comparative Linguistics, and Deep History", ponencia presentada en el coloquio Murdock and Goody Re-visited: (Pre)history and Evolution of Eurasian and African Family Systems, Halle (Saale), 16 y 17 de abril, 2015.

Mapa I.1. Los cuatro ecosistemas culturales de la Tierra en el año 1500 d.C.



Fuente: Cartografía de Jutta Turner, basado en Bernd Marquardt, *Universalgeschichte des Staates*, Münster, LIT, 2009, p. 27.

a la terminología kirguís (cuadro I.1) y la terminología rendille[43] aclara la lógica del sistema y puede ayudarnos a entender por qué este sistema combina tan bien con los clanes patrilineales.

Sistemas de fusión bifurcada, como el crow y el omaha, se encuentran con frecuencia al norte y al sur de las "altas culturas". Al norte del *Hochkulturgürtel*, los hallamos en Norteamérica, donde se encuentran, al fin y al cabo, los grupos que les dieron sus nombres. Como se ha mencionado, encontramos también la terminología omaha y la terminología descriptiva con elementos omaha entre grupos de habla mongola y túrquica en Asia Central y del Este. Al sur, los sistemas omaha abundan en el África subsahariana, y "[l]as tierras bajas de Sudamérica son un terreno especialmente rico para el estudio del parentesco crow-omaha".[44]

La distribución del rasgo "–omaha" (menos omaha), es decir, la ausencia de sistemas omaha, es significativo. No lo encontramos entre los aztecas o sus descendientes nahuas, entre los mayas (con la excepción de algunos grupos tzeltal y tzotzil del altiplano chiapaneco), entre los incas y sus descendientes quechuahablantes o en la cadena entera de las antiguas civilizaciones del Viejo Mundo, desde el río Nilo hasta el Amarillo. Ahí, la terminología del parentesco que predomina combina bien con formas más cognaticias de trazar relaciones. Regresaremos a la cuestión acerca de cuáles son estos sistemas.

Para comprender los procesos que han conducido a estos patrones de distribución, necesitamos examinar las características de los sistemas terminológicos que parecen haber reemplazado los sistemas crow y omaha en el desarrollo de las "altas culturas" arcaicas. Debemos explorar la lógica de distintos sistemas terminológicos y cómo se relacionan con la organización social.

Junto con recursos materiales y formas de organización política cambiantes, con este cinturón, en medio del cual se desarrollaron "altas culturas", parecen haber cambiado los sistemas basados en el linaje. Además, con ellos, las formas de organización también se trans-

[43] Un ejemplo del este de África aparece en Schlee, "Descent and Descent...", *op. cit.*

[44] Thomas R. Trautmann y Peter M. Whiteley (eds.), *Crow-Omaha: New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*, Tucson, University of Arizona Press, 2012, p. 25.

formaron de acuerdo con el parentesco, la terminología y los marcos de solidaridad social involucrados. Éste es un proceso que pudo haber atravesado distintas etapas y que concluyó en la propagación de tipos de terminología modernos, aislantes,[45] nuestra propia terminología entre ellos (por ejemplo, alemán, inglés, francés), la cual es del tipo esquimal. Toda vez que esta moderna terminología ha perdido distinción y se ha revertido al tipo esquimal, también difiere de ella como "aislante secundaria",[46] lo cual es sinónimo de "aislante moderna".

La pérdida de distinción entre los tipos de parentesco patrilateral y matrilateral, que conduce a las terminologías del tipo "aislante moderna" o Hawái, en algunas áreas marginales del *Hochkulturgürtel*, dentro del cual penetró la "civilización" no hace mucho, parece ser un proceso bastante reciente o aún en marcha. En alemán, por ejemplo, aún tenemos el arcaico "Oheim" (MB) y "Vetter" (FB, ahora obsoleto en este sentido; significado moderno: "primo") junto con "Onkel", derivado del francés, que se aplica a estos dos y a otros tipos de parentesco. En el ruso temprano, "stryi" (*stroi*) (MB), usado para "distinguirlo del ui (*wui*) FB, y strychich MBS del uichich (*wuichich*) FBS".[47] De acuerdo con Dal',[48] es al revés: "stryi" significa FB y "ui" MB. En el ruso moderno hay términos que distinguen sólo género y generación, pero no lateralidad (patri- *vs.* matri-). En la actualidad, en muchas partes del mundo estas terminologías modernas influyen en las terminologías que reflejan la idea de linaje. En Asia Central, por ejemplo, el sistema de parentesco ruso convive con el kirguís, ya descrito en anteriores apartados de este capítulo. A nivel global, sin embargo, la influencia del inglés es aún más importante.

45 Gertrude A. Dole, "The Development of Japanese and Anglo-American Kinship", en *Proceedings of the VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, vol. III, Tokio, Science Council of Japan, 1968, p. 202.

46 Christoph J. Winter, "Structural Specifics of Hunter-Gatherer Kinship Nomenclatures: Comparative African Evidence from Khoisan, Mbuti, and Dorobo", *Sprache und Geschichte in Afrika*, vol. 7, núm. 2, 1986, p. 440.

47 M. V. Krykov, "The Synchro-diachronic Model and the Multidirectionality of Kinship Transformations", en M. Godelier, Th. R. Trautmann y E. Franklin (eds.), *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1998, p. 296.

48 Vladimir Ivanovich Dal', *Tolkovyĭ slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. V chetyrej tomaj. Vozproisvedenie vtorogo izdaniya (1881-1882gg.)*, vol. IV, Moscú, Russkiĭ yazyk, 1998, p. 344.

Contra el constructo de Hann de Eurasia como una unidad privilegiada de estudio y otras aproximaciones a la antropología, continente por continente, Schlee[49] ha argumentado recientemente que las relaciones más interesantes de similitud y contraste no siguen líneas costeras, sino que se extienden a otros continentes. Éste también es el caso del "cinturón de altas culturas". El cinturón se desentiende de los océanos. En el Nuevo Mundo no sólo encontramos una continuación del "cinturón de altas culturas", definidas por el Estado y la arquitectura monumental; también la encontramos asociada con la misma distribución de sistemas de parentesco.

Las lenguas uto-aztecas tienden a tener terminologías del primo tipo Hawái.[50] Para los aztecas clásicos, véase Rammow:[51] los aztecas se referían a los primos hermanos con el mismo término, distinto de hermanos, marcando, no obstante, el estatus diferencial entre ego y la persona referida (menor-mayor). Si ellos extendían los términos de los hermanos a los primos, una práctica encontrada en varias fuentes, lo hacían con calificadores. Esto hace parecer esquimal a la terminología azteca con algunas tendencias hawaianas. La consideración de más tipos de parentesco, como sobrinos y nietos, no obstante, muestra que el azteca es un tipo propio, con círculos concéntricos, cuyos radios son distinguidos por el número de vínculos entre el tipo de parentesco en cuestión y ego, sin distinciones terminológicas por generación (sobrinos y descendientes que están equidistantes de ego, incidentalmente como en italiano, son denominados con los mismos términos).

Por su parte, para dar otro ejemplo mesoamericano, Haviland[52] asume que la terminología de parentesco de la antigua tierra baja su-

49 Günther Schlee, *"Civilisations", Eurasia as a Unit, and the Hochkulturgürtel: An Essay about how to Subdivide the World in Terms of Cultural History and what to Explain with the Units Thereby Created*, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, Department 'Integration and Conflict', Field Notes Series, vol. XI, 2015.

50 Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995, p. 168.

51 Helga Rammow, *Verwandtschaftsbezeichnungen im klassischen Aztekisch*, Hamburgo, Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, 1964.

52 William A. Haviland, *Ancient Lowland Maya Social Organization*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1968.

reña de los mayas y la protomaya era del tipo hawaiano, con cambios ocasionales al iroqués como una opción. Haviland describe la emergencia de patrilinajes y los cambios posteriores producidos por la conquista española, que comprendían individualización y el surgimiento de terminologías del tipo esquimal en algunos lugares. Con base en evidencia arqueológica, Ensor[53] señala también la variación según tiempo, espacio y clase social.

Así, el proceso de reemplazar términos de parentesco basados en linaje por cognaticios, que se iniciara hace siglos de manera independiente en el Nuevo y el Viejo Mundo, continúa actualmente con la globalización de la esfera anglo. Los africanos urbanos usan el término "tía" para MZ, FZ (y otros como MBW) por igual, porque la distinción entre patrilateral y matrilateral (o la distinción entre linajes [la propia contra la patrilínea de su madre]) parece haber perdido relevancia para ellos. McConvell[54] ha mostrado, para una variedad de lenguas australianas, que el mismo proceso está ocurriendo ahí. La historia, antigua como pueda ser, se extiende al presente.

Conclusiones

Esperamos haber mostrado, en este capítulo, la manera en la cual la terminología de parentesco en Kirguistán está colmada de ideas que reflejan un orden social basado en patrilinajes. Dichos sistemas sociales comparten este rasgo con otros sistemas omaha, en Asia Central y en diferentes partes del mundo. Al parecer, la omaha es una terminología que no combina bien con formas de organización estatales o no basadas en linajes. Por lo tanto, no encontramos este tipo de sistema terminológico en el cinturón alrededor del mundo en el cual surgieron las "altas culturas" en los milenios pasados. Al mismo tiempo, un derivado contemporáneo de dichas "altas culturas", a saber, la modernidad globalizante, tanto en su variante rusa como en la forma de la

53 Bradley E. Ensor, *Crafting Prehistoric Maya Kinship*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2013.

54 Patrick McConvell, "Kinship Loanwords in Indigenous Australia, Before and After Colonization", en F. Meakins y C. O'Shannessy (eds.), *Loss and Renewal: Australian Languages Since Colonisation*, Berlín, De Gruyter, 2016, pp. 98-112.

esfera anglo o la influencia francesa, sigue una lógica diferente y compite con los sistemas omaha y otras características de la organización basada en linajes. Podemos concluir con la esperanza de que, desde el punto de vista del parentesco —tanto en su funcionamiento cognitivo como en su práctica—, este capítulo resulte útil en la ubicación de Asia Central, tanto en términos de sus orígenes culturales como en términos de las dinámicas a las cuales esta región está expuesta en la actualidad.

Bibliografía

Abashin, Sergei, *O Samooznanii narodov Srednei Azii (kak Aleksander Igorevich posporil s Johnom)*, Moscú, Vostok, 1999.

Akiner, Shirin, "Melting Pot, Salad Bowl - Cauldron? Manipulation and Mobilization of Ethnic and Religious Identities in Central Asia", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 20, núm. 2, 1997, pp. 362-398.

Akiner, Shirin, "Between Tradition and Modernity: The Dilemma Facing Contemporary Central Asian Women", en M. Buckley (ed.), *Post-Soviet Women: From the Baltic to Central Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 261-304.

Anderson, John, *Kyrgyzstan: Central Asia's Island of Democracy*?, Ámsterdam, Harwood, 1999.

Beyer, J., "According to Salt: An Ethnography of Customary Law in Talas, Kyrgyzstan", tesis de doctorado en Antropología Social, Halle (Saale), Martin Luther University, 2009.

Boddy, Janice, "Endogamy and Alliance in Northern Sudan", en G. Schlee y E. E. Watson (eds.), *Changing Identifications and Alliances in North-East Africa. Vol. II: Sudan, Uganda and the Ethiopia-Sudan Borderlands*, Oxford / Nueva York, Berghahn, 2009, pp. 103-115.

Bromleĭ, Julian, *Ocherki teorii ėtnosa*, Moscú, Nauka, 1983.

Broz, Ludek, "'I Told You, He is not my Brother, He is my Brother...' On Altai Kin Terminology and its Interpretations", ponencia presentada en la 48th Permanent International Altaistic Conference, Moscú, 2005.

Comrie, B., S. Matthews y M. Polinsky, *The Atlas of Languages. The Origin and Development of Languages Throughout the World*, Nueva York, Checkmark, 1996.

Dal', Vladimir Ivanovich, *Tolkovyĭ slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. V chetyrej tomaj. Vozproisvedenie vtorogo izdaniya (1881-1882gg.)*, vol. IV, Moscú, Russkiĭ yazyk, 1998.

Dole, Gertrude A., "The Lineage Pattern of Kinship Nomenclature: Its Significance and Development", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 21, núm. 1, 1965, pp. 36-62.

Dole, Gertrude A., "The Development of Japanese and Anglo-American Kinship", en *Proceedings of the VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, vol. III, Tokio, Science Council of Japan, 1968, pp. 202-206.

Dudwick, Nora y Kathleen R. Kuehnast, "Better a Hundred Friends than a Hundred Rubles? Social Networks in Transition", *World Bank Economists' Forum*, The Kyrgyz Republic, vol. 2, 2002, pp. 51-88.

Ensor, Bradley E., *Crafting Prehistoric Maya Kinship*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2013.

Evans-Pritchard, Edward Evan, *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

Finke, Peter, *Nomaden im Transformationsprozess. Kasachen in der post-sozialistischen Mongolei*, Münster, LIT, 2004.

Finke, Peter, *Variations on Uzbek Identity: Strategic Choices, Cognitive Schemas and Political Constraints in Identification Processes*, Oxford / Nueva York, Berghahn, 2014.

Goody, Jack, "Cousin Terms", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 26, núm. 2, 1970, pp. 125-142.

Gullette, David, "A State of Passion: The Use of Ethnogenesis in Kyrgyzstan", *Inner Asia*, vol. 10, núm. 2, 2008, pp. 261-79.

Gullette, David, *The Genealogical Construction of the Kyrgyz Republic: Kinship, State, and "Tribalism"*, Kent, Global Oriental, 2010.

Hardenberg, Ronald, "Reconsidering 'Tribe', 'Clan' and 'Relatedness': A Comparison of Social Categorisation in Central and South Asia", *Scrutiny: A Journal of International and Pakistan Studies*, vol. 1, núm. 1, 2009, pp. 37–62.

Hardenberg, Ronald, "The Efficacy of Funeral Rituals in Kyrgyzstan", *Journal of Ritual Studies*, vol. 24, núm. 1, 2010, pp. 29-43.

Haviland, William A., *Ancient Lowland Maya Social Organization*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1968.

Hesse, Klaus, *Abstammung, Weiderecht und Abgabe: zum Problem der konsanguinal-politischen Organisation der Mongolen des 13. bis zum 17. Jahrhundert*, Berlín, Dietrich Reimer, 1982.

Hirsch, Francine, *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

Humphrey, Caroline, "Exemplars and Rules: Aspects of the Discourse of Moralities in Mongolia", en S. Howell (ed.), *The Ethnography of Moralities*, Londres / Nueva York, Routledge, 1997, pp. 25-47.

Humphrey, Caroline y David Sneath, *The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia*, Knapwell, Duke University Press, 1999.

Huskey, Eugene, "The Fate of Political Liberalization in Kyrgyzstan", en K. Dawisha y B. Parrott (eds.), *Conflict, Cleavage, and Change in Central Asia and the Caucasus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 242-271.

Huskey, Eugene, "Foreign Policy in a Vulnerable State: Kyrgyzstan as Military Entrepot between the Great Powers", *China and Eurasia Forum Quarterly*, vol. 6, núm. 4, 2008, pp. 5-18.

Irons, William, *The Yomut Turkmen: A Study of Social Organisation among a Central Asian Turkic Speaking Population*, Ann Arbor, University of Michigan, 1975.

Ismailbekova, Aksana, "Coping Strategies: Migration, Public Avoidance, and Marriage in the Aftermath of the Osh Conflict, Fergana Valley", *Nationalities Papers*, vol. 41, núm. 1, 2013, pp. 109-127.

Ismailbekova, Aksana, "Migration and Patrilineal Descent: The Role of Women in Rural Kyrgyzstan", *Central Asian Survey*, vol. 33, núm. 3, 2014, pp. 375-389.

Ismailbekova, Aksana, *Blood Ties and the Native Sons: Poetics of Patronage in Kyrgyzstan*, Bloomington, Indiana University Press, 2017.

Jacquesson, Svetlana, "Power Play among the Kyrgyz: State versus Descent", en I. Charleux (ed.), *Representing Power in Modern In-*

ner Asia: Conventions, Alternatives and Oppositions, Bellingham, Center for East Asian Studies, 2010, pp. 221-44.

Jacquesson, Svetlana, "Reforming Pastoral Land Use in Kyrgyzstan: From Clan and Custom to Selfgovernment and Tradition", *Central Asian Survey*, vol. 29, núm. 1, 2010, pp. 103-118.

Jacquesson, Svetlana, *Pastoréalismes: anthropologie historique des processus d'intégration chez les Kirghiz du Tian Shan*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert 2010.

Kandiyoti, Deniz, "Modernization Without the Market? The Case of the 'Soviet East'", *Economy and Society*, vol. 25, núm. 4, 1996, pp. 529-542.

Kellogg, Susan, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.

Khazanov, Anatoly, *Nomads and the Outside World*, Madison, University of Wisconsin Press, 1994.

Korotayev, Andrey, "Evolution of Eurasian and African Family Systems, Cross-Cultural Research, Comparative Linguistics, and Deep History", ponencia presentada en el coloquio Murdock and Goody Re-visited: (Pre)history and Evolution of Eurasian and African Family Systems, Halle (Saale), 16 y 17 de abril, 2015.

Krader, Lawrence, *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 20, La Haya, Mouton, 1963.

Krykov, M. V., "The Synchro-diachronic Model and the Multidirectionality of Kinship Transformations", en M. Godelier, Th. R. Trautmann y E. Franklin (eds.), *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1998, pp. 294-313.

Light, Nathan, "Genealogy, History, Nation", *Nationalities Papers*, vol. 39, núm. 1, 2011, pp. 33-53.

Light, Nathan, "Animals in the Kyrgyz Ritual Economy: Symbolic and Moral Dimensions of Economic Embedding", en S. Gudeman y C. Hann (eds.), *Economy and Ritual: Studies of Postsocialist Transformations*, Nueva York, Berghahn, 2015, pp. 52-78.

Light, Nathan, "Self-Sufficiency is Not Enough: Ritual Intensification and Household Economies in a Kyrgyz Village", en S. Gudeman y C. Hann (eds.), *Oikos and Market: Explorations in Self-Sufficiency After Socialism*, Nueva York, Berghahn, 2015, pp. 101-136.

Lowie, Robert, *Social organization*, Londres, Routledge / Kegan Paul, 1950.

Marquardt, Bernd, *Universalgeschichte des Staates*, Münster, LIT, 2009.

McConvell, Patrick, "Kinship Loanwords in Indigenous Australia, Before and After Colonization", en F. Meakins y C. O'Shannessy (eds.), *Loss and Renewal: Australian Languages Since Colonisation*, Berlín, De Gruyter, 2016, pp. 98-112.

Pogorelskyi, P. y B. Batrakov, *Ekonomika Kochevogo Aula Kirgizstana*, Moscú, 1930.

Rammow, Helga, *Verwandtschaftsbezeichnungen im klassischen Aztekisch*, Hamburgo, Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, 1964.

Reeves, Madeleine, "Staying put? Towards a relational politics of mobility at a time of migration", *Central Asian Survey*, vol. 30, núms. 3-4, 2011, pp. 555-576.

Reynolds, R. J., "Locating Persons: An Ethnography of Personhood and Place in Rural Kyrgyzstan", tesis de doctorado en Antropología Social, University of Glasgow, Glasgow, 2012.

Roche, Sophie, *Domesticating Youth: Youth Bulges and Socio-Political Implications in Tajikistan*, Oxford, Londres, Berghahn, 2014.

Roche, Sophie y Aksana Ismailbekova, "Demography and Patronage. The Dynamics of Youth Bulge in Kyrgyzstan", *Orient*, núm. IV, 2010, pp. 33-43.

Roy, Oliver, *The New Central Asia: The Creation of Nations*, Londres, Tauris, 2000.

Schlee, Günther, "Kuschitische Verwandtschaftssysteme in vergleichenden Perspektiven", en Th. Geider y Reimund Kastenholz (eds.), *Sprachen und Spracherzeugnisse in Afrika*, Colonia, Rüdiger Köppe, 1994, pp. 367-388.

Schlee, Günther, "Identidades múltiples y *cross-cutting ties* (nexos transversales), en la teoría de los conflictos: aspectos somalíes y oromo", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, núm. 3, 1998, pp. 197-244.

Schlee, Günther, "Regularity in Chaos: The Politics of Difference in the Recent History of Somalia", en G. Schlee (ed.), *Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity*, Hamburgo, Münster, LIT, 2002, pp. 251-280.

Schlee, Günther, "Forms of Pastoralism", en S. Leder y B. Streck (eds.), *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert, 2005, pp. 17-53.

Schlee, Günther, "Descent and Descent Ideologies: The Blue Nile Area (Sudan) and Northern Kenya Compared", en G. Schlee y E. E. Watson (eds.), *Changing Identifications and Alliances in North-East Africa, Vol. II: Sudan, Uganda and the Ethiopia-Sudan Borderlands*, Oxford, Nueva York, Berghahn, 2009, pp. 117-135.

Schlee, Günther, *Ruling over Ethnic and Religious Differences: A Comparative Essay on Empires*, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Papers No. 143, 2013.

Schlee, Günther, *"Civilisations", Eurasia as a Unit, and the Hochkulturgürtel: An Essay about how to Subdivide the World in Terms of Cultural History and what to Explain with the Units Thereby Created*, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, Department 'Integration and Conflict', Field Notes Series, vol. XI, 2015.

Scholz, Fred, *Nomadismus: Theorie und Wandel einer sozio-ökologischen Kulturweise*, Stuttgart, Franz Steiner, 1995.

Sigrist, Christian, *Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Hamburgo, LIT, 1994.

Todd, Emmanuel, *L'Origine des systèmes familiaux. Tome I. L'Eurasie*, París, Gallimard, 2011.

Trautmann, Thomas R. y Peter M. Whiteley (eds.), *Crow-Omaha: New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*, Tucson, University of Arizona Press, 2012.

Werner, C. A., "Household Networks, Ritual Exchange and Economic Change in Rural Kazakhstan", tesis de doctorado en Antropología Social, Bloomington, Indiana University, 1997.

Werner, C. A., "Gifts, Bribes, and Development in Post-Soviet Kazakstan", en J. Cohen y N. Dannhaeuser (eds.), *Economic Development: An Anthropological Approach*, Walnut Creek, Alta-Mira-Press, 2002, pp. 183-208.

Winter, J. Christoph, "Structural Specifics of Hunter-gatherer Kinship Nomenclatures: Comparative African Evidence from Khoisan,

Mbuti, and Dorobo", *Sprache und Geschichte in Afrika*, vol. 7, núm. 2, 1986, pp. 433-451.
Wittfogel, Karl A., *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven, Yale University Press, 1958.

II. LA IDENTIDAD DE LOS JUAYA* DE LA REGIÓN DEL TURKESTÁN EN KAZAJISTÁN: PASADO Y PRESENTE**

*Azim Malikov****

Introducción

En el pasado, las élites religiosas musulmanas basadas en la ascendencia jugaron un papel importante en la vida general de los pueblos de Asia Central. En el periodo soviético, un programa de intensa modernización política implicó profundos cambios sociales, económicos y políticos, los cuales, a su vez, condujeron a transformaciones profundas en los antiguos latifundios. Paralelo a dichas transformaciones, algunas secciones de la élite religiosa consiguieron exitosamente encontrar su propio lugar en la nueva estructura social. Habiendo perdido su alto estatus religioso, ellos conservaron algunos elementos de su estatus moral y social, como también capital simbólico en forma de santuarios y cuadros genealógicos, entre otros. Desafortunadamente, las publicaciones sobre las transformaciones de los grupos religiosos de élite basados en la ascendencia son particularmente escasas, a pesar de que el estudio de los descendientes de tales grupos en Asia Central en el

* Esta palabra proviene del persa: خواجه y del árabe: خواجة (ambos términos transliterados como *jawāyah*). En Asia Central se usan los términos *jozha* o *qozha*. Sus transcripciones en español pueden ser *joya*, *hoya*, *jauaya* o *juaya*. A petición del autor, se eligió la última de estas opciones para el texto en español. N. de la E.

** Quiero manifestar mi agradecimiento al Instituto Max Planck de Antropología Social por el apoyo intelectual y financiero para poder llevar a cabo esta investigación.

*** Departamento de Antropología y Etnología, Academia de Ciencias De Uzbekistán / Casca-Halle.

periodo contemporáneo conlleva en sí mismo un interés significativo. En mi propia investigación me planteé la siguiente tarea: rastrear cómo se dio la transformación de estos grupos, tomando el ejemplo de los juaya, cuya filiación lingüística ha sido múltiple durante el último siglo, si se incluyen los periodos pre-soviético, soviético y post-soviético. Dicho rastreo mostraría el papel de los factores políticos y económicos en los cambios de la identidad juaya. Así, en mi investigación analizo el carácter transétnico de los juaya y sus estrategias matrimoniales, a fin de entender los principios de inclusión y exclusión, así como también las múltiples variantes de organización social. Al mismo tiempo, estudiar la organización social me permite analizar el papel que juega en la formación identitaria de los distintos grupos religiosos de élite, tomando como ejemplo a los juaya.

En este capítulo, analizo algunos datos de la historia e identidad juaya en la zona aledaña a la ciudad de Turkestán, en la región de Kazajistán del Sur. Para tal efecto, me baso en mi trabajo etnográfico en dicho lugar, como también en la revisión de fuentes históricas. Entiendo el término juaya como grupos basados en una ascendencia presumiblemente vinculada, o con el profeta Mahoma, o con los primeros califas, o, simplemente, con santos sufíes.

En específico, los datos a analizar son aquellos correspondientes a la historia e identidad de los juaya del pueblo de Karnak y de la ciudad de Turkestán, del *oblast'* de Kazajistán del Sur de la República de Kazajistán. Dadas las múltiples y variadas formas de ser juaya, en este capítulo me concentro exclusivamente en tres grupos: los juaya jorasan,[1] los juaya kylyshty[2] y, finalmente, los juaya descendientes de Mukim-ata.[3] En aras de una mayor claridad de la situación actual, también me baso en el criterio lingüístico para diferenciar a los grupos juaya. Así, los dos primeros grupos: juaya jorasan y juaya kylyshty, son de habla kazaja, mientras el tercero, los descendientes de Mukim-ata,

1 Los juaya jorasan recibieron, probablemente, dicha denominación de la provincia histórica de Jorasán, ubicada en los actuales territorios del noroeste de Afganistán, sureste de Turkmenistán y noreste de Irán. De acuerdo con la leyenda, Jorasan-Ata fue apodado como la mujer de Abd al-Jalil; ésta, a su vez, era descendiente del califa Ali.

2 "Kylyshty" es el sobrenombre de un grupo juaya de habla kazaja, el cual significa "el que ostenta una espada".

3 Mukim-ata fue un predicador sufí del periodo medieval.

son hablantes de uzbeco. Concomitantes al análisis comparativo de estos tres grupos, ofrezco también algunas notas sobre otros grupos juaya vecinos.

Lo más interesante de la historia juaya es que este grupo es particularmente diverso en términos lingüísticos; al mismo tiempo, existen múltiples narrativas sobre su origen genealógico. Durante el siglo xx hubo una transformación social y étnica de los juaya, a tal grado que su identidad se vio profundamente modificada.

Las fuentes de este estudio son historias familiares, sistemas y estrategias de matrimonio, genealogías, fuentes históricas, símbolos del grupo juaya y manipulación de nombres para referirse a similitudes o diferencias. Las principales ocupaciones de mis entrevistados fueron profesores de escuela, obreros, comerciantes, científicos, custodios de santuarios, entre otros. Mi enfoque es tanto histórico como antropológico. El tenor de las preguntas realizadas fue el de la identificación, el papel de la cultura, y los sistemas de parentesco en la identificación de los juaya de la región. Se prestó particular atención a los marcadores de identidad en la organización de la diferencia o en enfatizar la unidad de origen: la afinidad y la cercanía de los grupos.

Enfoque teórico

En el plano teórico, mi investigación de la identidad tiene un enfoque constructivista, de acuerdo con el cual puede decirse que la gente tiene identidades múltiples. Dependiendo del contexto, el individuo puede elegir mostrar una o varias de esas identidades. En algunas situaciones, queremos enfatizar la diferencia, y, en otras, buscamos algún elemento o una afiliación común.[4] En el contexto de cambios identitarios mutuos, por ejemplo, en la identidad religiosa en el ámbito social o nacional, Elwert propuso el término "conmutación" (*switching*).[5] La conmutación, desde mi perspectiva, refleja una construcción específi-

[4] Günther Schlee, *Identities on the Move: Clanship and Pastoralism in Northern Kenya*, Nairobi, Gideon S. Were, 1994, p. 234.

[5] Georg Elwert, "Switching Identity Discourses: Primordial Emotions and the Social Construction of We-Groups", en G. Schlee (ed.), *Imagined Differences. Hatred and the Construction of Identity*, Hamburgo, lit, 2002, p. 35.

ca de la identidad en correspondencia con circunstancias y contextos particulares.

A fin de entender el carácter constructivista de la identidad, me parece útil la perspectiva de Jenkins,[6] para quien la individualidad es construida socialmente. Así, tanto en el proceso de los primeros contextos de socialización, y su subsiguiente ejercicio, como en posteriores procesos de interacción social, la gente está pendiente del comportamiento propio y el de las demás personas en el transcurso de su vida. Jenkins invita a analizar la dialéctica de identificación interna y externa (la ejercida sobre uno mismo y la usada para calificar a los demás). En el caso de los juaya, yo me propongo estudiar la identificación interna y el proceso a través del cual ellos son identificados por los demás grupos, tanto juaya como no juaya.

La conmutación identitaria responde a las necesidades de los actores implicados. A fin de entender la proporción en la cual el tamaño del grupo influye en la inclusión o la exclusión en las estrategias de identificación, Günther Schlee propone retrabajar el concepto del tamaño grupal. Así, el tamaño grupal obedece a tres aspectos fundamentales: *1)* las estructuras sociales y sus efectos cognitivos, *2)* la política del tamaño: inclusión y exclusión, y *3)* la economía del tamaño grupal.[7] Existen ciertas dimensiones en la vida cotidiana que en determinadas circunstancias dan lugar a la identificación social. Por medio de estas dimensiones y el contexto en el que ellas son calibradas, niveles distintos de identidades múltiples se manifiestan situacionalmente. Tales dimensiones pueden ser la lengua, la religión, o variados tipos de identificación que se remontan a los orígenes, o bien, que son relacionados con metáforas de los orígenes.[8] Estas dimensiones son mutuamente dependientes. Las identidades no pueden ser creadas según los deseos, ellas deben ser verosímiles, al menos en cierto grado. La identidad interna, ejercida por el individuo sobre sí mismo, se desarrolla en un espacio que puede cambiar o modificarse orgánicamente

6 Richard Jenkins, *Social Identity*, Londres / Nueva York, Routledge, 1996, pp. 19-20, 24.

7 Günther Schlee, "Taking Sides and Constructing Identities: Reflections on Conflict Theory", *Journal of Royal Anthropological Institute*, vol. 10, núm. 1, 2004, pp. 135-156, 135-136.

8 *Ibid.*, p. 137.

en un sistema lógico de campos semánticos (lengua, religión, entre otros). Se puede ampliar o restringir la identidad dentro de un mismo campo (por ejemplo, turcohablante o uzbecohablante). Es necesario distinguir quiénes cambian la identidad y quiénes resultan afectados por dichos cambios. La expansión o compresión de la identidad es seguida por descubrir, en términos de costo-beneficio, sobre quiénes recae la decisión y quiénes están bajo la influencia de tales decisiones. De esta manera, las estrategias de inclusión y exclusión son de carácter situacional, sumamente manipulable. La identidad grupal está estrechamente asociada con individuos particulares, o, tal vez, con la suma de acciones personales. A fin de entender estos complejos procesos es necesario distinguir los instrumentos utilizados para incluir y excluir. Se pueden distinguir múltiples grupos sociales: locales, lingüísticos, de ascendencia, etcétera. Cada uno de estos tipos puede a su vez subdividirse.[9] En este capítulo, para analizar el ejemplo de los juaya se utiliza el grupo de ascendencia.

Un aspecto interesante de los juaya es que, antes de la delimitación nacional-territorial de 1924, se distinguían unos de otros de acuerdo con el principio genealógico; uno de los resultados de la política de identificación nacional del poder soviético fue que el criterio étnico devino dominante, seguido por la filiación lingüística. Sin embargo, en algunas zonas, la ascendencia ha sido preservada hasta el día de hoy, o bien, puede decirse que está renaciendo la noción presoviética de "grupos fraternales", oficialmente registrados bajo la forma de múltiples grupos étnicos. De acuerdo con algunos investigadores, en determinadas circunstancias, algunos grupos pueden preservar la identidad de clan después de una re-afiliación étnica. En ese caso, los clanes, cuya existencia no modifica la filiación étnica, pueden convivir con dicho sistema y dar lugar así a una identidad grupal interétnica. De acuerdo con Günther Schlee,[10] el estudio de estas relaciones mutuas, así como el de los factores que afectan e influyen las posibles subsecuentes recombinaciones, pueden llevarse a cabo con la ayuda de métodos históricos y sociológicos combinados. Un prolongado mantenimiento de los lazos de parentesco interétnicos pue-

9 *Ibid.*, pp. 137, 143.

10 Schlee, *Identities on the Move...*, *op. cit.*, pp. 234-236.

de ser resultado del uso estratégico de dichos lazos en las esferas de lo económico y lo político.

Definición del término *juaya*

El término *juaya* puede ser encontrado en fuentes históricas del siglo x.[11] Como prefijo, *juaya* ha sido encontrado en fuentes de los siglos xiv-xv, cuando tenía una fuerte difusión e incluso era utilizado en relación con algunos representantes de la aristocracia tribal nómada. Por lo visto, las implicaciones y el sentido religiosos de esta palabra llegaron más tarde, al menos, desde la segunda mitad del siglo xv, bajo el liderazgo, o después de él, del sabio sufí de la orden Naqshbandiyya, Ubaydulle Juaya Ajrare (1404-1492). Se cree que el término *juaya* como designación religiosa estaría conectado a las enseñanzas sufíes durante la época de Juaya Ajrare. En el siglo xix, el término persa *khwajah* (propietario, señor) era un término honorífico de deferencia usado en múltiples momentos y países musulmanes cuyo significado específico local también tendía a diferir.[12] En el Irán chiíta no hay un grupo santo juaya particular, su lugar es ocupado, en cambio, por los sayyid.[13]

En lo tocante a los juaya, no hay acuerdo alguno entre los académicos. Algunos piensan que los juaya son descendientes del califa Ali, con excepción de aquellos que pretenden provenir del profeta Mahoma. Otros piensan que los juaya en general son la progenie de soldados árabes o de algunos de los numerosos acompañantes de Mahoma.[14] En la historiografía kazajistaní, los juaya son vistos como los descendien-

11 E. Rezvan, "Jodzha", en G. V. Miloslavskiĭ, Yu. A. Petrosyan, M.B. Piotrovskiĭ, S.M. Prozorov (eds.), *Islam. Éntsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscú, Nauka, 1991, p. 280.

12 Sergeĭ Abashin, "Sufizm v Sredneĭ Azii: tochka zreniya étnografa", *Vestnik Evrazii*, núm. 4, 2001, p. 127.

13 S. M. Demidov, *Turkmenskie ovlyady*, Ashjabad, Ylym, 1976, p. 75.

14 R. M. Mustafina, *Predstavleniya, kul'tury, obryady u kazajov (v kontekste bytovogo islama v Yuzhnom Kazajstane v kontse xix-xx v.)*, Alma-ata, Kazak universiteti, 1992, p. 32; aa.vv., *Istoriya Kazajstana. Éntsiklopedicheskiĭ spravochnik*, Almaty, Aruna, 2010, p. 347.

tes de los primeros cuatro califas promotores del islam.[15] De hecho, cada una de estas versiones tiene su contenido de verdad.

En su investigación, Bruce Privratsky[16] presta especial atención a los juaya de la región de Turkestán. Analizando sus materiales sobre conocimientos religiosos entre la población de la región, Privratsky descubrió que los juaya se asumen como la progenie o del profeta Mahoma o de la segunda esposa de Ali, al-Hanafiyyah.

La investigadora kazajistaní Z. Ibadullaeva escribió su tesis de doctorado sobre los juaya de la región de Kazajistán del Sur.[17] Su enfoque sobre los juaya de habla kazaja fue como un grupo aparte. Ella denominó *sayyid juaya*, o simplemente *sayyidi*, a los *juaya sayyid*, *akjuaya*, *diuana juaya* y *juaya kylyshty*. Ibadullaeva vinculó a los descendientes del tercer hijo de Ali, Muhammad Hanafiyyah, a los juaya. Esta autora considera a los juaya como un grupo subjetivo, de élite.

Sergei Abashin publicó una serie de artículos sobre clases "santas", entre ellos los juaya. De acuerdo con Abashin, desde el siglo XVIII y hasta inicios del siglo XX, juaya era el nombre asignado a todos los descendientes de santos musulmanes, y se usaba sólo a veces como título para referirse a la progenie de los primeros califas, con excepción de los sayyid.[18] Él piensa que, en Asia Central, este grupo como identidad particular (descendientes de santos) se transformó y devino en la actual práctica social y política.[19]

La genealogía de los juaya kazajistaníes fue el tema de la investigación de A. K. Muminov,[20] quien también ofrece un interesante

15 Z. Zhandarbek y Z. Ibadullaeva, "Kozhalar", en B. Ayagan (ed.), *Qazaqstan Ūlttyq éntsiklopediya*, tomo 6, Almaty, Qazaq éntsiklopediyasy, 2004, p. 12.

16 Bruce G. Privratsky, *Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory*, Londres, Curzon, 2001, p. 37.

17 Z.O. Ibadullaeva, "Qazaq jalkynyn kuramyndagy kozhalar", tesis de doctorado en Historia, Almaty, Universidad Al-Farabi, 2001.

18 Abashin, "Sufizm v Sredneĭ Azi..., *op. cit.*, p. 135.

19 Sergeĭ Abashin, "Gellner, 'potomki svyatyj' i Srednyaya Aziya: mezhdu islamom i natsionalizmom", *Ab Imperio*, núm. 3, 2004, pp. 543-544; Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

20 Asirbek Muminov, "Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdarya Valley: Continuity and Transformation", en M. Kemper, A. V. Kügelgen y D. Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia From the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 1, Berlín, Klaus Schwarz, 1996, pp. 355-367; Asirbek Muminov, "Die Qo-

panorama de la historia juaya. Muminov se concentró en la estrecha relación de los juaya con el sufismo.[21] Z. Zhandarbek, al estudiar la historia de los juaya y sus tradiciones genealógicas, analizó la conexión entre los juaya y la estirpe murid en el territorio de Kazajistán.[22] Devin DeWeese escribió también una serie de artículos sobre la genealogía juaya en Asia Central.[23]

La posición social de los juaya y los sayyid no era la misma: algunos de ellos fueron trabajadores ordinarios y no ostentaban ningún privilegio real, aunque se consideraban a sí mismos como gente de noble cuna y daban a sus hijas en matrimonio sólo a otros juaya; algunos otros pertenecían al clero superior, en consiguiente, recibían como herencia enormes propiedades y llegaron a poseer grandes latifundios. En general, los juaya se separaron en grupos, la mayoría de cuyos nombres provendría del nombre o del apodo de los antepasados legendarios.[24]

Como es bien sabido, los juaya no forman parte de los dzhùz kazajos.[25] Se considera que hay un total de 17 líneas de juaya de habla kazaja, los cuales incluyen: *ak kurgan*, *ak juaya*, *baksais*, *duana*, *seid*, *kylyshty*, *sabult*, *kylauz*, *zhusup*, *karajan*, *kereit*, *sharip*, *kyryk sadak*, *turikpen*, *jorasan*, *sunak* y *juaya ismail*. Algunos se consideran a sí mismos los descendientes de Muhammad Hanafiyyah, hijo de Ali,

---

zas-Arabische genealogie in Kazachstan", M. Kemper, A. V. Kügelgen y D. Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia From the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2, Berlín, Klaus Schwarz, 1998, pp. 193-209.

21 Asirbek Muminov, A. Sh. Nurmanovaya y S. Sattarov, *Rodoslovnoe drevo Mujtara Auézova*, Almaty, Zhibek zholi, 2011, pp. 22-23.

22 Zhandarbek e Ibadullaeva, "Kozhalar", *op. cit.*, p. 12.

23 Devin DeWeese, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Filadelfia, Pennsylvania State University Press, 1994; Devin DeWeese, "The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of *Naqib* in Central Asia", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 115, núm. 4, 1995, pp. 612-634; Devin DeWeese, "The Politics of Sacred Lineages in 19th Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters", *International Journal Middle Eastern Studies*, vol. 31, núm. 4, 1999, pp. 507-530.

24 Balkis Karmysheva, *Ocherki étnicheskoĭ istorii yuzhnyj raĭonov Tadzhikistana i Uzbekistana*, Moscú, Nauka, 1976, p. 150.

25 El *dzhùz* es una división tradicional entre los kazajos. Cada uno de éstos corresponde a los ancestros de los cuales se supone provienen todos los kazajos. En total, existen tres *dzhùz*: la menor, la mediana y la mayor. N. de la T.

por ejemplo: *akkurgan*, *ak kozha*, *baksais*, *jorasan*, *duana*, *karajan* y otros. Algunos son descendientes del califa Abu Bakr (*sunak*, *kylauyz*), y, finalmente, los descendientes del califa Omar serían los *juaya kyryk sadak*. Otros linajes de juaya son, en su mayor parte, los descendientes de árabes que luchan contra los infieles en defensa de su fe, o bien de líderes sufíes o de sus seguidores.[26] En algunas zonas, a algunos kazajos que acudían a estudiar a la *madrassa*,[27] o alguna otra institución religiosa, fueron también llamados juaya, es decir, profesor iluminado, mentor espiritual. Todas estas variantes de juaya habitan en las provincias centrales y sureñas de Kazajistán, aunque, en general, se les puede encontrar en todo el país.

En la opinión de Privratsky, los juaya de la región de Kazajistán del Sur son los herederos de la tradición sufí.[28] Los juaya llamaron a la población kazaja murid, es decir, novicios ortodoxos, y los juaya, a su vez, eran llamados "maestros sagrados". A cada tipo de juaya correspondía un tipo específico de murid, los cuales seguían a los juaya en calidad de mentores espirituales, de *pir*. Así, por ejemplo, juaya jorasan eran los *pir* de las dzhúz mediana y pequeña.[29]

En la sociedad kazaja había rituales específicos en relación con los juaya. Cada kazajo se aproximaba a los juaya con el saludo *Assalamu aleykum, maksyr-jodzheke*. Al mismo tiempo, agitaba con ambas manos la mano derecha del juaya, la cual era habitualmente concedida por éste. Tal tipo de apretón de manos cotidiano entre los kazajos ocurre únicamente en relación con los juaya.[30] Según algunas investigaciones, durante algunos eventos religiosos, era posible elegir, de entre los *mullah* normales, tanto juaya como no juaya, siendo los primeros los preferidos entre los kazajos.[31]

[26] I. V. Erofeeva, *Rodoslovnye kazajskij janov i kozha XVIII-XIX vv.*, Almaty, Print-S, 2003, pp. 22-23.

[27] Institución de educación, generalmente religiosa. N. de la E.

[28] Bruce G. Privratsky, "'Turkistan Belongs to the Qojas': Local Knowledge of a Muslim Tradition", en S. A. Dudoignon (ed.), *Devout Societies vs. Impious States? Transmiting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, Through the 20th Century*, Berlín, Klaus Schwarz, 2004, p. 164.

[29] Zhandarbek e Ibadullaeva, "Kozhalar", *op. cit.*, p. 12.

[30] E. B. Bekmajanov, *Sobranie sochinenii v semi tomaj*, tomo 6, Pavlovar, NPF Eko, 2005, p. 34.

[31] Mustafina, *Predstavleniya, kul'tury, obryady u kazajov...*, *op. cit.*, p. 52.

Revisión histórica y organización social de los juaya

En mi opinión, para entender el lugar y el papel de los juaya en la sociedad es útil elaborar una concepción de "grupo de estatus" de acuerdo con Max Weber, quien define el *grupo de estatus* como aquel grupo de gente o parte de la sociedad cuyo factor de clasificación no es económico, sino, por ejemplo, honor, prestigio y religión.[32] Sin embargo, es necesario mencionar aquí un elemento importante: ser miembro del grupo juaya era posible sólo por nacimiento siguiendo el principio patrilineal. Excluyo aquí el caso del uso del estatus de juaya o de sayyid como vía de legitimación de algunas casas reinantes de Asia Central.

Antes de 1917, la sociedad kazaja estaba claramente dividida en grupos sociales: los huesos blancos (*ak suĭek*) y los huesos negros (*kara suĭek*). Los huesos blancos ocupaban el lugar más alto de la sociedad. Esta clase estaba dividida, a su vez, en dos subgrupos: juaya y tore. Algunos investigadores agregan a la lista a los sayyid. De esta manera, juaya, tore y sayyid habrían tenido el rango de una corporación privilegiada, cerrada, siguiendo una lógica de aislar su lugar de residencia y endogámica.[33] Tal como escribió el representante de los juaya jorasan en el siglo XIX, en la sociedad kazaja, los sayyid fueron incluidos en el estatus de juaya lo cual les aseguró un estatus más alto que el de otros grupos.[34]

Los juaya, una sociedad de élite, se ocupaban en el pasado de los rituales más importantes del culto musulmán y se ubicaban en la escala más alta de la sociedad, tenían acceso a los mayores privilegios e influían activamente en la vida espiritual de la población. Los juaya se mantuvieron al margen del sistema de parentesco de los kazajos (*zhuzge kirmeĭtin qazaqztar*) y tenían en cambio sus propias genealogías, lemas (*uran*) y emblemas (*tamga*).

En el estudio de los juaya en el contexto kazajo, es necesario hacer una distinción entre el grupo formado de manera autónoma en

32 Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad., ed. e introd. de H. Gerth y C. Wright Mills, Oxford, Oxford University Press, 1958, pp. 186-187.

33 Erofeeva, *Rodoslovnye...*, *op. cit.*, p. 11.

34 Zharylkap Beĭsenbaĭuly, *Kazak shezhiresi*, Almaty, Atamura, 1994, p. 95.

las estepas kazajas, cuya labor era la de iniciadores-predicadores, y el grupo de juaya ya conocido y legitimado en el entorno sedentario. Ejemplos de estos grupos conocidos son los descendientes del líder sufí de tendencia *Naqshbandiyya*, Majmud Abzama (1464-1542),[35] quienes hoy en día viven entre uzbecos, tayikos, kazajos, turkmenos y uigures. Representantes del género juaya sayyid-ata son famosos entre uzbecos y kazajos. En el plano histórico, se puede hablar también de juaya provenientes de un ámbito nómada, los cuales fueron bien conocidos en el pasado en los asentamientos sedentarios, como atestiguan algunas fuentes históricas, donde se enlistan juaya "legitimados", mientras otros grupos no son recordados en ningún otro lugar.

Los juaya se convirtieron en los ostentadores de la tradición de la religiosidad. Todos los aspectos rituales, como circuncisiones, bodas, funerales y *pominki*,[36] pasaron a estar bajo el control de los juaya. Los juaya eran *imam*[37] en las mezquitas y *mudarris* (profesores) en las *madrassa*. Los kazajos pensaban que los juaya tenían poderes sobrenaturales y que eran capaces de curar gente y practicar milagros. Incluso hay un dicho: "si eres un juaya, ¡haz un milagro!".[38] Cada linaje kazajo era seguidor de un determinado juaya o de los descendientes de éste, quienes llegaban a fungir como mediadores en conflictos entre las tribus y sus gobernadores, ayudaban en las negociaciones, resolvían problemas, entre otros. Específicamente de entre los sayyid y los juaya se formaron casi todas las principales hermandades sufíes centroasiáticas: *Kubraviya*, *Yassaviya*, *Naqshbandiyya* y otras.

Además de los menesteres relacionados con los cultos religiosos, los juaya se dedicaban también a múltiples profesiones. El antepasado de uno de mis informantes, por ejemplo, fue curandero y llegó a viajar a Karakalpakstan (Uzbekistán). Sostenía la mano y, escuchando el

35 B. Babadzhanov, "Majdumi A"zam", en S. M. Prozorov (ed.) *Islam na territorii byvsheĭ Rossiĭskoĭ imperii. Éntsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscú, Vostochnaya literatura, 2006, p. 262.

36 *Pominka* (plural *pominki*) es un ritual llevado a cabo para recordar a los familiares finados en el aniversario de su deceso. Proviene del verbo en ruso *pominat'*, recordar, hacer mención. N. de la T.

37 Persona que dirige la oración colectiva en el islam. N. de la E.

38 Sultanmuratov, hombre de 60 años, entrevistas llevadas a cabo el 6 y 9 de noviembre de 2010 en la ciudad de Turkestán, Kazajistán.

pulso de la persona, podía decir cuál era la enfermedad en cuestión.[39] Los antepasados de otro de mis informantes eran tejedores y sastres.[40] Entre los juaya de habla uzbeca en la región de Kazajistán del Sur, en general, era bastante común dedicarse a la agricultura, la artesanía y la enseñanza en las *madrassa*.

La conquista rusa de Asia Central en la segunda mitad del siglo XIX y la implementación de una administración no musulmana tuvo como consecuencia que, gradualmente, la clase de los huesos blancos dejara de tener una posición central en la vida de la sociedad local.

Después de la delimitación territorial de Asia Central de 1924, todos los juaya, incluso aquellos pertenecientes al mismo grupo de origen, en una genealogía común, fueron clasificados en comunidades étnicas diferenciadas. Esto fue así porque el principal criterio de adscripción étnica utilizado por el poder soviético fue la lengua. En el periodo soviético, los juaya fueron considerados como un enemigo de clase, opuestos a la clase trabajadora. A finales de la década de 1920, y durante la de 1930, los grupos acaudalados de los juaya involucrados en asuntos religiosos fueron perseguidos, y sus bienes fueron confiscados. Una parte significativa de la intelectualidad juaya fue arrestada y reprimida,[41] especialmente si eran *mullah* y estudiosos del islam.[42] La represión no afectó, sin embargo, a todos los juaya, sólo a una gran parte de los *mullah*: aquellos que se dedicaban a cuestiones religiosas. Una gran parte de mezquitas y *madrassa* fue cerrada.

Familias menos acomodadas y prominentes consiguieron evitar estas persecuciones. Más tarde, algunos juaya de las siguientes generaciones consiguieron adaptarse; incluso, hubo quien se convirtió en miembro del Partido Comunista, recibiendo así el mismo estatus social de prestigio que sus antepasados tuvieron como poder religioso.[43]

39 *Idem*.

40 Zhienbaev, hombre de 70 años, entrevista llevada a cabo el 19 de noviembre de 2010 en el pueblo de Karnak, Kazajistán.

41 "Ser reprimido" en este periodo significó que la persona en cuestión fue objeto de persecución política en el contexto de las campañas estalinistas de "depuración" política. N. de la T.

42 Privratsky, "Turkistan belongs to the Qojas'...", *op. cit.*, p. 166.

43 *Idem*.

En conjunto, sin embargo, durante el periodo soviético, los juaya perdieron su estatus social, económico y político. Un cambio doble en el alfabeto utilizado —primero, del arábigo al latino, después, del latino al cirílico— así como un cambio radical en el sistema tradicional de educación y la construcción de una nueva historia y cultura dentro de las naciones recién formadas fueron factores significativos en la transformación de los juaya en su representación de las fronteras de su propio grupo.[44] En la década de 1930, en el Turkestán, aquellas personas que aún tuvieran algún libro impreso en alfabeto arábigo serían arrestadas y enviadas a Karagandá.[45] Por eso, los juaya arrojaron sus libros en pozos, o bien los enterraron en el cementerio.[46] No obstante, es necesario señalar que, de acuerdo con los materiales recolectados, un gran número de familias ha mantenido, hasta el día de hoy, conocimiento sobre sus orígenes, así como también sus prácticas endogámicas.

En el periodo postsoviético, se ha promovido la recuperación del patrimonio cultural del pueblo kazajo. Esto incluye a los juaya kazajos, quienes han publicado sus propias genealogías e historias orales,[47] además de reconstruir sus santuarios, entre otras iniciativas.

Los juaya de Turkestán

Turkestán es una ciudad antigua en la región de Kazajistán del Sur. Es un antiguo centro económico, cultural, político y religioso de la región. Patria del famoso líder sufí Juaya Ahmed Yassavi, Turkestán fue un centro donde habitaron los distintos grupos juaya. En la actualidad, la población de la ciudad es de alrededor de 204 000 personas.[48]

44 Aquí, me refiero a "frontera" en el sentido discutido en Fredrik Barth, "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity", en H. Vermeulen y C. Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, Ámsterdam, Het Spinhuis, 1994, p. 19.

45 En Karagandá había un Gulag (véase la contribución de Nathan Light en este libro). N. de la E.

46 Sultanmuratov, hombre de 60 años, entrevista llevada a cabo el 9 de noviembre de 2010 en la ciudad de Turkestán, Kazajistán.

47 Seidomar Sattaruly, *Abd ul-zhalil bab (Jorasan ata)*, Almaty, RIITS Aziya, 2007.

48 "Gorod Turkestan", *Ofitsial'nyĭ saĭt akimata Yuzhnoĭ-Kazajstanskoĭ Oblasti*. [ru.ontustik.gov.kz/view.php?id=168], consultado el 29 de abril de 2015.

La composición étnica de la ciudad es de kazajos (52.5%), uzbecos (45%) y otras minorías, como tártaros y rusos.

Uno de los numerosos grupos de juaya de habla kazaja es el de los juaya jorasan. En el periodo presoviético, los juaya jorasan migraron de la región de Kazajistán del Sur hasta Kostanay y Orenburgo. Algunos representantes de este grupo estudiaron en Karnak y en Bujará.[49] Hoy en día, ellos se dedican a múltiples profesiones: agricultura, en la esfera de la educación, comercio, etcétera. Los juaya jorasan se asumen descendientes de un misionero musulmán que vivió seis generaciones después de Ali: Abdujalil-baba, quien se estableció en el territorio del actual Kazajistán a fin de promover el islam.[50] La mayor parte de los juaya jorasan vivía en Uzgend, Tugisken, Dzhanakurgan y Kyzyl-Orda, y se mudaron a la ciudad de Turkestán en los periodos soviético y postsoviético. Ellos conservan una conexión con sus pueblos de origen, donde se encuentran sus familiares, y visitan los cementerios donde fueron sepultados sus antepasados. Una de las familias de juaya jorasan es cuidadora (*shirakshi*) del santuario (*kesene*) de Jorasan-ata, en Uzgend, al occidente de Turkestán. De acuerdo con la genealogía de los juaya jorasan, la cual se hizo pública, ellos son los descendientes del tercer hijo de Ali, Muhammad Hanafiyyah. Hasta ahora se conserva la bella tradición oral del matrimonio de Ali con la hija del gobernante, fruto del cual fue su hijo, Muhammad Hanafiyyah.[51]

En Turkestán hay varios grupos de juaya jorasan. Los parientes de uno de mis informantes comenzaron a mudarse a la ciudad desde 1965. Gradualmente, se mudaron algunos otros parientes. Ahora viven en Turkestán quince familias emparentadas con mi informante. Él mismo vive en el barrio *majalle* de Turkestán, donde viven kazajos, uzbecos y juaya, hablantes tanto de kazajo como de uzbeco.[52] La familia de otro de mis informantes se dedicó, en el pasado, a actividades

[49] Beĭsenbaĭuly, *Kazak shezhiresi*, *op. cit.*, p. 92.

[50] Z. Zhandarbek, *"Nasab-nama" nuskalary zhene turki tarijy*, Almaty, Daĭk-press, 2002, p. 33.

[51] Sultanmuratov, hombre de 60 años, entrevista llevada a cabo el 9 de noviembre de 2010 en la ciudad de Turkestán, Kazajistán.

[52] *Idem*.

religiosas. Ellos organizaron *sunnat*,[53] leían *janoza*.[54] El padre estudió en la *madrassa* de Karnak; más tarde, él mismo se convirtió en *imam* en Berasyk. En el periodo soviético, él continuó celebrando actividades religiosas, pero, al mismo tiempo, se convirtió en empleado del sistema ferroviario, lo cual, en palabras de mi informante, lo salvó de las represiones estalinistas, pues esta profesión era de carácter estratégico para el país.[55]

La unidad basada en el linaje de los antepasados es una característica que sólo existe entre los juaya kazajos. Por ejemplo, entre los juaya jorasan de *Alty-ota*: *kurban*, *kodzhajan*, *abit*, *abdulla* (*abla*), *ulyk*, *dzhusip*. El conocimiento de estos nombres es importante para seguir la regla del *zheti-ata*,[56] para la celebración de matrimonios. En palabras de un informante, en este grupo no se sigue el principio de antigüedad,[57] como podemos ver en los linajes kazajos.

El respeto hacia los juaya se conserva hasta nuestros días; dicho respeto se manifiesta dándoles el lugar de honor en la mesa. Si un juaya llega a un pueblo donde vive alguien de la estirpe murid, entonces debe sacrificarse un carnero.[58]

Con base en la información sobre personas con identidades múltiples recabada durante mi investigación, he intentado delinear la identidad juaya en relación con identidades étnicas, como los kazajos y los árabes. Para distinguir su propio grupo, los juaya usan las palabras "juaya" y "kazajo" por separado; según la opinión de los informantes, "no tiene sentido que los juaya se sientan alguien más y se reivindiquen sólo como kazajos, porque ellos van a recibir respeto y honor sólo en-

53 Circuncisión masculina. La palabra circuncisión viene del latin *circumcidere*, que significa "cortar alrededor".

54 *Janoza*, del árabe *Janazah*, es un término para referir los funerales en el islam siguiendo ritos particularmente específicos, cuya interpretación y su desempeño ritual están sujetos a una gran variación regional.

55 Sultanmuratov, hombre de 60 años, entrevista llevada a cabo el 9 de noviembre de 2010 en la ciudad de Turkestán, Kazajistán.

56 De acuerdo con esta regla, está prohibido casarse con alguien con un ancestro común en las siete generaciones anteriores. *Zheti-ata* significa, literalmente, "siete padres". N. de la T.

57 Sultanmuratov, hombre de 60 años, entrevista llevada a cabo el 9 de noviembre de 2010 en la ciudad de Turkestán, Kazajistán.

58 *Idem*.

tre kazajos".[59] En la década de 1930, aquellos juaya que se llamaban a sí mismos "árabes" fueron objeto de la represión. En la actualidad, la identidad árabe es asumida sólo por algunos juaya, algunos de los cuales cambiaron su adscripción étnica en el pasaporte, escribiendo en él "árabe". Sin embargo, tales acciones no son representativas de la mayoría de los juaya.[60]

Otro grupo juaya bien conocido en Kazajistán es el juaya kylyshty. Este grupo está relacionado con los juaya sayyid por dos santos: Burjanaddin Kilich (siglo XII) y Majmud Azama (1464-1542). En la actualidad, los juaya kylyshty se ubican en la provincia de Kyzyl-Orda, en el distrito de Dzhanakurgan, en Uzgend, e incluso en otras provincias de Kazajistán. También se puede encontrar juaya kylyshty en el distrito de Chinazskiĭ de la provincia de Tashkent, en la República de Uzbekistán. Mis informantes me dijeron que la patria de los juaya kylyshty es Uzgend. En el momento de las entrevistas con juaya de este grupo salieron a la luz dos versiones sobre la verdadera locación de este lugar. Los juaya de habla kazaja señalaron que Uzgend se encontraba en el territorio de la región de Kazajistán del Sur, mientras que los juaya de Samarcanda hablantes de tayiko dijeron que Uzgend se ubicaba en la provincia de Osh, en Kirguistán. La importancia de esta locación está relacionada con la ubicación del santuario donde fue enterrado Burjanaddin Kilich. Los juaya kylyshty tienen reglas más rigurosas respecto a la organización de matrimonios y nunca dan a sus hijas en matrimonio a un no juaya. Los juaya kylyshty que viven en la ciudad de Turkestán, lado a lado con los juaya de habla uzbeca, suelen arreglar matrimonios con ellos, pues consideran, a ellos mismos y a los otros, como un grupo "santo". A mi pregunta sobre las diferencias de la filiación lingüística, un informante juaya kylyshty me dijo que la lengua no es relevante en el mantenimiento de las relaciones y en acordar matrimonios.[61]

Actualmente, hay también juaya de habla uzbeca en Turkestán, Karnak, Dzhuĭnek, Saĭram, Chimkent y otros lugares. Los juaya de

59 *Idem*.

60 *Idem*.

61 Jodzhaajmadov, hombre de 80 años, entrevista llevada a cabo el 20 de noviembre de 2010 en la ciudad de Turkestán, Kazajistán.

habla uzbeca en Turkestán son descendientes de los *Shayj al-islam*: Naqib y Saidam, los cuales, a su vez, son descendientes de los santos sufíes: Gaujar-ona, Ali Juaya, Sadr-ota y otros. De acuerdo con la leyenda, algunos de ellos resultan ser descendientes de juaya de Bujará. Según otra leyenda, ellos son los descendientes de los seguidores del líder sufí Juaya Ahmed Yassavi. Mi investigación mostró que entre los juaya de habla uzbeca existe una identidad de carácter regional, relacionada con locaciones geográficas específicas: *turkistonlik* y *karnoklik*.[62] Junto con esto, ellos se identifican a sí mismos como uzbecos. La elección de una de estas identidades depende de la situación y el contexto. En el periodo presoviético, y, especialmente, durante el periodo soviético, muchos juaya de habla uzbeca migraron de Turkestán a Tashkent y Samarcanda.

Según me contó un juaya de habla uzbeca de Turkestán, quien vive ahora en Samarcanda, no hay juaya kazajos o uzbecos. Hay una identidad juaya y sus nacionalidades son resultado de las políticas nacionales del poder soviético. Él mismo se considera a sí mismo descendiente de Juaya Ahmed Yassavi, aunque en su árbol genealógico no aparece nada que lo compruebe.[63]

Al analizar los materiales y las entrevistas realizadas con juaya, he llegado a la conclusión de que la identidad interétnica entre los juaya no depende de la filiación lingüística. Apoyado en el caso de los juaya de habla uzbeca de Kazajistán, pienso que esto puede deberse a varias causas. En el contexto del Kazajistán independiente, los juaya de habla uzbeca hacen un esfuerzo por abrir las fronteras de su grupo por medio de la inclusión de los juaya de habla kazaja, los cuales se han integrado exitosamente a la sociedad kazaja. Gracias a las relaciones tradicionales de los juaya de habla kazaja con la estirpe de los murid, ellos pertenecen a una red más amplia que favorece el apoyo mutuo y la socialización, al grado que eso estimula a los juaya de habla no kazaja a reivindicar un origen común. En aquellos barrios de la ciudad de Turkestán donde los juaya de diversas filiaciones lingüísticas han vivido

62 El sufijo *-lik*, en las lenguas turcas centroasiáticas, agregado a nombres de locaciones, es usado para crear el gentilicio. N. de la T.

63 Maksudov, hombre de 55 años, entrevista llevada a cabo el 14 de diciembre de 2010 en la ciudad de Samarcanda, Uzbekistán.

un tiempo suficientemente largo, durante los acuerdos matrimoniales o en el mantenimiento de relaciones cercanas, el factor lingüístico no era relevante. Sin embargo, es necesario mencionar que el cuadro real es bastante más complejo y ambiguo. Un factor muy importante en ello es la cambiante situación en la cual descansa la identificación.

Los juaya de Karnak

El pueblo de Karnak se encuentra a, aproximadamente, 25 km al norte de la ciudad de Turkestán en la provincia de Kazajistán del Sur. El pueblo se ubica en las faldas de la montaña Karatau. Debido a las favorables condiciones climáticas, situación geográfica y economía, mucha gente se ha mudado a Karnak desde Kokand, Bujará, Shajrisabz, Jodzhent, Balj, Namangan, e incluso Tatarstán. Mientras muchos pueblos de los alrededores sucumbieron a la invasión mongola de 1220, Karnak salió avante de ella.

Antes del periodo 1827-1830, Karnak pertenecía al emirato de Bujará, después pasó a formar parte del janato de Kokand. Los ancianos me dijeron que, después de Bujará, el segundo centro de ciencia religiosa era Karnak.[64] Antes de 1917, en la región de Kazajistán del Sur había en total once *madrassa*: dos en Chimkent, una en Chayan, una en Saĭram, tres en Turkestán y, en Karnak, cuatro.[65]

En la actualidad, la población de Karnak es de 15 600 habitantes; de ellos, 12 000 son uzbecos. De los kazajos y uzbecos hay más de 45 linajes y *laqab* (grupos de personas por títulos o sobrenombres): *turkman*, *kipchak*, *katagan*, *tabrizi*, *abdusalim*, *karajan*, *sunak*, *jodzhda* descendientes de Mukim-ota, *tura*, *kozi jiila*, entre otros.[66] Entre los juaya uzbecos de Karnak, es común ser clasificado de acuerdo con el *laqab*.

64 Tadzhiddinov, hombre de 90 años, entrevista llevada a cabo el 29 de noviembre de 2010 en el pueblo de Karnak, Kazajistán.

65 S. M. Dzhunusbaev, *Razvitie prosvescheniya v yuzhnom Kazajstane v kontse XIX- nachale XX vv. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoĭ stepeni candidata istoricheskij nauk*, Almaty, Kolor, 2006, p. 19.

66 Tadzhiddinov, hombre de 90 años, entrevista llevada a cabo el 29 de noviembre de 2010 en el pueblo de Karnak, Kazajistán.

La gran mayoría de los grupos juaya de Karnak se asume descendiente del jeque Muhammad Darvish, juaya de Urgench en Jorezm cuyo *laqab* (sobrenombre) era Mukim-ota, el cual, a su vez, sería descendiente del califa Abu Bakr. Por otro lado, Muhammad Darvish fue también descendiente de los jeques Ahmed Yassavi y Hakim Juaya Suleiman Bakirgan.[67] En la actualidad, se conservan tradiciones orales relativas a Mukim-ota (Muhammad Darvish), el cual habría llegado de Jorezm y, por ello, devino *murid* del sultán Jazret (Juaya Ahmed Yassavi). En general, Jorezm figura como una zona de origen y propagación de varios grupos juaya, incluso los turkmenos.[68] De acuerdo con otra versión, Muhammad Darvish era nativo de Nurat. Algunos juaya aislados en Karnak se dedican a curar gente.

El matrimonio entre los juaya

En general, pude observar que en Kazajistán existe, en cierta medida, la tendencia entre los juaya a casarse con la población en general. Sin embargo, hay familias en las cuales se preserva la tradición y no se da a las hijas en matrimonio a un no juaya (*kara*).[69]

Los juaya de habla kazaja dicen que siguen el principio de matrimonio exogámico denominado *zheti-ata*, es decir, siete generaciones. En cambio, los juaya uzbecos no conocen esta tradición. De esta manera, estos últimos pueden casarse con gente relacionada en el mismo árbol genealógico. Los conocimientos sobre el *zheti-ata* se transmiten desde la infancia. Por la línea de la madre, hasta la tercera generación, en sentido tanto ascendente como descendente, las relaciones con todos los parientes en esa genealogía son consideradas como fraternales. Los familiares por la línea materna son considerados más cercanos hacia los hijos: de estos parientes se puede recibir todo, pero no se puede procrear con ellos. Otra de las costumbres que difieren entre los juaya de habla uzbeca con los de habla kazaja es el ritual funerario.

67 *Karnak tariji*, manuscrito anónimo de la historia de Karnak, 2003, p. 13.

68 Demidov, *Turkmenskie ovlyady*, *op. cit.*, p. 83.

69 *Kara*, en las lenguas túrquicas centroasiáticas, significa "negro". N. de la T.

Entre los juaya uzbecos, el matrimonio con parientes cercanos es una importante diferencia con respecto a los de habla kazaja. Aunque en esta cuestión los de habla kazaja tienen algunas dudas, dado el hecho de que el propio profeta Mahoma dio a su hija en matrimonio a su primo, Ali. Sin embargo, la tradición kazaja de no casarse con parientes vinculados por menos de siete generaciones es más bien la regla entre los juaya de habla kazaja. Yo busqué ejemplos tanto de cumplimiento de esta regla como de su omisión. Algunos juaya se han casado con kazajas y, por supuesto, estas esposas no veían con buenos ojos el matrimonio entre parientes cercanos. Ellas piensan que esto es perjudicial para la genética de las futuras generaciones. Según opinaban mis informantes, el matrimonio con mujeres kazajas ha tenido como consecuencia la incorporación de tradiciones y rasgos culturales de los nómadas. De esa manera, en el caso de los juaya jorasan puede haber dos situaciones: de acuerdo con la *sharia*, es posible casarse con parientes; de acuerdo con la costumbre kazaja, es necesario practicar la exogamia. Antes, era celosamente cuidada la tradición de dar a las hijas en matrimonio sólo a juaya. Ahora, los juaya se casan también con los propios kara (no juaya). Antes, quien diera a sus hijas en matrimonio a un kara habría sido expulsado de la sociedad juaya y habría tenido que abandonar su residencia en el pueblo. También hay matrimonios dentro de la familia. Antes, el levirato era costumbre, ahora éste ya no es útil. Para los juaya jorasan, el matrimonio no es celebrado con "nuevos" juaya, con sunak, los cuales no son considerados juaya (*ular uzlerini kusadi, biz kusbeĭbiz*), o con *utrak* (sedentarios).[70] Los juaya de habla kazaja a menudo celebran matrimonios con muchachas de la estirpe murid; por ejemplo, hay juaya jorasan casados con gente de los linajes *kongrat* de *kyrgyzéli*, *nugaĭ*, *kiikchi*, *naĭman*. Es interesante que los juaya jorasan estigmatizan el matrimonio endogámico dentro de su propio linaje "siguiendo las costumbres uzbecas".[71] Los juaya jorasan celebran matrimonios con los propios juaya jorasan, siguiendo el principio del *zheti-ata*, así como también con juaya kylobuz, juaya akkurgan, juaya kylyshty y juaya duvana.[72]

70 Sultanmuratov, hombre de 60 años, entrevista llevada a cabo el 9 de noviembre de 2010 en la ciudad de Turkestán, Kazajistán.

71 *Idem.*

72 *Idem.*

Durante las entrevistas no me fue posible encontrar información alguna sobre la existencia de algún tipo de jerarquía entre los juaya de habla kazaja. No obstante, el grupo mayoritario en todos los sentidos es el de los juaya jorasan. Los juaya kazajos se organizan por medio de genealogías, mientras que los uzbecos lo hacen por medio de cofradías. Mi informante subrayó el significado del estatus y el respeto para los juaya, además, arguyó que los juaya de lengua kazaja tendrán tal estatus y posición únicamente entre los kazajos. Ellos no pueden permanecer aparte, pues en ese caso devendrían sencillamente un grupo más, sin respeto ni estatus.[73]

En general, los juaya tienen poco conocimiento sobre otros juaya, sus conocimientos se limitan a sus más cercanos parientes, paisanos y vecinos del barrio. Existe también otra particularidad: los juaya de un grupo no dan prácticamente ninguna información sobre otros grupos, incluso si la tienen. Al parecer, esta regla no escrita es un vestigio de los tiempos de Stalin, si no es que ya existía desde antes.

De acuerdo con mis informantes, algunos juaya famosos preferían que alrededor de ellos fueran enterrados sus *murid kara*. Por eso, no hay cementerio donde hayan sido enterrados únicamente juaya. Un ejemplo claro de esto es Jorasan-ata, o el mausoleo de Juaya Ahmed Yassavi, donde fueron enterrados tanto tore como kazajos en general. A principios del siglo XX, la estirpe de los murid, entre los juaya jorasan, pertenecía a *kongrat* particulares: *dzhavkochdi*, *bozhban*, *kiichki*, *dzhetimder*. A cada juaya famoso correspondían determinados subgéneros de murid.[74] Entre los juaya kylyshty hay una tradición de casamiento mutuo con los juaya jorasan (*abit*), y también con los juaya sayyid, bajsais, duvana, akkurgan, kyrk sadak, juaya kylovuz. En el caso de los juaya uzbecos, se puede acordar matrimonios con aquellos de la línea *Shaĭjantajur*.[75]

Los juaya de habla uzbeca de Turkestán creen que, siguiendo las estipulaciones de la *sharia*, es posible casarse con los parientes. Actualmente, se casan hasta con no juaya. Casos de matrimonio con juaya de

73 *Idem.*

74 *Idem.*

75 Jodzhaajmadov, hombre de 80 años, entrevista llevada a cabo el 20 de noviembre de 2010 en la ciudad de Turkestán, Kazajistán.

habla kazaja son escasos. En general, el término juaya "kazajo" o "uzbeco" no fue del agrado de mis entrevistados, ellos preferían hablar de linajes concretos.

Marcadores de identidad entre los juaya

Los marcadores de identidad más importantes entre los juaya son las genealogías, los *tuu* (moharras de colores) y los santuarios, los cuales son relevantes, por un lado, como fuentes de capital simbólico por representar la solidaridad grupal y, por otro, como dispositivo de estudio del discurso sobre la importancia de cualquier marcador dada su atribución y las interpretaciones que sobre ellos dan los juaya de varias filiaciones lingüísticas. Estas interpretaciones nos dan un valioso material para entender algunos aspectos de la identidad juaya.

Cada línea de sayyid y juaya tenía una genealogía, la *shadzhara*, la cual confirmaba su descendencia del profeta Mahoma y sus allegados. La cuestión sobre la autenticidad de estas genealogías merecería un estudio aparte. El objetivo de dicha genealogía era no solamente mostrar un linaje dado, sino usarlo para mostrar a las demás personas quién sería descendiente del profeta o los califas, obteniendo así los juaya respeto y la garantía de no ser agredidos, pues se creía que tal agresión implicaría un delito que debía ser respondido ante Dios.[76]

Se conservan variantes escritas de dichas genealogías entre grupos, como juaya jorasan, juaya kylyshty, juaya akkurgan, juaya kylavuz y los juaya descendientes de Mukim-ota, habitantes de Karnak. Los juaya kylyshty son descendientes de Ali a través de Burjanaddin Kilich y de Mahmud Azama. Los juaya uzbecos de Karnak son descendientes de Abu Bakr Siddik a través de Mukim-ota, Muhammad Darvish. Él fue uno de los descendientes del santo sufí Kakim-ota.[77] Muchas genealogías se perdieron en el periodo soviético; sin embar-

[76] Mirjaldarov, hombre de 70 años, entrevista llevada a cabo el 26 de noviembre de 2010 en la ciudad de Saĭram, Kazajistán.

[77] Tadzhiddinov, hombre de 90 años, entrevista llevada a cabo el 29 de noviembre de 2010 en el pueblo de Karnak, Kazajistán.

go, después de la independencia se pudo hallar familias que conservaban sus genealogías.

El conocimiento genealógico es muy importante entre los juaya de habla kazaja, debido a la regla del *zheti-ata*. Un informante juaya jorasan afirmó que los juaya uzbecos no conocen a sus siete antepasados inmediatos (*zheti-ata*), en el mejor de los casos, ellos podrían decir el nombre de su abuelo o su bisabuelo. No obstante, yo encontré, por ejemplo, un juaya de Karnak, descendiente de Mukim-ota, que conocía el nombre de las seis generaciones anteriores a la propia.[78] Por otro lado, según un informante no juaya de habla uzbeca en Karnak, el conocimiento de los *zheti-ata* es muy importante para los kazajos en comparación con los uzbecos.[79] Se dice que el árbol genealógico es un compás para los juaya. Por otro lado, sin embargo, para el grupo juaya kylyshty, habitantes de la ciudad de Turkestán, era suficiente conocer a los propios vecinos juaya, con quienes viven lado a lado desde hace mucho, y no les piden mostrar la versión escrita de su genealogía.[80]

En el pasado, un importante símbolo juaya era el *tuu* o *tug*. Los *tuu* son moharras usadas por las tribus turco-mongolas de Asia Central. De este modo, los juaya adoptaron ese símbolo de las tribus turcas nómadas. Existen varios tipos de *tuu*. Si los juaya sedentarios tenían un *tuu* (o *tug*, la única diferencia entre estas palabras es la pronunciación local), éste sería instalado en la tumba de un santo.[81] Así, entre los juaya hablantes de kazajo, el *tuu* tenía la función directa de insignia, e incluso era un símbolo para la administración de rituales sufíes y para la recaudación de impuestos entre la población no juaya.[82] Sobre los *tuu* de los juaya jorasan se puede leer la misma inscripción: "Allah, Maho-

78 Zhienbaev, hombre de 70 años, entrevista llevada a cabo el 19 de noviembre de 2010 en el pueblo de Karnak, Kazajistán.

79 Tadzhiddinov, hombre de 90 años, entrevista llevada a cabo el 29 de noviembre de 2010 en el pueblo de Karnak, Kazajistán.

80 Jodzhaajmadov, hombre de 80 años, entrevista llevada a cabo el 20 de noviembre de 2010 en la ciudad de Turkestán, Kazajistán.

81 B. Babadzhanov y E. Nekrasova, "Tug", en S. M. Prozorov (ed.), *Islam na territorii byvsheĭ Rossiĭskoĭ imperii. Éntsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscú, Vostochnaya literatura, 2006, p. 384.

82 Sattarov, hombre de 68 años, entrevista llevada a cabo el 30 de marzo de 2013 en la ciudad de Saryagash, Kazajistán.

ma, Ali".[83] El *tuu* también daba derecho de recibir impuestos de los murid. Durante la década de 1930, en tiempo de las represiones estalinistas, el *tuu* de los juaya jorasan, del *oblast* de Tashkent, fue decomisado y ocultado. Después de la independencia, el *tuu* fue retornado a la ermita de Jorasan-ata.[84]

Casi todos los grupos juaya tenían santuarios (en kazajo, *kesene*, en uzbeco, *ziyoratgox*). Algunos santos podían tener varias tumbas, como Ali, que tenía siete tumbas. En Saĭram hay tres tumbas de Ibrahim-ota, padre de Juaya Ahmed Yassavi. Hay una tumba de él incluso en Tashkent.[85]

Fotografía II.1. Mausoleo de Ahmad Yassavi, ciudad de Turkestán, Kazajistán



Fuente: Tomada por Azim Malikov, 2010.

83 Zhandarbek, *"Nasab-nama"...*, *op. cit.*, p. 33.

84 Alimbaev, hombre de 50 años, entrevista llevada a cabo el 8 de noviembre de 2010 en el santuario de Jorasan-ata, Kazajistán.

85 Mirjaldarov, hombre de 70 años, entrevista llevada a cabo el 26 de noviembre de 2010 en la ciudad de Saĭram, Kazajistán.

Hay un santuario (*kesene*) dedicado a Jorasan-ata, donde está enterrado un ancestro-fundador del grupo de los juaya jorasan. El santuario se ubica en el distrito de Dzhanakurgan, en la provincia de Kyzyl-Orda. En 1995 fue construida allí una cúpula en conmemoración del 1 100 aniversario de Jorasan-ata.[86] La gente piensa que los enfermos debían visitar a Jorasan-ata en lugares santos para poder recuperar la salud, de forma que este santuario es lugar de visita de enfermos y necesitados. El santuario recibe peregrinos no sólo juaya de habla kazaja, sino también los de habla uzbeca, incluso gente de otros lados del país y hasta de Rusia.

Fotografía II.2. Santuario de Jorasán-Ata, oeste de la ciudad de Turkestán, Kazajistán



Fuente: Tomada por Azim Malikov, 2010.

Los juaya uzbecos de Karnak tienen un santuario a Mukim-ota en la misma Karnak. De acuerdo con un informante de Karnak, Mu-

[86] Alimbaev, hombre de 50 años, entrevista llevada a cabo el 8 de noviembre de 2010 en el santuario de Jorasan-ata, Kazajistán.

kim-ota es de Nurat. Sobre el muro de la mezquita puede verse la genealogía de este santo.[87]

Existen diferencias en las costumbres funerarias de los juaya de habla kazaja —por ejemplo, los juaya jorasan— y los de habla uzbeca en la ciudad de Turkestán. Dichas diferencias son apenas pequeños detalles.[88] Las diferencias culturales recién enumeradas son usadas y manipuladas para subrayar las diferencias entre los juaya de distintas filiaciones lingüísticas en determinadas situaciones, aunque hay otros casos en que los informantes señalaron la diferencia en las tradiciones generadas como un dispositivo convencional de los juaya para posicionarse con respecto a los rasgos culturales de la gente entre la que los juaya vivían.

Conclusiones

Como pudimos ver en este capítulo, en la región del Turkestán hay varios representantes del grupo de los juaya, parte de los cuales, en el pasado, compartían la creencia de ser descendientes del profeta Mahoma o de los primeros califas. En el periodo presoviético, ser juaya era honorable y provechoso, como atestigua la existencia de algunos juaya cuyo estatus material, social, económico y político era bastante alto. La política del poder soviético disminuyó significativamente el estatus de los juaya, sin embargo, algunas familias de juaya lograron conservar un sistema endogámico y su capital simbólico en forma de santuarios, *tuu*, genealogías, etcétera. En el momento actual, la historia de los juaya se ha convertido en objeto de leyendas asociadas con la islamización de la región, la propagación del sufismo y la preservación del papel principal en los ritos religiosos de la población. Un factor importante en la preservación de la identidad es, y ha sido, la existencia de santuarios dedicados a los antepasados famosos, los cuales son visitados por juaya de todas las filiaciones lingüísticas. Si en la región estudiada, du-

87 Tadzhiddinov, hombre de 90 años, entrevista llevada a cabo el 29 de noviembre de 2010 en el pueblo de Karnak, Kazajistán.

88 Sultanmuratov, hombre de 60 años, entrevista llevada a cabo el 9 de noviembre de 2010 en la ciudad de Turkestán, Kazajistán.

rante el pasado presoviético, había disputas entre los sayyid y los juaya sobre si la descendencia del profeta Mahoma era real o imaginaria, más tarde, a la luz de la pérdida de estatus y privilegios, este debate dejó de jugar un papel primordial. En el periodo postsoviético, la genealogía ha guardado significado únicamente entre los juaya de habla kazaja, para quienes es la brújula para ubicarse en la identificación del parentesco y la selección de los cónyuges. Vínculos estrechos con antiguos representantes de la estirpe murid han garantizado una integración exitosa de los juaya de lengua kazaja en la sociedad kazajistaní, lo cual ha tenido también un impacto en su identidad.

Al analizar las entrevistas recopiladas con juaya llego a la conclusión de que su identidad transétnica es independiente de la filiación lingüística. Tal argumento estaría basado en el caso de los juaya de habla uzbeca en Kazajistán; lo que ocurre con ellos puede tener varias razones. En el contexto de Kazajistán independiente, los juaya de habla uzbeca procuran ampliar las fronteras de su propio grupo mediante su inclusión entre los juaya de habla kazaja, estos últimos están mejor integrados en la sociedad kazajistaní. Gracias a los vínculos que tradicionalmente los juaya de habla kazaja han tenido con gente de la estirpe murid, tienen una red más amplia de apoyo mutuo y socialización, lo cual estimularía aún más a los juaya de habla no kazaja de la región a hacer énfasis en la idea de un origen común. Sin embargo, es necesario señalar que la imagen real de todo esto es más compleja y ambigua. Mis investigaciones han mostrado que entre los juaya de habla uzbeca se da también una identidad regional más vinculada con locaciones geográficas (*turkistonlik*, *karnoklik*). Junto con ello, estos juaya se identifican a sí mismos como uzbecos. Esto muestra la importancia de la situación en constante cambio, la cual influye en la identificación misma, cuyo carácter no es menos variable.

Bibliografía

Abashin, Sergeĭ, "Gellner, 'potomki svyatyj' i Srednyaya Aziya: mezhdu islamom i natsionalizmom", *Ab Imperio*, núm. 3, 2004, pp. 535-562.

Abashin, Sergeĭ, "Sufizm v Sredneĭ Azii: tochka zreniya étnografa", *Vestnik Evrazii*, núm. 4, 2001, pp. 117-141.

aa.vv., *Istoriya Kazajstana. Éntsiklopedicheskiĭ spravochnik*, Almaty, Aruna, 2010.

Babadzhanov, B., "Majdumi A''zam", en S. M. Prozorov (ed.), *Islam na territorii byvsheĭ Rossiĭskoĭ imperii. Éntsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscú, Vostochnaya literatura, 2006, pp. 262-263.

Babadzhanov, B. y E. Nekrasova, "Tug", en S. M. Prozorov (ed.), *Islam na territorii byvsheĭ Rossiĭskoĭ imperii. Éntsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscú, Vostochnaya literatura, 2006, pp. 384-385.

Barth, Fredrik, "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity", en H. Vermeulen y C. Govers (eds.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*, Ámsterdam, Het Spinhuis, 1994, pp. 11-32.

Beĭsenbaĭuly, Zharylkap, *Kazak shezhiresi*, Almaty, Atamura, 1994.

Bekmajanov, E. B., *Sobranie sochineniĭ v semi tomaj*, tomo 6, Pavlovar, npf Eko, 2005.

Demidov, S. M., *Turkmenskie ovlyady*, Ashjabad, Ylym, 1976.

DeWeese, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Filadelfia, Pennsylvania State University Press, 1994.

DeWeese, Devin, "The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of Naqib in Central Asia", *Journal Of The American Oriental Society*, vol. 115, núm. 4, 1995, pp. 612-634.

DeWeese, Devin, "The Politics of Sacred Lineages in 19th Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters", *International Journal Middle Eastern Studies*, vol. 31, núm. 4, 1999, pp. 507-530.

Dzhunusbaev, S. M., *Razvitie prosvescheniya v yuzhnom Kazajstane v kontse xix- nachale xx vv. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoĭ stepeni candidata istoricheskij nauk*, Almaty, Kolor, 2006.

Elwert, Georg, "Switching Identity Discourses: Primordial Emotions and the Social Construction of We-Groups", en G. Schlee (ed.), *Imagined Differences. Hatred and the Construction of Identity*, Hamburgo, lit, 2002, pp. 33-54.

Erofeeva, I. V., *Rodoslovnye kazajskij janov i kozha xviii-xix vv.*, Almaty, Print-S, 2003.

Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

"Gorod Turkestan", *Ofitsial'nyĭ saĭt akimata Yuzhnoĭ-Kazajstanskoĭ Oblasti*. [ru.ontustik.gov.kz/view.php?id=168], consultado el 29 de abril de 2015.

Ibadullaeva, Z. O., "Qazaq jalkynyn kuramyndagy kozhalar", tesis de doctorado en Historia, Almaty, Universidad Al-Farabi, 2001.

Jenkins, Richard, *Social Identity*, Londres / Nueva York, Routledge, 1996.

Karmysheva, Balkis, *Ocherki étnicheskoĭ istorii yuzhnyj raĭonov Tadzhikistana i Uzbekistana*, Moscú, Nauka, 1976.

Karnak tariji, manuscrito anónimo de la historia de Karnak, 2003.

Muminov, Asirbek, "Veneration of Holy Sites of the Mid-Sirdarya Valley: Continuity and Transformation", en M. Kemper, A. V. Kügelgen y D. Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia From the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 1, Berlín, Klaus Schwarz, 1996, pp. 355-367.

Muminov, Asirbek, "Die Qozas-Arabische genealogie in Kazachstan", M. Kemper, A. V. Kügelgen y D. Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia From the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2, Berlín, Klaus Schwarz, 1998, pp. 193-209.

Muminov, Asirbek, A. Sh. Nurmanovaya y S. Sattarov, *Rodoslovnoe drevo Mujtara Auézova*, Almaty, Zhibek zholi, 2011.

Mustafina, R. M., *Predstavleniya, kul'tury, obryady u kazajov (v kontekste bytovogo islama v Yuzhnom Kazajstane v kontse XIX-XX v.)*, Alma-ata, Kazak universiteti, 1992.

Privratsky, Bruce G., *Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory*, Londres, Curzon, 2001.

Privratsky, Bruce G., "'Turkistan Belongs to the Qojas': Local Knowledge of a Muslim Tradition", en S. A. Dudoignon (ed.), *Devout Societies vs. Impious States? Transmiting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the 20th Century*, Berlín, Klaus Schwarz, 2004, pp. 161-212.

Rezvan, E., "Jodzha", en G. V. Miloslavskiĭ, Yu. A. Petrosyan, M. B. Piotrovskiĭ, S. M. Prozorov (eds.), *Islam. Éntsiklopedicheskiĭ slovar'*, Moscú, Nauka, 1991, p. 280.

Sattaruly, Seidomar, *Abd ul-zhalil bab (Jorasan ata)*, Almaty, RIITS Aziya, 2007.

Schlee, Günther, *Identities on the Move: Clanship and Pastoralism in Northern Kenya*, Nairobi, Gideon S. Were, 1994.

Schlee, Günther, "Taking Sides and Constructing Identities: Reflections on Conflict Theory", *Journal of Royal Anthropological Institute*, vol. 10, núm. 1, 2004, pp. 135-156.

Weber, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad., ed. e introd. de H. Gerth y C. Wright Mills, Oxford, Oxford University Press, 1958.

Zhandarbek, Z. *"Nasab-nama" nuskalary zhene turki tarijy*, Almaty, Daĭk-press, 2002.

Zhandarbek, Z. y Z. Ibadullaeva, "Kozhalar", en B. Ayagan (ed.), *Qazaqstan Ūlttyq éntsiklopediya*, tomo 6, Almaty, Qazaq éntsiklopediyasy, 2004, p. 12.

III. ENTRE LOS SART Y LOS KALMAK: LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD EN KIRGUISTÁN*

*Aida Aaly Alymbaeva***

Antiguamente, personas de varios linajes kirguises (*uruu*),[1] provenientes de diferentes partes de la tierra kirguisa llegaron a China. Una vez allí, se casaron con mujeres *kalmak*,[2] y asimilaron su lengua. Tuvieron hijos y los hijos a su vez tuvieron a sus propios hijos. Aquellos kirguises eran mercaderes, por eso empezaron a llamarse *sart*.[3] Como las madres eran mujeres kalmak, la lengua también llegó a ser kalmak, y ellos empezaron a llamarse *sart-kalmak*. Luego comenzaron a buscarse mutuamente para vivir juntos. Antes de regresar a sus tierras [al territorio de Kirguistán], sacrificaron un caballo, sumergieron los dedos en su sangre y juraron siempre estar juntos. Es por eso que no se dispersaron aquí al volver ni tampoco regresaron con sus linajes.[4]

* Doy las gracias a mis colegas del Instituto Max Planck de Antropología Social, en particular a M. M. Biczyk, S. Jiménez, J. Eidson y también a S. N. Abashin por sus inapreciables consejos y comentarios al capítulo.

** Instituto Max Planck de Antropología Social / Casca-Halle.

1 *Uruu* son los linajes por la línea paterna, que determinan en distinto grado el parentesco ampliado patrilineal. Al respecto véase Svetlana Jacquesson, "From Clan Narratives to Clan Politics", *Central Asian Survey*, vol. 31, núm. 3, 2012, p. 280.

2 Conservo la pronunciación original del término *kalmak*, tanto sustantivo como adjetivo, ya que tiene un significado importante para la cultura en cuestión. Esto se explica con mayor detalle más adelante en este capítulo.

3 V. Barthold escribió que la palabra *sart* tiene raíces antiguas turcomanas y su antiguo significado era "mercader" (véase Vasilii Bartol'd, *Sochineniya*, tomo 2, parte 2, Moscú, Nauka, 1964, p. 527). Más adelante en este capítulo se ofrece una discusión más detallada de este término.

4 x, hombre nacido en 1948. Entrevista llevada a cabo en agosto de 2011 en el pueblo de Chelpek, provincia de Issyk Kul, Kirguistán.

> Según lo que contaban los antepasados, aquellos kirguises, kazajos, uzbecos y uigures que vivían entre los kalmak, se llamaban sart en aquellos tiempos. Se casaron con mujeres kalmak, tuvieron hijos. Sus hijos también se casaron con mujeres kalmak. Se establecieron allí. Así transcurrieron entre tres y cuatro generaciones. Así, como consecuencia de que los sart se casaran con mujeres kalmak, surgió el linaje sart-kalmak.[5]

La anterior cita es representativa de decenas de historias similares (aunque con algunas variaciones), divulgadas en el pueblo de Chelpek,[6] en Kirguistán. Prácticamente cada informante refirió, durante el estudio de campo en este pueblo, a los sart y a los kalmak como sus ancestros.[7] Las narraciones de los habitantes de Chelpek que explican su procedencia y la denominación sart-kalmak justifican su similitud cultural con los kirguises.[8]

En este capítulo se analiza la política de la identidad en Kirguistán, se toma como ejemplo el pueblo de Chelpek y se plantea una serie de

5 Omorov Adylbek Tëlëbaev Mujuddin y Toktogulov Tynchtyk Bëkëev Beerman, *Zhaĭyl baatyr: Dastan-dar, tarykh, sanzhyra, p'esa, yrlar. Zhaĭyl Baatyrdyn 300-zhyldygyna karata*, Bishkek, Biyktik, 2006, p. 324. En ésta y la anterior cita, la traducción de la lengua kirguisa a la rusa es mía (N. de la A.). Ésta es, por tanto, la traducción de la versión en ruso, de Aida Aaly Alymbaeva, al español. (N. de la T.)

6 Chelpek es una unidad administrativa conformada por tres pueblos: Tash-Kyia, Chelpek y Burma-Suu, y hace frontera con Karakol por el sureste. En las narraciones se utiliza el nombre "Chelpek" de forma colectiva para referirse a los tres pueblos; utilizo este nombre de la misma manera. Otro pueblo, Beriu-Bash, también se determina como un pueblo de sart-kalmak, pero no realicé ninguna investigación allí. Es importante notar que existe una disputa interna entre Chelpek y Beriu-Bash sobre quiénes poseen más pureza como sart-kalmak/kalmak, lo que sirve como testimonio de la heterogeneidad de la noción *sart-kalmak*. En estas discusiones surge el término *kara-kalmak* (véase la nota 32); lo kara-kalmak es concebido por los habitantes de Chelpek y Beriu-Bash como una expresión "más pura" de lo kalmak, relacionada con un concepto más amplio: el oirat.

7 Las investigaciones de campo fueron realizadas en el periodo comprendido entre agosto de 2011 y julio de 2012, y también en agosto de 2013, en el marco del proyecto de la tesis doctoral "Contested Kalmak identity in Contemporary Kyrgyzstan", iniciado en 2010 con el apoyo del Instituto Max Planck de Antropología Social, al cual estoy sumamente agradecida.

8 Un análisis detallado de las narraciones de la gente de Chelpek se ofrece en mi tesis doctoral.

cuestiones como ¿qué implica ser sart-kalmak, tomando en cuenta la interpretación contemporánea de las partes integrantes de dicha denominación?, ¿cómo los habitantes de Chelpek ven y explican su identidad? y ¿cómo responden a las expectativas de la mayoría kirguisa?; ¿por cuál razón los chelpekíes, con un número mínimo de rasgos culturales que los diferencian de los kirguises, siguen siendo kalmak para la mayoría?, ¿cómo y por qué la mayoría étnica kirguisa sigue insistiendo en la "kalmakeidad" de los pobladores de Chelpek?

Marco teórico de la investigación

Para responder a las cuestiones recién planteadas, fue aplicado el método teórico de investigación del nacionalismo propuesto por Stavrakakis y Chrysoloras.[9] Este método está basado en el concepto lacaniano del *goce* (*jouissance*), que se comprende como una satisfacción tan fuerte y plena que llega a ser tormentosa.

Stavrakakis y Chrysoloras definieron tres aspectos del método elaborado por ellos. El primero es la fantasía (el mito), que promete una satisfacción plena, cuyas raíces supuestamente provienen de la historia nacional y da estabilidad al discurso de la construcción de la nación. Estos discursos espirituales suelen reproducirse a través de los canales oficiales como el sistema educativo, los mitos nacionales y las prácticas con efectos rituales, por ejemplo, los desfiles. El segundo aspecto es el goce parcial, que llega a ser posible principalmente gracias a las prácticas no oficiales como los ritos diarios, las costumbres, las preferencias culinarias y las tradiciones. Una identidad nacional eficaz, como afirman los autores, se construye con base en la unión dialéctica entre los discursos oficiales de los goces imaginarios prometidos o la integridad y abundancia prometidas (*fantasy of fullness*) por una parte, y, por la otra, las prácticas no oficiales (canciones, danzas y otros), que garantizan un goce físico parcial (*jouissance of the body*). La parcialidad conlleva el peligro de que lo ilusorio de la integridad y abundan-

9 Yannis Stavrakakis y Nikos Chrysoloras, "(I Can't Get No) Enjoyment: Lacanian Theory and the Analysis of Nationalism", *Psycoanalysis, Culture & Society*, vol. 11, 2006, p. 150.

cia nacionales imaginarias sea identificado rápidamente. Para prevenir tal identificación, tiene que surgir un discurso nacionalista capaz de dar una explicación no contradictoria a la ausencia del goce pleno. De ahí proviene la idea del goce robado (*theft of jouissance*), típica para el mito nacional y relacionada con la construcción de los enemigos nacionales. Tales discursos nacionalistas, relacionados con la amenaza al goce, son el tercer aspecto de la teoría.[10]

En este capítulo se analizan los discursos contemporáneos de la inclusión y exclusión de los grupos definidos como *kalmak-kalmuk*, *sart-kalmak* y *kirguís*. El método recién descrito, no sólo ayuda a observar la política de la identidad desde el punto de vista de la elección racional, basada en la aspiración al beneficio, tomando como ejemplo el pueblo de Chelpek, también presta atención a los motivos que inducen a la mayoría étnica a seguir separándose de una minoría que lo tendría todo para integrarse sin dificultad en el grupo mayoritario.[11]

La dinámica de la identidad en Chelpek

Hace casi ochenta años, en la revista *Sovetskaya Étnografiya*, fue publicado un artículo de A. Burdukov sobre los kalmuk de Issyk Kul o sart-kalmak.[12] Anteriormente había sido publicada una nota de A. Gagarin y T. Meller, intitulada "Los sart-kalmak", que describía los resultados de su viaje a Chelpek en 1928, un año antes del viaje de Burdukov, cuyo propósito era "conocer a los sart-kalmak en relación con sus hábitos étnicos, así como su entorno, desde el punto de vista médico-sanitario".[13] Fue el artículo de Burdukov lo que consolidó la de-

[10] *Ibid.*, p. 145.

[11] La mayoría étnica no es homogénea, pues se compone de diferentes grupos con estrategias e intereses distintos. En este capítulo se toman en cuenta los discursos correspondientes a la mayoría kirguisa representada y compuesta por los pueblos vecinos a Chelpek. Dichos kirguises, a su vez, ilustrarían en un sentido amplio la tendencia de los kirguises hacia la estrategia de la exclusión social de determinadas minorías.

[12] Alekseĭ Burdukov, "Karakol'skie kalmyki (sart-kalmaki)", *Sovetskaya étnografiya*, núm. 6, 1935, pp. 47-78.

[13] A. Gagarin y T. Meller, "Sart-kalmaki", *Severnaya Aziya*, núms. 5-6 (23-24), 1928, pp. 186-188.

nominación *sart-kalmak*, cuando se refería a la gente de Chelpek en el discurso académico, y lo que por primera vez los presentó como un grupo kalmuk sometido a la influencia lingüística y cultural de los kirguises.

Las publicaciones de la época soviética, de acuerdo con la política soviética de construcción jerárquica de naciones y etnias, contemplaban la asimilación lingüística y cultural de los sart-kalmak por los kirguises como un fenómeno positivo y natural en el proceso de la asimilación del grupo en la comunidad etnoconfesional kirguisa.[14] En cambio, las publicaciones postsoviéticas presentan a los sart-kalmak como una minoría kalmuk (grupo de procedencia oirat), sometida por la mayoría kirguisa.[15]

En efecto, en el Kirguistán actual, donde el discurso nacional únicamente está basado en la idea del Estado y la nación kirguises, las exigencias de la pureza de la lengua y la procedencia suenan cada vez más fuertes. Los etnónimos, entre otras cosas, pueden provocar descontentos.

En Kirguistán, y más ampliamente en Asia Central, las palabras "sart" y "kalmak" tienen una historia complicada de entender. Los habitantes del pueblo de Chelpek, como lo demuestra una larga observación, poseen una identidad contradictoria, reflejada en el sentido de las partes integrantes de su denominación, mientras la mayoría kirguisa no deja de cuestionar su condición. En Chelpek, aparte de conceptos como *kalmuk*, *kalmak*, *sart-kalmak*, la noción de ser "ca-

[14] Saul Abramzon, *Kirgizy i ij étnogeneticheskie i istoriko-kul'turnye svyazi*, Frunze, Kyrgyzstan, 1990 [1971]; Bubüaïsha Alymbaeva, "K voprosu o sblizhenii narodov Kirgizii", en K. Orozaliev (ed.), *Trudyaschiesya Kirgizii v bor'be za stroitel'stvo sotsializma i kommunizma*, Frunze, Ilim, 1966, pp. 200-212; Nataliya Zhukovskaya, "Issyk-Kul'skie kalmaki (sart-kalmaki)", en R. Dzharilgasinova y L. Tolstova (eds.), *Étnograficheskie protsessy u natsionalnyj grupp Sredneĭ Azii i Kazajstana*, Moscú, Nauka, 1980, pp. 157-166.

[15] Dzhangar Lidzhiev, "Kalmyki Kirgizii: Inter'viu s Lari Ilishkinym", *Informatsionnoe agenstvo Respubliki Kalmykiya "Bumbin orn"*, 6 de junio, 2008, [www.bumbinorn.ru/hamagmongol/1165134345-kalmyki_kirgizii_48654.html], consultada el 2 de abril de 2015; Baiyr Nanzatov y Marina Sodnompilova, "Karakol'skie sart-kalmaki v sovremennom Kyrgyzstane", en M. M. Sodnompilova (ed.), *Kul'turnoe nasledie narodov Tsentralnoĭ Azii*, Ulan-Ude, Izdatel'stvo Buriatskogo nauchnogo tsentra SO RAN, 2012, pp. 28-49.

si-kirguises" sigue teniendo una gran fuerza en los argumentos y las narraciones que buscan verificar memoria y parentesco.

La contradicción y el dilema de los habitantes de Chelpek consisten en que se les puede clasificar tanto como una minoría étnica kalmuk como una parte de los kirguises sart-kalmak. En el registro oficial de nacionalidades del Comité Estadístico de la República de Kirguistán aparece la nacionalidad denominada "kalmuk",[16] pero la representación institucional de los kalmuk prácticamente no existe. En diferentes eventos regionales, Chelpek es representado a la manera kirguisa (trajes nacionales, canciones), lo que puede explicarse por la estrategia de la unificación con la mayoría y por la ausencia de rasgos distintivos propios en la vestimenta y los hábitos; aunque éstos hayan existido, ahora están perdidos.

Según el organismo de administración local, a inicios de 2011, la población en la región administrativa de Chelpek alcanzaba 7 783 personas; de las cuales, según G, una funcionaria del organismo de la administración local, la menor parte está registrada en el pasaporte como kalmuk, los demás como kirguises.[17] De acuerdo con la lógica de esta funcionaria, que refleja la tendencia común, los chelpekíes suelen llamar kalmak o sart-kalmak (estas dos categorías siempre se alternaban en conversaciones en Chelpek) a los representantes de los linajes baiyn-bajy y kara-batyr. En el pueblo hay también representantes de los linajes solto, zhediger, chimit y otros, considerados como kirguises en la genealogía contemporánea. Sin embargo, las narraciones genealógicas locales afirman que desde el principio estos linajes kirguises estuvieron presentes entre los sart-kalmak.[18] Actualmente eso es lo que subrayan algunos habitantes de Chelpek; así, se incorpora un elemento más en la construcción del discurso identitario en Chelpek, a saber, el kirguís.

De acuerdo con las estadísticas, en 2009 se registraron 4 188 kalmuk en Kirguistán, de los cuales 90% corresponde a la región de Issyk

16 En la tesis doctoral se hace un análisis detallado de cómo y por qué los habitantes de Chelpek se transformaron, dentro del concepto oficial, de sart-kalmak en kalmuk.

17 G, mujer nacida en 1959. Entrevista llevada a cabo en febrero de 2012 en el pueblo de Chelpek, provincia de Issyk Kul, Kirguistán.

18 Burdukov, "Karakol'skie kalmyki (sart-kalmaki)", *op. cit.*, pp. 48-49.

Kul.[19] En realidad, la forma en que se identifican los kalmuk es muy variable, lo que ilustran claramente las palabras de un informante: "provengo del linaje baiyn-bajy, pero estoy registrado en el pasaporte como kalmuk. En cambio, mi esposa proviene del linaje solto, pero está registrada como kalmuk. Es más: ella afirma ser kalmuk y yo creo que soy kirguís".[20]

Los chelpekíes se pueden denominar a sí mismos kalmuk, kalmak, sart-kalmak y kirguises, además, dependiendo de la situación, cualquiera de esas denominaciones puede cobrar relieve. En los discursos oficiales suele sonar la palabra "kirguís", mientras que kalmak es menos frecuente. Las demás categorías normalmente funcionan en la cotidianidad y se encuentran a menudo en las narrativas genealógicas.

¿Qué significan las palabras "sart" y "kalmak" en Chelpek?

La interpretación de la palabra "sart", que tiene diferentes acepciones en distintas regiones de Asia Central, se cuestiona desde hace mucho tiempo. El análisis más completo del problema está contenido en el trabajo de S. Abashin.[21] Dentro del marco de este capítulo no puedo abarcar mucha literatura, es por ello que sólo subrayo los conceptos más importantes para el tema de las acepciones de la palabra "sart" en Chelpek.

Como lo muestra el fragmento de la entrevista que abre este capítulo, los habitantes de Chelpek relacionan la palabra *sart* con cierta actividad, a saber, los negocios. En la segunda cita, la categoría *sart* llega a unir a los kirguises, kazajos, uzbecos y uigures (en la interpretación moderna). En tal contexto, *sart* es un concepto que incluye a grupos que se contraponían en el amplio discurso histórico y cultural por su actividad: los kirguises y kazajos nómadas *vis-à-vis* los uzbecos y uigures sedentarios. La base que los une a todos es el islam, en con-

19 *Naselenie Kyrgyzstana: Perepis' naseleniya i zhilischnogo fonda Kirgizskoĭ Respubliki 2009 goda. Kn. 2, Chast' 1. V tablitsaj*, Bishkek, Natsional'niĭ statistichskiĭ komitet KR, 2010, pp. 91 y 95.

20 D, hombre nacido en 1946. Entrevista llevada a cabo en agosto de 2013 en el pueblo de Chelpek, provincia de Issyk Kul, Kirguistán.

21 Sergeĭ Abashin, *Natsionalizmy v Sredneĭ Azii: V poiskaj identichnosti*, San Petersburgo, Aleteĭya, 2007.

traposición a los kalmuk budistas. Para los habitantes de Chelpek, el último factor es el relevante y aceptable a fin de explicar el nombre del grupo: al explicar la denominación "sart", la palabra "musulmán" fue la que sonó con más frecuencia. Otra acepción divulgada del término es "mercader ambulante".

A. Burdukov menciona una acepción de la palabra "sart" entre los pobladores de Chelpek a inicios de 1930: "mercaderes musulmanes".[22] Como ya se mencionó, Barthold escribió que la palabra "sart" tiene raíces antiguas turcomanas y su antiguo significado era "mercader".[23] Él solía indicar la contraposición de los nómadas frente los "sart", como citadinos y agricultores, y subrayaba que "el citadino sedentario en primer lugar se siente musulmán"[24] y también que los nómadas empleaban esta palabra "con un desdén evidente hacia la población sedentaria".[25] Arthur Hatto, basándose en el análisis de algunos fragmentos del poema épico *Manás* apuntados por Valijanov y Radlov a mediados del siglo XIX, subraya un significado parecido del término "sart", que denomina "al pueblo de la planicie en contraposición al pueblo de la montaña"[26] e indica que la palabra también tenía un matiz peyorativo, empleado por los nómadas.

En el Kirguistán contemporáneo la connotación negativa de la palabra "sart" se conserva en el uso habitual, cuando los kirguises se refieren a uzbecos, tayikos y uigures, es decir, a los representantes de aquellas culturas consideradas como sedentarias, pero pocas veces refiriéndose a los habitantes de Chelpek. El componente de la denominación "sart" juega un papel poco importante en la imagen que se crean quienes no habitan en Chelpek sobre los habitantes de Chelpek. En los discursos de los vecinos más cercanos, es decir, aquellos que entran en contacto directo con los habitantes de Chelpek, existe la tendencia a atribuirles la capacidad para el negocio exitoso y la buena fortuna, así como también una habilidad especial para hacer

22 Burdukov, "Karakol'skie kalmyki (sart-kalmaki)", *op. cit.*, p. 48.

23 Bartol'd, *Sochineniya*, *op. cit.*, p. 527.

24 *Ibid.*, pp. 528-529.

25 *Idem.*

26 Arthur Hatto, "The Kirghiz and the Surrounding Peoples in Mid-Nineteenth-Century Kirghiz Epic", en R. Dor (ed.), *L'Asie centrale et ses voisins: influencies reciproques*, París, Institute National des Langues et Civilisation Orientales, 1990, p. 78.

pan.[27] Para los propios chelpekíes la palabra "sart" tiene un significado neutro.

Por lo tanto, en las narraciones de la gente de Chelpek figuran marcadores como el islam, los negocios y el modo de vida nómada. Estos marcadores, en el contexto sociocultural contemporáneo de Kirguistán, contribuyen a la apertura de las fronteras entre los chelpekíes para aquellos grupos que son clave para ellos. A su vez, esto abre la posibilidad de que los habitantes de Chelpek reflejen o expliquen las narrativas externas sobre ellos como kalmuk "infieles". Tales narraciones se remontan a la época del janato Dzhungaro (mediados de los siglos xvii-xviii), el cual ocupaba una extensa región que abarcaba el oeste de China y el este de Kazajistán, llegaba, hacia el norte, hasta Siberia y, hacia el sur, hasta lo que hoy es Kirguistán. Ante el budismo practicado entre los dzhungaros, los habitantes de Chelpek remiten las diferencias religiosas entre ambos, sobre todo, a la narración de la construcción de la primera mezquita en el norte de Kirguistán. Dicha mezquita fue construida en 1889,[28] en el territorio de Chelpek, por los sart-kalmak, lo cual afirmaría, en las narraciones de mis informantes, una estricta devoción de los sart-kalmak al islam.

El marcador del modo de vida nómada permite comparar los términos "kirguís" y "kalmak". Sin embargo, existe una dificultad: en Kirguistán *kalmak* se asocia con la imagen del "enemigo", lo cual se explica por el hecho de que, en el pasado, los kirguises tuvieron gue-

27 Una de las peculiaridades de Chelpek son los *tandyri*, hornos redondos hechos de barro que se encuentran por lo general en las culturas sedentarias, como la uigur y la uzbeca. La gente de Chelpek hace una especie de pan, llamado *kalmak-nan* (en la lengua kirguisa eso significa literalmente "pan kalmak"), el cual ha llegado a ser una marca cultural y comercial de Chelpek. Este pan, relativamente pequeño hecho con leche y mantequilla, según los moradores de Chelpek, se distingue por su aspecto atractivo, buen sabor y largo plazo de caducidad. Los chelpekíes ofrecen sus panes tanto en los mercados de Karakol como en la zona balnearia de Issyk Kul en la región de la ciudad Cholpon-Ata donde, en los últimos años, algunos habitantes de Chelpek están ocupados en trabajos temporales, ofreciendo, entre otras cosas, *kalmak-nan*.

28 De acuerdo con Burdukov, "Karakol'skie kalmyki (sart-kalmaki)", *op. cit.*, p. 54, los asentamientos de Chelpek y Boryu-Bash comenzaron a ser construidos en 1889.

rras contra los kalmuk-oirat o dzhungaros.[29] En gran medida, de entre todos los pueblos cuyo nombre incluye la palabra "kalmak", la imagen del enemigo está relacionada con la población de Chelpek. Creemos que el mayor grado de inclusión de tales linajes —como *besh-kalmak*— en la estructura de los linajes kirguises se da a causa de su relativamente reducida cantidad de representantes, quienes provienen, de acuerdo con las leyendas, de una o varias personas (tomados como presos o hijos de kalmak, adoptados por los kirguises). Es por eso que no representan una "amenaza" para la integridad de los kirguises. En lo tocante a los chelpekíes, la memoria de su procedencia de una cultura y lengua ajenas sigue viva y se explota activamente. Por eso ellos pueden considerarse un peligro para el goce de la mayoría de los kirguises, tal cual describí en la sección teórica del capítulo. Desarrollo este argumento con más detalles en el siguiente apartado.

Ahora hablemos de las diferencias entre las palabras "kalmak" y "kalmuk". Si consideramos en Bujará del siglo XIX, Sujareva escribió sobre la necesidad de diferenciar estas dos nociones.[30] En Chelpek, las diferencias entre los términos "kalmak" y "kalmuk" tienen que ver con la religión. Aquí los "kalmak" son musulmanes, mientras que los "kalmuk" son budistas, es decir, aquellos que viven en la República de Kalmukia de la Federación Rusa, pueblo procedente de los mongoles occidentales, oirat,[31] a los que también se vincula a los sart-kalmak en la literatura. Es por eso que a los pobladores de Chelpek se les suele asociar con los kalmuk de Rusia, a lo cual contribuyen las frecuentes visitas de científicos y periodistas de Kalmukia, Buriatia y Mongolia. Al mismo tiempo, la teoría de la procedencia oirat es negada por algu-

29 T. Tchoroev escribe sobre la lucha de los kirguises contra el janato de Dzhungaria (1630-1750), reflejada en los poemas épicos de *Manás*, *Kurmanbek*, *Zhanysh-Bayysh* y otros. Véase T. Tchoroev (Chorotegin), "The Kyrgyz", en A. Chahryar e I. Habib (eds.), *History of Civilizations of Central Asia, Vol. 5: Development in Contrast: From the Sixteenth to the Mid-nineteenth Century*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2003, pp. 109-126.

30 Olga Sujareva, *Bujara XIX – nachala XX vv. (Pozdnefeodal'nyĭ gorod i ego naselenie)*, Moscú, Nauka, 1966, pp. 134-135.

31 S. Abashin sobre el uso de los términos: "[l]os kalmuk pertenecen a las tribus mongolas occidentales, conocidos también en las fuentes escritas como los dzhungaros u oirates" (Abashin, *Natsionalizmy v Sredneĭ Azii...*, *op. cit.*, p. 46).

nos representantes del pueblo, quienes refieren la presencia de linajes kirguises entre los habitantes de Chelpek.

Otro factor importante de la condición kalmak es la lengua. Actualmente la lengua principal en Chelpek es el kirguís. Toda la población del pueblo habla kirguís y ruso, pero la lengua kalmuk sigue siendo uno de los marcadores de identidad tanto para los chelpekíes como para el resto de la población. Cada interlocutor mío aducía la lengua kalmuk como factor de pertenencia kalmak o sart-kalmak. Para muchos de ellos no era importante dominar o no esta lengua: importaba más el hecho de que "nuestra lengua es la kalmuk" (en la mayoría de las entrevistas en kirguís se usó la palabra "kalmak"). La pronunciación especialmente marcada y fuerte del sonido kirguís "k" (el cual en las regiones del norte del país normalmente llega a ser una "g" sonora, sobre todo en el inicio de la palabra), llamada "acento kalmak", suele considerarse un rasgo distintivo del habla de Chelpek por los vecinos de otras localidades. Este marcador es también mencionado por los propios habitantes de Chelpek: "siempre nos reconocen por nuestro acento", afirman.

Para concluir este apartado cabe mencionar otro tema importante. Burdukov, seguido por Zhukovskaya, escribió que los grupos se denominaban "kalmak", "kara-kalmak" y "olyot",[32] y que la denominación "sart-kalmak" en la documentación rusa se atribuyó después de 1884 a un pequeño grupo de "kara-kalmak", el cual había llevado una vida nómada en las cuencas de los ríos Tekes e Ili en Xinjiang, y reconoció su pertenencia a Rusia después de la delimitación de la frontera chino-rusa en los años 1881-1882, cuando "ellos seguían denominándose kara-kalmak".[33] Zhukovskaya subraya que la palabra "sart" en el nombre del grupo "prácticamente dejó de figurar desde el año de 1920".[34]

Un pequeño grupo de ganaderos nómadas, hablantes de la lengua kalmuk, musulmán y que se autodenomina descendiente oirat,

32 Los kara-kalmak pertenecen a los mongoles occidentales (Zhukovskaya, "Issyk-Kul'skie kalmaki (sart-kalmaki)", *op. cit.*, p. 165). Burdukov llama *olyot* a los "kalmuk extranjeros", refiriéndose a las tribus oirat que no forman parte de Rusia (Burdukov, "Karakol'skie kalmyki (sart-kalmaki)", *op. cit.*, p. 47).

33 Burdukov, "Karakol'skie kalmyki (sart-kalmaki)", *op. cit.*, pp. 53-54; Zhukovskaya, "Issyk-Kul'skie kalmaki (sart-kalmaki)", *op. cit.*, p. 157.

34 Zhukovskaya, "Issyk-Kul'skie kalmaki (sart-kalmaki)", *op. cit.*, p. 157.

difícilmente habría encontrado una correspondencia con alguna de las definiciones étnicas usadas por los funcionarios rusos de aquel entonces. Por ello, lo más aceptable para los rusos fue utilizar un nombre doble, compuesto por dos categorías culturalmente autoexcluyentes: "sart" como denominación de grupos musulmanes sedentarios y "kalmak" como el nombre de tribus nómadas budistas. Por lo visto, es así como aparecieron los sart-kalmak, primero sólo en el discurso oficial[35] y después también en el académico. Prácticamente, todos los pobladores de Chelpek de edad avanzada a quienes pudimos entrevistar, a la pregunta sobre si recordaban en su infancia

35 En el primer censo general de población del imperio ruso de 1897 no aparecen los "sart-kalmak": las tablas comparativas están compuestas según la lengua materna, la columna "etnia" no figura en ella (Nikolaĭ Troĭnitskiĭ (ed.), *Pervaya vseobschaya perepis' naseleniya Rossiĭskoĭ Imperii, 1897 g. LXXXV Semirechenskaya oblast'*, San Petersburgo, Izdanie Tsentral'nogo statisticheskogo komiteta Ministerstva vnutrennij del, 1905). El material de un archivo de 1918 demuestra el uso de la denominación "sart-kalmak" con referencia al pueblo: el "Protocolo del colegio electoral sart-kalmak, listas de candidatos y electores en el *aúl* de los sart-kalmak", del 21 de enero del año de 1918 (Archivo Estatal Central de la República de Kirguistán (Tsentral'nyĭ Gosudarstvennyĭ Arjiv Kirgizskoĭ Respubliki), Fondo 10, Inventario 1, Unidad de Almacenamiento 5, 25 folios). Los sart-kalmak aparecieron en el primer censo soviético del año de 1926 (*Vsesoyuznaya perepis' naseleniya 1926 g. Kirgizskaya* SSR. *Otdel 1. Narodnost', rodnoĭ yazyk, vozrast, gramotnost'*, Moscú, TSSU SSSR, 1928, pp. 200, 216-217). Las tablas comparativas publicadas de los censos posteriores en Kirguistán de la época soviética y postsoviética no mencionan a los sart-kalmak (allí sólo aparecen los kalmuk), pero se les puede encontrar en el material adjunto o en las instrucciones. Así, en las instrucciones del censo del año de 1939 está indicado que los sart-kalmak tienen que ser considerados kalmuk (*Programas, instrucciones, y herramientas de muestreo para el censo de población del año de 1939* [*Programmy, instruktsii, i obraztsy instrumentariya po perepisi naseleniya 1939 g.*], Archivo Estatal Central de la República de Kirguistán (Tsentral'nyĭ Gosudarstvennyĭ Arjiv Kirgizskoĭ Respubliki), Fondo 105, Inventario 22, Unidad de Almacenamiento 11, 317 folios, folio 77). El *Diccionario de las etnias y lenguas* para el censo de 1959 menciona el grupo "sart-kalmak" y la República Socialista Soviética de Kirguistán es indicada como el "territorio de su repoblación preferente" (Gosstatizdat, *Diccionarios de nacionalidades y lenguas para clasificar las respuestas a las preguntas 7 y 8 del cuestionario del censo (sobre nacionalidad y lengua materna)* [Slovari natsional'nosteĭ i yazikov dlya shifrovki otvetov na 7 i 8 voprosi perepisnogo lista (o natsional'nosti i rodnom yazike)], Moskva, 1959, Archivo Estatal Central de la República de Kirguistán (Tsentral'nyĭ Gosudarstvennyĭ Arjiv Kirgizskoĭ Respubliki), Fondo 105, Inventario 31, Unidad de Almacenamiento 4251, folio 12).

a sus abuelos y bisabuelos denominarse como "sart-kalmak" o "kalmak", contestaron "kalmak".[36] Varias personas contaron que el nombre sart-kalmak no se había usado antes, y que empezó a divulgarse más tarde, en la época postsoviética. Por lo visto, esto es así en gran medida por la actividad del difunto Bektur Mansurov, quien podría considerarse el promotor de la identidad "sart-kalmak". En 1997, él registró una organización no gubernamental llamada *Burut Jalmik*, que significa "sart-kalmak" en lengua kalmuk, como lo explica el propio Mansurov. En el mismo año, Mansurov inauguró el periódico *Chelpek* y sacó a la luz tres ejemplares de éste, en los que, entre otras cosas, fue publicada la *Historia breve de los sart-kalmak*, versión interna de la procedencia de los habitantes de Chelpek. Mansurov publicó una recopilación de biografías de los representantes de Chelpek y las acompañó de una introducción en la que reflejó su versión de la procedencia de los sart-kalmak, según la cual dos sart llegaron a Tekes y fundaron el linaje sart-kalmak.[37] Tal política de identidad creó fronteras para el fenómeno "sart-kalmak", reconocidas dentro y fuera del grupo, lo que convirtió el nombre "sart-kalmak" en autodefinición. De esta forma, una posible solución al dilema interno causado por la identidad de la gente de Chelpek podría ser la siguiente: no son sart y ya tampoco son kalmak; todavía no son kirguises, pero tienden a aproximarse mucho a éstos.

De este modo, la construcción del grupo sart-kalmak —iniciada por un funcionario ruso desconocido a finales del siglo XIX, quien habría registrado a los antepasados de los chelpekíes bajo ese nombre, reforzada después por el discurso académico—, reafirmó la atribución del nombre correspondiente a los habitantes de Chelpek gracias a promotores de identidad como Bektur Mansurov.

36 Una larga estancia en el pueblo, así como los numerosos encuentros con algunos informantes, me permitieron formular la pregunta de tal modo, comparando las dos denominaciones.

37 Bektur Mansurov, *Insandar döölöttöür: Chel'pek, Burma-Suu, Tash-Kyya: Darektüü ömür-bayan zhyĭnagy*, Bishkek, 2004.

Imagen III.1. Ejemplar del periódico Chelpek



Ырыс алды — өнтымак!

ЧЕЛПЕК

№ 2
16-май,
Жума,
1997-жыл.

ЧЕЛПЕК АЙЫЛ ӨКМӨТҮНҮН КООМДУК-САЯСИЙ, АНАЛИТИКАЛЫК-МААЛЫМАТ ГЕЗИТИ

УЛУУ ЭРДИККЕ ТААЗИМ КЫЛАБЫЗ

ХАДИС

ДИЛИҢДИН, ТИЛЕГИҢДИН КАБЫЛ БОЛУШУН КААЛАЙСЫҢБЫ? ЭГЕР КААЛАСАҢ АНДА ЖЕТИМДЕРГЕ МЭЭРБАН БОЛ, БАШЫҢАН СЫЛА, ТАМАК-АШЫҢАН БЕР, МЫНА ОШОНДО ДИЛИҢ ТАЗАРЫП, ТИЛЕГИҢ ИШКЕ АШАТ.

х х х

АКЫР КЫЯМАТТА АЛЛА ТААЛА ЭКИ АДАМГА НАЗАР САЛБАЙТ:
БИРИНЧИСИ — ТУУГАН-УРУКТАН КОЛ ҮЗҮП КЕТКЕН АДАМГА;
ЭКИНЧИСИ — ЖАМАН КӨҢШУГА.

х х х

ДОСУҢДУ ӨТӨ БЕРИЛИП СҮЙБӨГҮҢ, СЕБЕБИ БИРДЕ БОЛБОСО БИРДЕ АЛ ӨЗҮҢӨ ДУШМАН БОЛУП КАЛЫШЫ МҮМКҮН. ДУШМАНЫҢА ДА ӨТӨ КАСТЫК КЫЛБАГЫН, АНТКЕНИ БИРДЕ БОЛБОСО БИРДЕ АЛ КАЙРА ДОС БОЛУП КАЛЫШЫ МҮМКҮН.

Мухаммед Пайгамбардын осуяттарынан.

Челпек айыл өкмөтү 1941—1945-жылдардагы Улуу Ата Мекендик согуштун катышуучуларын Улуу жеңиштин 52 жылдыгы менен чын ыкластан куттуктайт. Сиздерге, урматтуу ата-кан майдан жоокерлери, чын дең соолук, кажыбас кайрат, бакубат түмүш каалайбыз.

1941—1945-ЖЫЛДАРДАГЫ УЛУУ АТА МЕКЕНДИК СОГУШКА ЧЕЛПЕК АЙЫЛ ӨКМӨТҮНҮН АЙМАГЫНАН

КАТЫШКАН ЖООКЕРЛЕРДИН ТИЗМЕСИ

1. Ильязов Махмед
2. Хашимов Касым
3. Чекеров Сулайман
4. Илюшин Иван
5. Сарин Егор
6. Насыпбетов Султан
7. Орускулов Рай
8. Керимкулов Курмангалий
9. Огоев Бакыт
10. Карташов Яков
11. Эгембердиев Шарип
12. Бекназаров Бекмахмед
13. Осмонов Шарип
14. Оморов Рамазан
15. Токтогулов Гапар
16. Исаев Турсунгалий
17. Рыскулов Рыскелди
18. Очкеев Өмурахун
19. Иманкулов Култа
20. Оморов Керим
21. Бекмулов Шарипжан
22. Тунеев Осмон
23. Тохлуков Токтахун
24. Матраимов Гапаз
25. Азаев Сулайман
26. Аллабердиев Шакир
27. Адыгеев Сулайман
28. Макеев Мукаш
29. Турдахунов Рыскул
30. Токтогулов Хамит
31. Мамеков Айтахун

Кулстуу жеңгебиздеги улуу маанидеги бири болуп жеңгелеп 9-май жеңиш күнүн алыбыздан фашисттик германдык баскынчыларга каршы согушка катышкан жердештеребизди сыйлап урматтоо жакшы салтка айланган.

Мына быйыл да буга даярдоо күнүө Ак-Суу районук мам лекеттик администрациясы биздин айылдан Улуу Ата Мекендик согушка катышкан ар бир жоокерге 450 сомдон, Челпек айыл өкмөтү 50 сомдон материалдык жардам көрсөттү.

Базалуу белектерди тапшыруууда «Челпек» акционердик коомунун жана Ленин жолу Исаков атындагы орто мектептердин жамаатлары да четте калган жок.

Челпек айылдык демократиялык жаштар союзунун мүчөлөрүнүн аракети менен даярдалган чакан программадагы концерт тартууланды.

Эл достугу
элчиден

Кыргыз Республикасынын Президентинин 1997-жылдын

Ак тилек

Челпек айыл өкмөтүнүн демилгеси менен коомдук-саясий, аналитикалык-маалымат газетасынын алгачкы номериин чыгышы биздин-калемдештеринерди чоң кубанычка бөлөдү. Кааларыбыз айыл өкмөтүнүн, анын аймагындагы айылдардын

Айыл гезит чыгара баштады
МЕЙЛИ, ЧЫГАРСЫН

Ысык-Көлдүн Ак-Суу районундагы «Челпек» айыл өкмөтү өзүнүн гезитин чыгарды. Ал айына 2 жолу жарык көрүп,

Fuente: Fotografía de Aida Aaly Alymbaeva, Kirguistán, 2011.

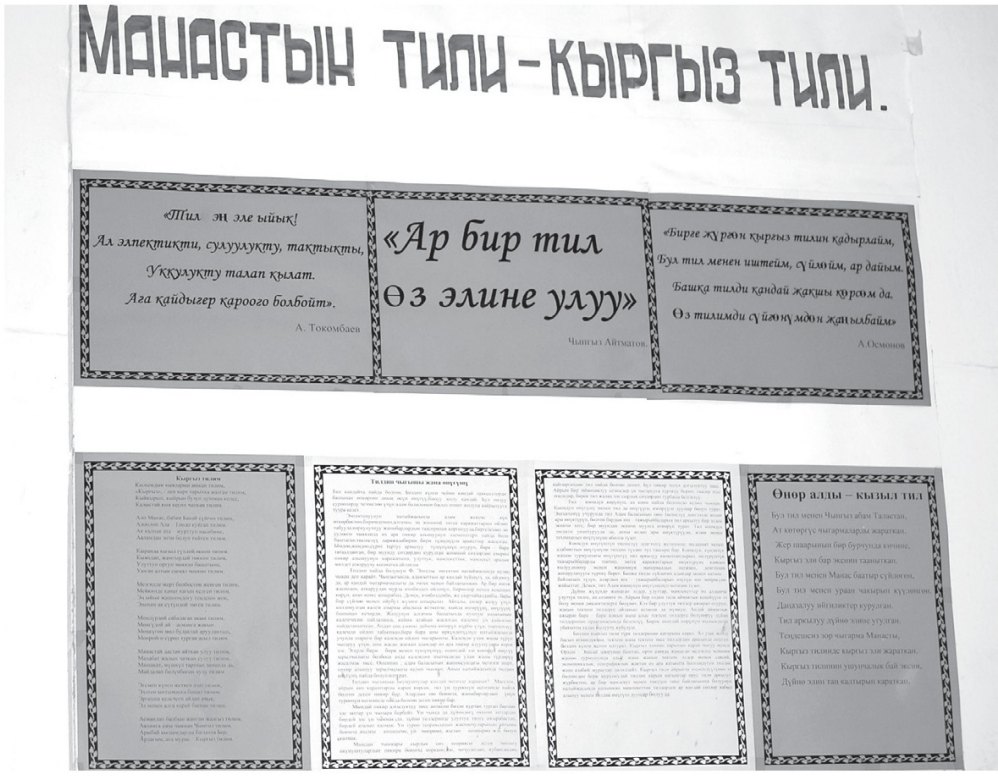
Jouissance de la mayoría étnica y construcción de la amenaza representada por la minoría

A fin de presentar la *jouissance* de la mayoría política del país —los kirguises—, en esta sección analizo el discurso nacional construido con base en el poema épico *Manás*. Este capítulo no incluye el tema del cómo y por qué vino formándose el discurso dentro del cual *Manás* se representa como un poema épico esencialmente kirguís. Tan sólo quiero destacar que tal construcción se inició en la época soviética y emergió como una ideología nacional, cuando gobernó el primer presidente de Kirguistán, Askar Akaev (1990-2005).

Los personajes positivos del poema irradian sabiduría, valor y lealtad, siendo los que aseguraron la unión y conservación de los kirguises. Es este el discurso oficial de promesa del goce e imaginación de la integridad nacional (*fantasy of fullness*). En 2005, durante el gobierno de Akaev, se llevó a cabo una celebración de escala nacional del Aniversario Milenario del Poema Épico Heroico Kirguís *Manás*, cuyo pro-

grama incluía puestas en escena, canciones, danzas y otros elementos de una celebración nacional. En la actualidad, el curso del estudio del poema *Manás* está incluido en el programa de la mayoría de las instituciones de enseñanza superior. La televisión estatal kirguisa transmite el debate-concurso semanal de jóvenes conocedores de *Manás*. La interpretación de fragmentos del poema forma parte de los festivales de diversas formas. Todas las anteriores son prácticas oficialmente sancionadas, que aseguran el goce físico parcial (*jouissance of the body*).

Imagen III.2. Periódico mural en una escuela de Chelpek



Fuente: Fotografía de Aida Aaly Alymbaeva, Kirguistán, 2011.

El discurso épico proporciona una explicación necesaria de la falta del *jouissance* pleno de la nación: el poema está construido con base en la dicotomía del bien y el mal. El mal está representado en las imágenes de los enemigos, *los otros*. Los enemigos principales están representados por los kalmak, encabezados por Kongurbai.[38] La muerte

38 Dávid Somfai Kara analiza a los "kalmak" como a los "no musulmanes" y "enemigos" en los poemas épicos kazajos y kirguises. Véase D. Somfai Kara, "Kalmak: The

a traición de Manás a cargo de Kongurbai se pone en escena en los festejos del Día de la Independencia (31 de agosto). Tales representaciones, una vez puestas en escena en Karakol (por ejemplo, en el año 2008), llegan a provocar tensión entre los habitantes de Chelpek. Además, puede surgir tensión en la cotidianidad, aunque de broma, cuando los kirguises, al evocar precisamente esta escena del poema, bromean sobre los chelpekíes. Dichos comentarios son reforzados por los discursos locales sobre la supuesta riqueza material de los habitantes de Chelpek (característica mencionada con más frecuencia por los vecinos de los pueblos de los alrededores) y sobre las tierras más fértiles ocupadas por ellos.

En reacción a las acusaciones provenientes de la mayoría étnica, basadas en el poema épico *Manás*, los sart-kalmak construyen una narración: los verdaderos enemigos no eran los kalmak, sino los "*kitae*" (chinos, como lo pronuncian los kirguises), es decir, los otros *otros*. Esta narrativa es construida con base en la afirmación de que en las versiones del poema épico *Manás*, editadas en la segunda mitad del siglo XX, todos los enemigos de los kirguises fueron nombrados kalmak de forma artificial. Según los habitantes de Chelpek, esto fue hecho para evitar tensión política con China, país con el cual había una relación amistosa en aquella época; sin embargo, ellos afirman que China fue el enemigo principal de los kirguises.

Hatto, al analizar fragmentos del poema épico *Manás* que datan de mediados del siglo XIX, escribe sobre las imágenes de los kalmak y chino-kalmak (es decir, los kalmak procedentes de China), como la expresión simbólica de todos los enemigos peligrosos de los kirguises; Kongurbai aparece en estos fragmentos en calidad de caudillo chino.[39] De este modo, es posible que las demás menciones de "chinos" hayan sido reemplazadas con la palabra "kalmak".[40] La gente de Chelpek enfatiza esta posibilidad en las narrativas identitarias que buscan responder a la construcción de "lo kalmak" como adversario de "lo kirguís".

Enemy in the Kazak and Kirghiz Epic Songs", *Acta Orientalia Academiae Scientiatum Hungaricae*, vol. 63, núm. 2, 2010, pp. 167-178.

[39] Hatto, "The Kirghiz and the Surrounding Peoples...", *op. cit.*, pp. 74, 76-77.

[40] Según los habitantes de Chelpek, así como también los filólogos mencionados, el narrador-manaschi Saiakbay Karalaev hace tiempo confirmó tal sustitución. Lamentablemente, todavía no he logrado encontrar dicha afirmación en fuentes escritas.

Conclusión

Una limitación del marco teórico de este capítulo es que no permite explorar los motivos de la mayoría étnica para discriminar a las minorías. No obstante, es evidente que este enfoque es adecuado para explicar los discursos nacionales cotidianos, que acumulan las fantasías de la mayoría política sobre el *jouissance* anhelado de la nación y construyen imágenes de los enemigos, *los otros*, quienes impiden llevar a cabo dicha fantasía. A su vez, la fantasía permite ver las relaciones entre la mayoría y la minoría como una interacción activa.

Las narrativas de los habitantes de Chelpek sobre su procedencia que incluyen la denominación y explicación de los componentes del nombre (sart y kalmak) son construidas de tal manera que se puede armonizar estas categorías, opuestas en el marco del contexto sociocultural contemporáneo. Ellas formulan el discurso de la gente de Chelpek en respuesta a las expectativas de la mayoría kirguisa para desmentir las sospechas de antagonismo y darle la oportunidad de unirse a la mayoría étnica. A pesar de no haber analizado en este capítulo las vías y condiciones de construcción de ese discurso, quiero subrayar que éste marca las fronteras de la unidad con los kirguises, deseada por muchos chelpekíes. Son las fronteras del espacio "intermedio" (*in-between*): entre la mayoría y la minoría, entre los kirguises y los kalmuk, entre el pasado y el futuro.

Bibliografía

Abashin, Sergeĭ, *Natsionalizmy v Sredneĭ Azii: V poiskaj identichnosti*, San Petersburgo, Aleteĭya, 2007.

Abramzon, Saul, *Kirgizy i ij étnogeneticheskie i istoriko-kul'turnye svyazi*, Frunze, Kyrgyzstan, 1990 [1971].

Alymbaeva, Bùbùaĭsha, "K voprosu o sblizhenii narodov Kirgizii", en K. Orozaliev (ed.), *Trudyaschiesya Kirgizii v bor'be za stroitel'stvo sotsializma i kommunizma*, Frunze, Ilim, 1966, pp. 200-212.

Archivo Estatal Central de la República de Kirguistán (Tsentral'nyĭ Gosudarstvennyĭ Arjiv Kirgizskoĭ Respubliki), Fondo 10, Inventario 1, Unidad de Almacenamiento 5, 25 folios.

Bartol'd, Vasiliĭ, *Sochineniya,* tomo 2, parte 2, Moscú, Nauka, 1964.

Burdukov, Alekseĭ, "Karakol'skie kalmyki (sart-kalmaki)", *Sovetskaya étnografiya*, núm. 6, 1935, pp. 47-78.

Gagarin A. y T. Meller, "Sart-kalmaki", *Severnaya Aziya*, núms. 5-6 (23-24), 1928, pp. 186-188.

Gosstatizdat, *Diccionarios de nacionalidades y lenguas para clasificar las respuestas a las preguntas 7 y 8 del cuestionario del censo (sobre nacionalidad y lengua materna)* [Slovari natsional'nosteĭ i yazikov dlya shifrovki otvetov na 7 i 8 voprosi perepisnogo lista (o natsional'nosti i rodnom yazike)], Moskva, 1959, Archivo Estatal Central de la República de Kirguistán (Tsentral'nyĭ Gosudarstvennyĭ Arjiv Kirgizskoĭ Respubliki), Fondo 105, Inventario 31, Unidad de Almacenamiento 4251, folio 12.

Hatto, Arthur, "The Kirghiz and the Surrounding Peoples in Mid-Nineteenth-Century Kirghiz Epic", en R. Dor (ed.), *L'Asie centrale et ses voisins: influencies reciproques*, París, Institut National des Langues et Civilisation Orientales, 1990, pp. 73-83.

Jacquesson, Svetlana, "From Clan Narratives to Clan Politics", *Central Asian Survey*, vol. 31, núm. 3, 2012, pp. 277-292.

Kara, Dávid Somfai, "Kalmak: The Enemy in the Kazak and Kirghiz Epic Songs", *Acta Orientalia Academiae Scientiatum Hungaricae*, vol. 63, núm. 2, 2010, pp. 167-178.

Lidzhiev, Dzhangar, "Kalmyki Kirgizii: Inter'viu s Lari Ilishkinym", *Informatsionnoe agenstvo Respubliki Kalmykiya "Bumbin orn"*, 6 de junio, 2008, [www.bumbinorn.ru/hamagmongol/1165134345-kalmyki_kirgizii_48654.html], consultada el 2 de abril de 2015.

Mansurov, Bektur, *Insandar dөөlөttөür: Chel'pek, Burma-Suu, Tash-Kyya: Darektüü өmür-bayan zhyĭnagy*, Bishkek, 2004.

Nanzatov, Baiyr y Marina Sodnompilova, "Karakol'skie sart-kalmaki v sovremennom Kyrgyzstane", en M. M. Sodnompilova (ed.), *Kul'turnoe nasledie narodov Tsentralnoĭ Azii*, Ulan-Ude, Izdatel'stvo Buriatskogo nauchnogo tsentra SO RAN, 2012, pp. 28-49.

Naselenie Kyrgyzstana: Perepis' naseleniya i zhilischnogo fonda Kirgizskoĭ Respubliki 2009 goda. Kn. 2, Chast' 1. V tablitsaj, Bishkek, Natsional'niĭ statistichskiĭ komitet KR, 2010.

Programas, instrucciones, y herramientas de muestreo para el censo de población del año de 1939 [Programmy, instruktsii, i obraztsy ins-

trumentariya po perepisi naseleniya 1939 g.], Archivo Estatal Central de la República de Kirguistán (Tsentral'nyĭ Gosudarstvennyĭ Arjiv Kirgizskoĭ Respubliki), Fondo 105, Inventario 22, Unidad de Almacenamiento 11, 317 folios.

Stavrakakis, Yannis y Nikos Chrysoloras, "(I Can't Get No) Enjoyment: Lacanian Theory and the Analysis of Nationalism", *Psycoanalysis, Culture & Society*, vol. 11, 2006, pp. 144-163.

Sujareva, Olga, *Bujara XIX – nachala XX vv. (Pozdnefeodal'nyĭ gorod i ego naselenie)*, Moscú, Nauka, 1966.

Tchoroev, T. (Chorotegin), "The Kyrgyz", en A. Chahryar e I. Habib (eds.), *History of Civilizations of Central Asia, Vol. 5: Development in Contrast: From the Sixteenth to the Midnineteenth Century*, París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2003, pp. 109-126.

Tëlëbaev Mujuddin, Omorov Adylbek y Toktogulov Tynchtyk Bëkëev Beerman, *Zhaĭyl baatyr: Dastan-dar, tarykh, sanzhyra, p'esa, yrlar. Zhaĭyl Baatyrdyn 300-zhyldygyna karata*, Bishkek, Biyktik, 2006.

Troĭnitskiĭ, Nikolaĭ (ed.), *Pervaya vseobschaya perepis' naseleniya Rossiĭskoĭ Imperii, 1897 g. LXXXV Semirechenskaya oblast'*, San Petersburgo, Izdanie Tsentral'nogo statisticheskogo komiteta Ministerstva vnutrennij del, 1905.

Vsesoyuznaya perepis' naseleniya 1926 g. Kirgizskaya SSR. Otdel 1. Narodnost', rodnoĭ yazyk, vozrast, gramotnost', Moscú, TSSU SSSR, 1928.

Zhukovskaya, Nataliya, "Issyk-Kul'skie kalmaki (sart-kalmaki)", en R. Dzharilgasinova y L. Tolstova (eds.), *Étnograficheskie protsessy u natsionalnyj grupp Sredneĭ Azii i Kazajstana*, Moscú, Nauka, 1980, pp. 157-166.

ESPACIOS

IV. ¿SER UN UZBECO O NO SER UN TAYIKO? ETNICIDAD Y LOCALIDAD EN EL OASIS DE BUJARÁ

*Peter Finke**
*Meltem Sancak**

Introducción[1]

> No hay verdaderos tayikos aquí. Ellos se ven diferentes. Nosotros sólo hablamos tayiko, pero por lo demás somos uzbecos. Por supuesto, los uzbecos aquí también hablan tayiko, por lo que quizá ellos tampoco son verdaderos uzbecos. Usted sabe, solíamos vivir aquí bajo el gobierno del mismo *padishah* por muchos siglos, por tanto nos volvimos así. Pero desde que vivimos en Uzbekistán quizá somos más uzbecos que tayikos. Después de todo, todos somos de Bujará (*buxorolik*).[2]

A lo que se refiere Alisher es al hecho de que a mucha gente en Romitán, y en otras partes de la zona rural de Bujará, le parecería difícil hablar de su propia afiliación étnica. Su lengua nativa es el tayiko pero, como la mayoría de la gente, también es competente en uzbeco, y utiliza ambas lenguas indistintamente, y a veces sin percatarse. No obstante, en su pasaporte, que en Uzbekistán aún contiene una entrada para la adscripción étnica, él está registrado como uzbeco. Esto es verdad para la vasta mayoría de los tayiko-hablantes en Bujará, aunque una minoría de ellos está catalogada oficialmente como tayika. En este texto nos

* Seminario de Etnología de Zúrich / Casca-Zúrich.

1 La investigación para este texto fue posible gracias al apoyo generoso del Instituto Max Planck de Antropología Social, Halle, Alemania. El presente etnográfico es para el año 2006.

2 Alisher, antiguo alcalde en el distrito de Romitán.

ocuparemos de la cuestión sobre cuándo podría llamarse uzbeco o tayiko y si éstas son de hecho categorías mutuamente excluyentes. Más bien, como se argumentará, éstas definen una arena social común, en la que dos lenguas fundamentalmente diferentes (una turca y otra indoeuropea) se usan al mismo tiempo. En cierto modo, mientras algunos individuos tienden a veces a inclinarse temporalmente a alguna de las dos categorías según la lengua preferida, simultáneamente todos pertenecen a ambas categorías.[3]

El caso que describiremos es hasta cierto punto excepcional, pero refleja patrones más generales de demarcación de identidad en muchas partes de Asia Central que han sido descritos a menudo como débiles o confusos. Por siglos, los hablantes de turco y persa en Asia Central han compartido los mismos hábitats, han contraído matrimonio entre ellos y han aprendido la lengua de los otros.[4] Con todo, únicamente en Bujará esto ha traído consigo el surgimiento de una entidad social inclusiva, en la cual las diferenciaciones internas son difíciles de precisar y son negadas insistentemente. De todos los tayikos en Asia Central, los de Bujará son los menos inclinados a insistir en una identidad distintiva, mientras que sus vecinos uzbecos están más influenciados por los patrones culturales iraníes que en cualquier otra región. Por tanto, la creación de una "nacionalidad" uzbeca, así como de una tayika en los inicios de los tiempos soviéticos —con su énfasis en la lengua como criterio decisivo— se considera usualmente como un acto altamente artificial de parte de las autoridades y que tiene poco que ver con patrones existentes de identidad. A fin de hacer parecer plausibles las fronteras administrativas correspondientes, la mayoría de los hablantes de tayiko, en regiones como Bujará y Samarcanda, que fue-

3 Por conveniencia, usaremos los términos tayiko y uzbeco a lo largo de este texto para aquellos que predominantemente usan el idioma respectivo en casa, aunque esto no necesariamente implica que se correlaciona con una comprensión étnica particular.

4 Maria Eva Subtelny, "The Symbiosis of Turk and Tajik", en B. F. Manz (ed.), *Central Asia in Historical Perspective*, Boulder, Westview Press, 1994, pp. 45-61; J. Schoeberlein, "Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions of Ozbek, Tajik, Muslim, Samarkandi and Other Groups", tesis de doctorado en Antropología Social, Cambridge, Harvard University, 1994; Bert Fragner, "Tadjik. Historical Developments of the Term from Timurid Times Onwards", en *The Encyclopaedia of Islam - New Edition*, vol. x, Leiden, Brill, 1998, pp. 63-64.

ron asignados a la nueva República Socialista Soviética de Uzbekistán, fueron forzados a registrarse como uzbecos.[5]

Con el establecimiento de Estados independientes después de la desintegración de la Unión Soviética, muchos autores pensaron que los conflictos eran inevitables. Las relaciones uzbeco-tayikas parecían particularmente problemáticas.[6] Sin embargo, los conflictos hasta ahora han tenido lugar principalmente entre diferentes grupos turco-hablantes, en tanto que los uzbecos y los tayikos, según se dice, se sienten más cerca unos de otros de lo que se sienten cualquiera de los otros dos grupos.[7] Aparentemente, al menos en el caso de Bujará, ambos grupos han escapado hasta cierto punto de los procesos de construcción nacional desde los albores de los tiempos soviéticos. En otras partes de Uzbekistán, se entiende usualmente que ambas categorías están más cerca una de la otra que cualquier otra etnia, aunque la negación real de límites no es tan fundamental como en el caso de Bujará.[8] Al mismo tiempo, la creación de repúblicas soviéticas que portan los nombres de los dos grupos en cuestión añadió un aspecto más a esto. No sólo las categorías como "uzbeco" oscilan entre un significado étnico y uno nacional, sino que, debido al concepto territorial mencionado anteriormente, se espera que los miembros de cualquier grupo viviendo en un Estado con un nombre distinto sean diferentes de los otros miembros de su grupo. Así, un tayiko en Uzbekistán tiene que ser algo más uzbeco en carácter (y viceversa), ya que el lugar de residencia configura el modo en que él o ella socializan.

5 Edward Allworth, *The Modern Uzbeks: From the 14th Century to the Present. A Cultural History*, Stanford, Hoover Institution Press, 1990; Schoeberlein, "Identity in Central Asia...", *op. cit.*; Subtelny, "The Symbiosis of Turk and Tajik", *op. cit.*

6 Subtelny, "The Symbiosis of Turk and Tajik", *op. cit.*; Richard Foltz, "The Tajiks of Uzbekistan", *Central Asian Survey*, vol. 15, núm. 2, 1996, pp. 213-216; Olivier Roy, *The New Central Asia: The Creation of Nations*, Londres, Tauris, 2000.

7 Michael D. Kennedy, "The Spatial Articulation of Identity and Social Issues: Estonia, Ukraine and Uzbekistan through Focus Groups", en K. Matuzato (ed.), *Regions: A Prism to View the Slavic-Eurasian World. Towards a Discipline of "Regionology"*, Sapporo, Slavic Research Center, 2000, pp. 208-244; Peter Finke, *Variations on Uzbek Identity. Concepts, Constraints and Local Configurations*, Oxford, Nueva York, Berghahn, 2014.

8 Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit.* En particular, la ciudad de Samarcanda es famosa en todo Uzbekistán por su pronunciado nacionalismo tayiko.

Por supuesto, no es ningún descubrimiento que los grupos étnicos no son entidades claramente delimitadas y que la gente cambia las afiliaciones por varios motivos. Investigación reciente ha mostrado que esto es verdad también en el caso de la antigua esfera soviética, a pesar de la fuerte actitud primigenia que dominaba los discursos públicos y científicos.[9] En contraste con la mayoría de los estudios de etnicidad, sin embargo, el caso presentado aquí no es sobre la fluidez de una frontera sino sobre su existencia, la cual es negada por la gente en cuestión. Argumentaremos que los hablantes de uzbeco y tayiko comparten un escenario institucional y por ello carecen de una razón para emprender alguna diferenciación mutua. Ellos se asientan en los mismos emplazamientos, están emparentados con los mismos individuos y siguen reglas sociales más o menos idénticas. Siguiendo a Barth,[10] al entender las fronteras étnicas como un aspecto de organización social (más que como una manifestación de diferencia de grupo), su significado primario es proporcionar a la gente directrices para el modo de interacción con otros, aunque estas directrices nunca se siguen completamente, éstas proveen alguna confiabilidad para la acción social o, puesto en términos económicos, menores costes de transacción y apoyo en la provisión de bienes públicos.[11] Por tanto, cuando se trata de evaluar la integridad mutua, no importa mucho si la lengua materna de uno es uzbeco o tayiko.

9 Valery A. Tishkov, *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: The Mind Aflame*, Londres, Sage, 1997; David D. Laitin, *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*, Ithaca, Cornell University Press, 1998; Dmitry Gorenburg, "Identity Change in Bashkortostan: Tatars into Bashkirs and Back", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, núm. 3, 1999, pp. 554-580.

10 Fredrik Barth, "Introduction", en F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen / Oslo, Universitetsforlaget, 1969, pp. 9-38.

11 Michael Hechter, *Principles of Group Solidarity*, Berkeley, University of California Press, 1987; Jean Ensminger, *Making a Market: The Institutional Transformation of an African Society. The Political Economy of Institutions and Decisions*, Cambridge / Nueva York, Cambridge University Press, 1992; Janet T. Landa, *Trust, Ethnicity, and Identity: Beyond the New Institutional Economics of Ethnic Trading Networks, Contract Law, and Gift-Exchange*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994; Michael Bollig, *Risk Management in a Hazardous Environment. A Comparative Study of Two Pastoral Societies (Pokot NW Kenya and Himba NW Namibia)*, Nueva York, Springer, 2006; Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit*.

Cuándo y dónde se hacen y se mantienen exactamente las fronteras es el resultado de procesos complejos de identificación. Esto puede asumir muchas formas según las circunstancias locales, rasgo que requiere ser evaluado.[12] Lo cual no quiere decir que los patrones de identidad son meramente decisiones estratégicas o adaptaciones funcionales, ya que a menudo contienen profundos apegos emocionales. Más bien, están estrechamente relacionados con ideas acerca de *nosotros* y *ellos*, y del comportamiento apropiado. Además de contener reglas de conducta, las categorías étnicas tienen que ser vistas también como esquemas cognitivos que proporcionan a sus portadores modelos para interpretar y organizar su mundo social.[13] En este sentido, no sólo los uzbecos y tayikos forman un campo de interacción social, sino que comparten los mismos modelos culturales referentes a quién será clasificado como cercano y quién no y, quizá lo más relevante, referente a la cuestión del origen de la personalidad de un individuo. Específicamente, como mostraremos, en Bujará la afiliación a categorías étnicas se conceptualiza de una forma cultural o territorial más que genealógica. El argumento que expondremos es que no sólo la gente difiere en dónde establecer fronteras, sino en que existen diferentes comprensiones de la misma esencia de los grupos y la transmisión de rasgos personales.[14] El concepto territorial de etni-

12 Günther Schlee, "Taking Sides and Constructing Identities: Reflections on Conflict Theory", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, núm. 1, 2004, pp. 135-156; Brian Donahoe *et al.*, *The Formation and Mobilization of Collective Identities in Situations of Conflict and Integration,* Working Paper Series 116, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, 2009; Dereje Feyissa, *Playing Different Games: The Paradox of Anywaa and Nuer Identification Strategies in the Gambella Region, Ethiopia*, Oxford / Nueva York, Berghahn, 2011.

13 Claudia Strauss y Naomi Quinn, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Cambridge / Nueva York, Cambridge University Press, 1997; Hal Levine, "Reconstructing Ethnicity", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, núm. 2, 1999, pp. 165-180; Rogers Brubaker, Mara Loveman y Peter Stamatov, "Ethnicity as Cognition", *Theory and Society*, vol. 33, núm. 1, 2004, pp. 31-64; Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit*.

14 Obviamente, no pretendemos decir que todos los uzbecos y tayikos sienten lo mismo los unos hacia los otros y acerca de las fronteras étnicas en general. Como modelos o esquemas culturales, los conceptos relacionados son en el fondo inherentes a un individuo, pero son compartidos hasta cierto punto por aquellos que han experimentado una socialización similar (Strauss y Quinn, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, *op. cit.*; Maurice Bloch, *How We Think They Think: Anthropolo-*

cidad y la pertenencia individual también conllevan una posibilidad de cambio y variación interna. Por tanto, uno llega a ser un miembro de un grupo específico al crecer en un cierto ambiente cultural y puede cambiar esta identidad en el transcurso de la vida. El Estado, obviamente, es muy importante para configurar decisiones de pertenencia étnica por medio de especificaciones legales y manipulaciones ideológicas que modifican la utilidad de las diversas opciones que el individuo tiene a la mano. Sin embargo, esto en sí mismo no determina la identidad que la gente se aplica a sí misma y a otros según fue ejemplificado con la cita antes mencionada. Más aún, los esquemas sobre los cuales se fundamentan las identidades no siempre son conscientes y por ello no están abiertos a manipulación arbitraria.[15]

En este capítulo, proporcionaremos un reporte etnográfico de la configuración étnica en el oasis rural de Bujará basado en una amplia investigación de campo llevada a cabo por los dos autores desde el año 2000. Haremos esto considerando variables clave establecidas durante el trabajo de campo, a saber: patrones de asentamiento, uso del lenguaje, matrimonios, la composición de redes sociales, modelos culturales inherentes y vías de cambios de identidad y transmisión.[16] Se mostrará que el modelo subyacente es de una comunalidad de uzbecos y tayikos locales que excluye a otros grupos locales, así como co-etnias, o, más bien, hablantes de la misma lengua materna de otras regiones. Esta variación regional, sin embargo, no se entiende como una deficiencia sino como un elemento constitutivo al interior de una comprensión territorial. La gente de otras regiones, sin tomar en cuenta sus preferencias lingüísticas, *tiene que* ser diferente porque experimenta una socialización diferente.

---

gical Approaches to Cognition, Memory, and Literacy, Boulder, Westview Press, 1998; Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit.*).

15 Thomas Eriksen, "Ethnicity and Nationalism: Definitions and Critical Reflections", en H. Lindholm (ed.), *Ethnicity and Nationalism: Formation of Identity and Dynamics of Conflict in the 1990s*, Göteborg, Nordnes, 1993, pp. 40-50; Richard Jenkins, *Social Identity. Key Ideas*, Londres, Routledge, 1996; Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit.*

16 La recolección de datos estuvo basada en un amplio rango de métodos antropológicos, incluyendo observación participante y entrevistas semiestructuradas, encuestas en hogares, mapeo de pueblos y tests cognitivos. Véase Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit*.

Marco histórico

Como ocurre en toda Asia Central, la situación étnica y lingüística en el oasis de Bujará es el resultado de siglos de conquista y migraciones que se sucedieron unos tras otros. La particular localización geográfica y los desarrollos históricos específicos son por tanto una parte importante de la historia. Mejor conocida por sus monumentos arquitectónicos, Bujará siempre ha sido un gran centro cultural y político de la región. Rodeada por algunos de los desiertos más inaccesibles del mundo, ha dependido por milenios de un sofisticado sistema de irrigación. Una fuente secundaria de riqueza fue su ubicación en uno de los cruces de rutas de comercio tempranas entre China, Rusia, el Medio Oriente y Europa.[17]

Desde el siglo VI, pastores turcos se han movilizado desde las estepas del norte y el este hacia el oasis fértil el cual, hasta entonces, estaba poblado por grupos hablantes de sogdiano o lenguas del este de Irán.[18] Desde entonces comenzó un continuo proceso de turquificación, el cual se aceleraría con la invasión mongola en el siglo XIII —con la mayoría del ejército hablando lenguas turcas— y el arribo de los shaybánidas, a partir de los albores del siglo XVI, quienes introdujeron el nombre "uzbeco" a la región y de nuevo hicieron de Bujará su centro político.[19] Por entonces la población era una amalgama de grupos sedentarios y tribus nómadas, algunos de los cuales habían comenzado a asentarse. Los irano-hablantes eran aún mayoría, aunque las tempranas lenguas sogdianas habían dado lugar al persa del oeste de Irán

17 Richard Nelson Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement*, Costa Mesa, Mazda, 1997; Christian Giordano y Dobrinka Kostova, "The Social Production of Mistrust", en Ch. Hann (ed.), *Postsocialism, Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Londres / Nueva York, Routledge, 2002, pp. 74-91.

18 Vasiliĭ Vladimirovich Barthold, "Bukhara", en *The Encyclopaedia of Islam - New Edition*, vol. I, Leiden, Brill, 1986, pp. 1293-1296; Ingeborg Baldauf, "Some Thoughts on the Making of the Uzbek Nation", *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, vol. 1, núm. 32, 1991, pp. 79-96; Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement*, *op. cit.*; Fragner, "Tadjik. Historical Developments...", *op. cit*.

19 Robert D. McChesney, *Central Asia: Foundations of Change*, Princeton / Nueva Jersey, The Darwin Press, 1996; Audrey Burton, *The Bukharans: A Dynastic, Diplomatic and Commercial History, 1550-1702*, Richmond, Curzon, 1997.

o tayiko.[20] Étnicamente, los términos vigentes apenas existían en las mentes de la gente o tenían un significado profundamente diferente. Si se llegaba a aplicar, el término "uzbeco" se refería a grupos tribales y seminómadas.[21] Entre los grupos sedentarios, independientemente de su lengua dominante, denominadores regionales como Bujaralik o Ferganalik, que típicamente incluían a todos los grupos locales, eran de mucha más importancia.[22]

Durante la penetración rusa Bujará fue derrotada en 1868, pero sobrevivió como un Estado vasallo semiautónomo.[23] La independencia formal continuó entrado el temprano periodo soviético, cuando Bujará fue declarada una República Popular en forma, para ser disuelta en 1924. Durante el siguiente establecimiento de las unidades administrativas definidas étnicamente, su territorio fue dividido entre las dos Repúblicas Socialistas Soviéticas de Uzbekistán y Tayikistán. La asignación de los individuos a sus grupos étnicos correspondientes, como fue previsto por la política de nacionalidades soviética, fue particularmente complicada en Bujará, debido a la vaga diferenciación, y muchos se vieron forzados a adoptar una categoría de forma más o menos arbitraria. Por ello, casos en que hermanos terminaron perteneciendo a etnicidades diferentes fueron reportados con frecuencia.[24] Un tema común en la sovietología occidental era el escepticismo acerca de si una identidad asignada de ese modo podría tener un impac-

20 Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement*, *op. cit.*; Fragner, "Tadjik. Historical Developments...", *op. cit.*

21 El término *sart*, común en otras partes de Asia Central, aparentemente no era usado como una autodesignación en Bujará, sino sólo por oficiales rusos y viajeros (Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit.*).

22 Jo-Ann Gross, "Introduction: Approaches to the Problem of Identity Formation", en J. A. Gross (ed.), *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, Durham / Londres, Duke University Press, 1992, pp. 1-26; Schoeberlein, "Identity in Central Asia...", *op. cit.*; Shahram Akbarzadeh, "Nation-Building in Uzbekistan", *Central Asian Survey*, vol. 15, núm. 1996, pp. 23-32; Roy, *The New Central Asia...*, *op. cit.*; Alisher Ilkhamov, *Etnicheskiĭ atlas Uzbekistana,* Tashkent, Open Society Institute, 2002; Alisher Ilkhamov, "Archaeology of Uzbek Identity", *Central Asian Survey*, vol. 23, núms. 3-4, 2004, pp. 289-326.

23 Seymour Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

24 Eden Naby, "Ethnicity and Islam in Central Asia", *Central Asian Survey*, vol. 12, núm. 2, 1993, pp. 151-167.

to profundo en la gente y sobrevivir sin las ataduras del Estado que la había creado.[25] A pesar de su carácter artificial, la creación soviética de los uzbecos parece haber sido un proyecto más bien exitoso. En la actualidad, la vasta mayoría de la gente oficialmente etiquetada como tal, también se percibe como uzbeca en un sentido étnico.[26] Como se mostrará, al menos en el caso de Bujará, esto no borró las etiquetas vigentes, creando con ello un sistema de categorías complejo que previene análisis taxonómicos puristas.

Desde la declaración de independencia en 1991, el gobierno de Uzbekistán ha perseguido una política rigurosa de construcción de la nación. El uzbeco llegó a ser la lengua estatal principal y la decisión de sustituir el alfabeto cirílico por la escritura latina desfavoreció a rusos y, en mayor grado, también a otras minorías. Como en los Estados vecinos, los monumentos arquitectónicos, los poetas y filósofos, o los guerreros medievales como Timur, quien se convirtió en el principal punto de referencia histórico,[27] fueron elegidos para demarcar los límites nacionales. Curiosamente, fuertes alusiones a una unidad panturca son cuidadosamente evitadas. En vez de ello, la imagen oficial echa mano de una herencia común, "transoxiana", la cual representa a los uzbecos actuales como emblemáticos de miles de años de civilización sedentaria en Asia Central.[28] Esto no sólo adapta todos los niveles de la sociedad, incluyendo a los tayikos, también permite establecer una clara frontera con Kazajistán, el oponente mayor por el liderazgo en la región.

25 Alexandre Bennigsen y Marie Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State*, Nueva York, St. Martin's Press, 1983; Allworth, *The Modern Uzbeks...*, *op. cit.*

26 Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit.*

27 Beatrice F. Manz, *The Rise and Rule of Tamerlane,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Peter Finke, "Competing Ideologies of Statehood and Governance in Central Asia: Turkic Dynasties in Transoxania and their Legacy in Contemporary Politics", en D. Sneath (ed.), *States of Mind: Power, Place and the Subject in Inner Asia*, Bellingham, Western University Press, 2006, pp. 109-128.

28 Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit.*

Patrones de asentamiento

Si bien es famosa aún por su carácter tayiko, en el papel Bujará es una de las provincias más homogéneas en Uzbekistán. De un total poblacional de 1.4 millones, oficialmente, más de 70% son uzbecos, con los rusos y kazajos como los siguientes grupos más grandes. El número de tayikos es de 50 920, es decir, 3.1% de la población.[29] Otras minorías son ucranianos, armenios, persas (*ironi*), judíos de Bujará, coreanos y tártaros turco-hablantes, bashkires y los turcos meshk. En sus áreas rurales, Bujará también tiene una minoría considerable de turkmenos, así como unos cuantos pueblos con antecedentes supuestamente árabes, sobre los cuales se discutirá más adelante. No obstante, estos números oficiales se basan en la etnicidad que la gente reporta (o tiene que reportar) a la administración local y no necesariamente da una imagen precisa de la identidad de la gente o el idioma preferido. Éste es justamente el caso de los hablantes de tayiko. En la ciudad de Bujará, el predominio de la lengua tayika es obvio, incluso para el visitante casual. Su uso es ubicuo, de manera que incluso los conductores de camiones o los extranjeros al hablar por teléfono lo eligen de modo automático para la comunicación.[30] Esta situación no sólo se aplica a la capital de la provincia. El tayiko también se usa en muchas áreas rurales, particularmente en el norte y occidente del oasis, en los distritos de Gijduvon, Shofirkon, Bujará, Vobkent, Peshku, Jondor y Romitán. Es difícil de estimar, pero el porcentaje general de los hablantes de tayiko está probablemente por encima, más que debajo, de 50% de la población de la provincia.[31]

29 Alikhan Aman, *Population Migration in Uzbekistan 1989-1998*, Tashkent, United Nations High Commissioner for Refugees, 2000, p. 40.

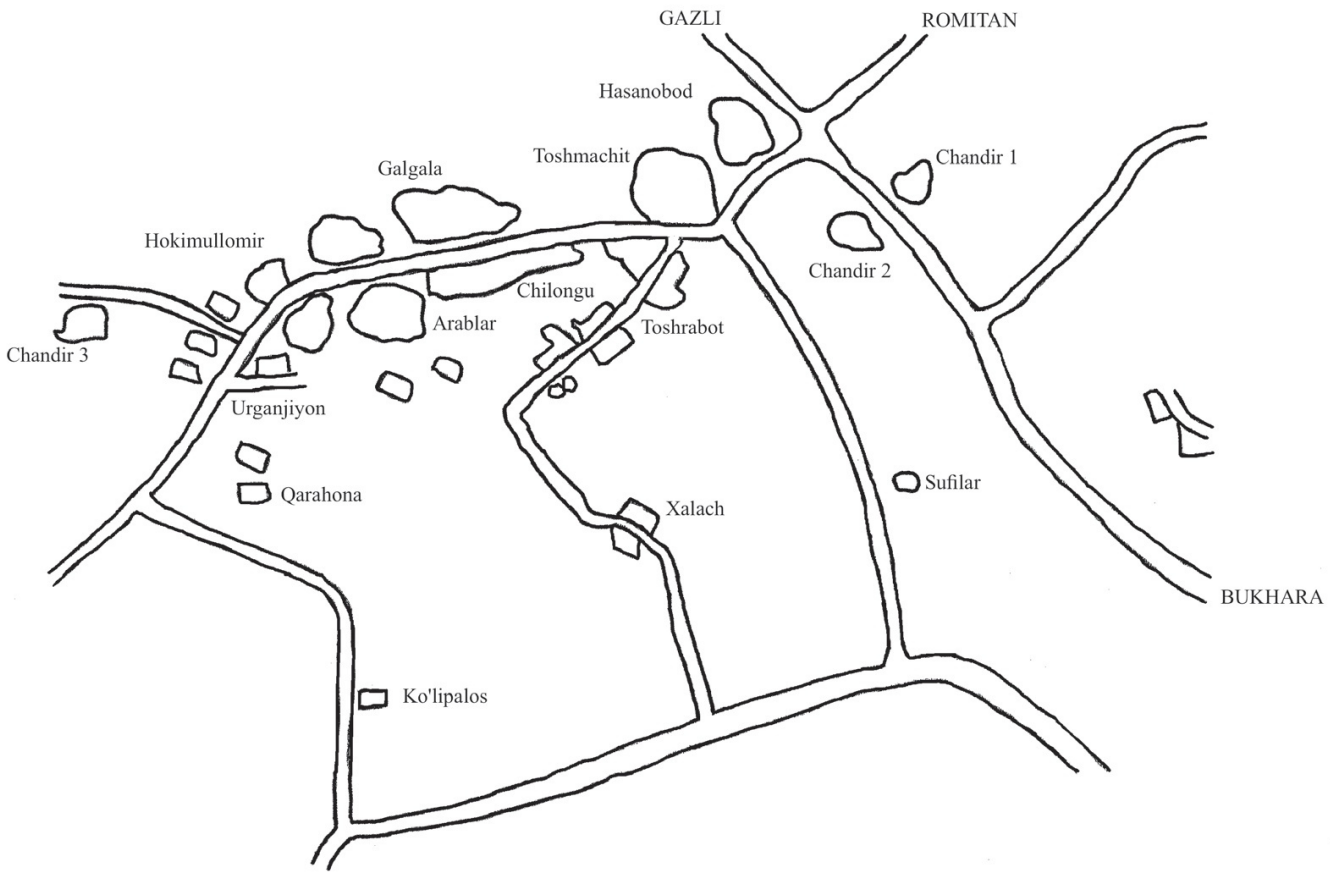
30 Véase también Schoeberlein, "Identity in Central Asia...", *op. cit*. Foltz cree que 90% de la población en la ciudad de Bujará corresponde a tayikos (Foltz, "The Tajiks of Uzbekitstan", *op. cit*., p. 213), aunque este número podría incluir *ironi*, judíos y gitanos locales. Todos ellos hablan dialectos estrechamente relacionados con el tayiko, pero ninguno de ellos está reconocido como tal ni tienen alguna relación cercana debido, principalmente, a su afiliación religiosa (los *ironi* son mayoritariamente musulmanes chiítas).

31 Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit*.

Al interior de la provincia de Bujará, la mayor parte del trabajo de campo se llevó a cabo en la municipalidad de Chilongu, en el distrito noroccidental de Romitán. Chilongu tiene una población de aproximadamente 15 000 individuos. Está subdividida en los antiguos koljoses Marx y Engels, cuyos nuevos nombres ahora son Chilongu y Fayzi Kurbanov, además de la pequeña granja de miel Sufilar. La mayoría de los pueblos tiene raíces bastante antiguas. Creaciones artificiales de asentamientos, como ocurrió en otras partes de Asia Central durante los tiempos soviéticos, son raras, ya que las tierras fértiles ya estaban densamente pobladas. Más bien, los pueblos vecinos se fusionaron en racimos, que entonces formarían usualmente el núcleo de un koljoses. Durante los tiempos socialistas, la mayoría de los pueblos correspondía a una brigada del koljoses. Existía cierta ocupación en el desierto, pero la mayoría de la población continúa viviendo al interior del territorio del viejo oasis.

Como se indicó más arriba, los patrones contemporáneos de asentamiento reflejan migraciones anteriores, así como el papel fundamental, al menos conceptualmente, que la oposición entre pastores y agricultores jugó en la historia étnica de la región. Al mismo tiempo, la imagen vigente es aparentemente el resultado de prácticas matrimoniales a largo plazo que esbozamos más abajo. La disposición de los pueblos por etnicidad tiene una naturaleza muy particular. La mayoría de los municipios en Romitán, así como en los distritos vecinos, es una mezcla de mayoría tayika-uzbeca, además de los pueblos individuales habitados por árabes, turkmenos y otros. El caso de Chilongu es un ejemplo muy típico. Consiste en un racimo central que se compone de pueblos de habla uzbeca y tayika. Los límites entre estos pueblos son difícilmente reconocibles por un forastero, pero proveen marcadores sociales importantes. Al interior de este espacio común, sin embargo, los pueblos individuales son usualmente monolingües, como se puede observar por la secuencia Urganzhiyon (uzbeco), Hokimullomir (uzbeco), Galgala (tayiko), Arablar (tayiko), Chilongu (tayiko), Toshmachit (uzbeco) y Hasanobod (tayiko). Así, más que en un solo asentamiento, los hablantes de uzbeco y tayiko viven en asentamientos adyacentes (véase el mapa IV.1).

Mapa IV.1. Chilongu



Fuente: Trazado por Peter Finke, Uzbekistán, 2006.

Los pueblos fuera de este centro tienen un pasado turkmeno o tribal uzbeco en la mayoría de los casos. Al menos esto puede ser inferido de sus nombres y de la historia que los pobladores le confieren a sus asentamientos. Éste es el caso de, por ejemplo, los tres pueblos llamados todos Chandir, que se ubican en los bordes opuestos del centro. El origen de sus habitantes se remonta localmente a un grupo tribal que se halla entre los uzbecos y los turkmenos, en la región Jorezm, a unos 400 km más al oeste. Historias orales apuntan a una migración hacia Bujará durante el siglo xvii. Lo mismo se aplica a Urganzhiyon, que también indica un origen en Jorezm. Otros pueblos portan los nombres de tribus turcas tempranas, como Jalach. Su ubicación geográfica marginal indica una más fuerte significación de la cría de animales, al menos en el pasado, la cual es considerada localmente como un rasgo altamente negativo.

Uso del lenguaje

La principal preocupación para la ingeniería nacional soviética no era la especialización económica, sino el lenguaje. Aunque los estudios sobre etnicidad han cuestionado tal lógica por varias décadas, aún es una asunción difundida en la comprensión pública, así como en gran parte de las ciencias sociales. Obviamente, la inteligibilidad lingüística es de gran importancia para que la gente sea capaz de coordinar sus actividades y minimizar los costos de las transacciones. Puede ser también una forma sencilla de distinguir a aquellos socialmente definidos como cojugadores de quienes no lo son. En esta sección, sin embargo, se mostrará que esto no se aplica fácilmente a la situación en Chilongu.

Dos idiomas dominan claramente en las partes rurales del oasis de Bujará, a saber, uzbeco y tayiko. La estrecha interacción ha derivado también en numerosos préstamos mutuos. Esto no sólo es tocante al vocabulario sino también a las estructuras gramaticales, al grado que, de hecho, algunos académicos considerarían ambas lenguas, al menos sus variantes locales, como mezcladas.[32] Es debatible si el turkmeno

32 Gerhard Doerfer, "Ein Modell zur Klassifikation der Türksprachen", *Materialia Turica*, núm. 11, 1987, pp. 1-34.

constituye una tercera lengua. En la mayoría de los pueblos adscritos a la categoría turkmena, se trata más de un acento ligeramente diferente del uzbeco y probablemente no es inmediatamente inteligible para la gente de Turkmenistán. El kazajo se habla principalmente fuera del oasis. El ruso casi no tiene relevancia fuera de los centros del distrito e incluso ahí, rara vez, se escucha en público.

A pesar de la distancia lingüística entre el uzbeco y el tayiko, el bilingüismo está muy difundido. Hay algunos enclaves tayikos en los cuales no se habla uzbeco. En estos lugares, las mujeres a veces tienen habilidades limitadas de la lengua nacional. Sin embargo, éstas son una excepción más que la norma. Sorprendentemente, lo contrario también es cierto. Es sólo en los pueblos "puramente" uzbecos rodeados de otros pueblos uzbecos, como Jalach o Kulipalos, que la lengua tayika rara vez se habla. A pesar de todo, incluso ahí lo entiende la mayoría. En los pueblos centrales, en el caso de Chilongu, todos aquellos entre Urganzhiyon y Hasanobod, básicamente cada hogar maneja ambas lenguas fluidamente.

Apenas sorprende que la gran mayoría de los tayikos sean competentes en uzbeco, ya que es la lengua nacional. Esto, no obstante, no es tan sencillo como parece. El tayiko se usa frecuentemente no sólo en casa, sino también en público, como en las tiendas o en el mercado. En eventos públicos o semipúblicos más grandes, el uso del tayiko está más limitado. En las bodas, por ejemplo, donde cientos de personas se reúnen y son visibles, el uzbeco es usado comúnmente para todos los anuncios y los discursos. En la esfera política, el uzbeco es ligeramente más importante, pero en muchas oficinas el tayiko puede ser escuchado igualmente. Al ser cuestionado sobre esto, el alcalde de Chilongu explicó que en su oficina rara vez se usaba el tayiko, aunque era su lengua materna. En los siguientes meses estuvimos presentes en numerosas ocasiones en las cuales él hablaba tayiko, incluyendo aquéllas en que había uzbecos presentes (él sabía que entenderían). Esto, aparentemente, no encontró objeciones por parte de los interpelados en una lengua que no era su lengua materna ni la lengua oficial del Estado.

Como consecuencia, mucha gente frecuentemente transita de una lengua a otra durante el día. Esto ocurre de forma cotidiana en las familias, porque la mayoría de los hogares está mezclada y los niños a

menudo adoptan la lengua de sus madres y abuelas. Debido al hecho de que los padres y los abuelos usualmente manejan esa lengua también, esto no crea serios problemas de comunicación en la familia. Los niños, probablemente, adoptarán después la lengua de sus padres, que también suele ser la dominante en el pueblo. Las niñas, en contraste, pueden quedarse con la lengua de su madre (o abuela), dependiendo de la familia a la que se incorpore al casarse.

De hecho, muchos uzbecos parecían encantados de cambiar al tayiko, cada vez que tenían la oportunidad de hacerlo. En algunos casos esto conduce a situaciones aparentemente extrañas. Bahodir y Sherali son primos hermanos viviendo en el mismo pueblo uzbeco. Ambos provienen de familias en las que los varones han sido hablantes de uzbeco por las dos últimas generaciones al menos, pero las esposas, es decir sus madres y abuelas, tenían el tayiko como su lengua nativa. Tanto Bahodir como Sherali se casaron con mujeres uzbecas y en casa hablan sólo uzbeco. Ambos preferían hablar tayiko en reuniones más grandes, como las ceremonias privadas o en fiestas, incluso si una parte sustancial de los participantes era hablante de uzbeco. Tendían también a usar el tayiko al hablar entre ellos, ya que era la lengua que también usaban cuando eran niños y con su abuela común. Ninguno de los dos, no obstante, se clasificaría a sí mismo como tayiko.

Estos cambios no son vistos, en manera alguna, como una anomalía, sino como parte de las prácticas cotidianas. La mayoría de la gente duda si el uso de la lengua es siempre una decisión completamente consciente, puesto que muchos están tan cómodos con ambas que no pueden hablar de diferencias en sus habilidades lingüísticas. Parte de la razón de ello parece ser que, incluso los uzbecos, están usualmente orgullosos de hablar tayiko, lengua considerada "dulce" (*shirin*) por ambos grupos. En otras palabras, el tayiko tiene cierto atractivo que le permite continuar en competencia con el uzbeco como la lengua del Estado. De hecho, el bilingüismo es considerado parte de la cultura local y los individuos que no tienen habilidad completa en ambas lenguas son vistos como debajo del promedio; puesto de otro modo, la mayoría de la población encaja en una categoría de "intermedios", mientras que los uzbecos y tayikos "puros", quienes hablan únicamente una lengua, forman minorías en los márgenes de la sociedad local.

En años recientes, sin embargo, la dirección de este cambio entre lenguas se ha vuelto más unidireccional y también más permanente. El Estado tiene algo que decir al respecto. El uzbeco se ha vuelto el medio principal de instrucción escolar desde la independencia, así como una especie de prerrequisito para la educación superior. En la actualidad la mayoría de las escuelas locales tienen todas las clases en uzbeco. Hay una escuela en lengua rusa en el centro del distrito de Romitán y unas pocas escuelas kazajas en algunos pueblos exteriores. El número de escuelas en las cuales las lecciones se enseñan en tayiko es comparativamente bajo, incluso en áreas casi puramente tayikas, y, de éstas, muchas adoptaron en años recientes la enseñanza en uzbeco. En la mayoría de los casos, la razón es que cada vez más padres prefieren enviar a sus hijos a escuelas uzbecas a fin de aumentar sus oportunidades futuras.

Matrimonio y parentesco

De modo similar a las barreras del lenguaje, la endogamia ha sido cuestionada como un prerrequisito para el mantenimiento de los límites étnicos. En muchas partes del mundo, los matrimonios mezclados son una cosa común o ha llegado a ser así en años recientes. En este apartado, se mostrará que los uzbecos y los tayikos en Bujará representan un caso de matrimonio intensivo mediante una división lingüística, casi emulando una situación de intercambio sistemático. No obstante, así como ocurría con el bilingüismo, esta interacción no se extiende a uniones con otros grupos.

Como se mencionó, los matrimonios mezclados han sido una práctica común en la región por siglos. A fin de verificar esto en el presente, llevamos a cabo una investigación en relación con las prácticas matrimoniales en tres pueblos vecinos, todos localizados a lo largo de una línea. Urganzhiyon, el pueblo más suroccidental, es, en términos lingüísticos, puramente uzbeco; el intermedio, Hokimullomir, es predominantemente uzbeco, si bien la mayoría de la población tenía antecedentes tayikos de no hace mucho tiempo; y Galgala, en el noreste, es hablante de tayiko de manera predominante. Como la residencia posmarital es estrictamente patrilocal, preguntamos por el

lugar de nacimiento y la lengua materna de las esposas en cada uno de los tres pueblos.[33]

Los resultados fueron llamativos: en Hokimullomir, más de 25% de todos los matrimonios han tenido lugar al interior de los pueblos. Sólo fue ligeramente más baja la proporción de mujeres casadas que nacieron en la vecina Urganzhiyon. Concerniente a la lengua, 27% de todas las mujeres casadas en el pueblo eran hablantes de tayiko. Descontando los matrimonios internos, 37% de todas las esposas que no nacieron en Hokimullomir hablaban una lengua materna diferente de la de sus esposos (véase cuadro IV.1). Curiosamente, la mayoría de las esposas hablantes de tayiko, de hecho, no procedían de alguno de los pueblos vecinos sino de la ciudad de Bujará y, en muchos casos, tenían relaciones de parentesco previas con la familia a la que se incorporaron por matrimonio. En los otros dos pueblos la proporción de matrimonios internos era similar, mientras que la proporción de uniones con lenguas mezcladas era el mismo en Galgala, pero ligeramente menor en Urganzhiyon.[34] Por tanto, uno podría argumentar que, al menos en este caso, la tendencia a contraer matrimonio con mujeres hablantes de una lengua materna distinta es más alta entre los tayikos y, recientemente, entre los tayikos uzbekizados, que entre los uzbecos.

Cuadro IV.1. Parejas matrimoniales en Hokimullomir por lengua

Lengua natal de la esposa	*Número total de esposas*	*Número de esposas nacidas fuera de Hokimullomir*
Uzbeco	126 (72%)	80 (62%)
Tayiko	48 (27.4%)	48 (37.2%)
Turkmeno	1 (0.6%)	1 (0.8%)
Total	175	129

Más que la etnicidad o la lengua materna, las relaciones de parentesco y la proximidad geográfica parecen variables más importantes

[33] No fue posible en todos los casos entrevistar a los miembros del hogar personalmente, de modo que algunos datos provienen de información proporcionada por parientes y vecinos.

[34] Finke, *Variations on Uzbek Identity*, *op. cit.*

para escoger una pareja matrimonial. Muchos matrimonios tienen lugar entre parientes cercanos y frecuentemente existe una historia de matrimonio interétnico entre familias. Lo que esta investigación reveló, además, fue la preferencia por la proximidad local cuando se trata de dar en casamiento a las hijas de uno. De la vasta mayoría de los matrimonios, 85% tuvo lugar al interior de un radio de cinco kilómetros, que corresponde aproximadamente a los límites del antiguo koljoses, y muchos manifestaron un profundo dolor por las hijas que habían sido dadas a familias establecidas a una distancia mayor a diez kilómetros (véase cuadro IV.2).

Cuadro IV.2. Parejas matrimoniales en Hokimullomir por pueblo de origen

	Pueblo	*Número*	*Porcentaje*	*Lengua predominante*
Chilongu	Hokimullomir	46	26.3	uzbeco
	Urganzhiyon	35	20	uzbeco
	Qarahona	11	6.3	uzbeco
	Toshmachit	11	6.3	uzbeco
	Galgala	8	4.6	tayiko
	Toshravot	5	2.9	uzbeco
	Kjalach	4	2.3	uzbeco
	Arablar	4	2.3	tayiko
	Kulipalos	4	2.3	uzbeco
	Hasanobod	3	1.7	tayiko
	Subtotal	131	74.9	
Fuera de Chilongu	F. Kurbonov	9	5.1	tayiko
	Romitán	5	2.9	mezclado
	Buxoro	27	15.4	tayiko
	Otros	3	1.7	mezclado
	Subtotal	44	25.1	
	Total	175	100	

Otros son raramente elegidos como parejas matrimoniales. En Hokimullomir, hay una novia clasificada como turkmena y el número es sólo ligeramente superior en Urganzhiyon, a pesar de su vecindad con Chandir 3. Las muchachas de Chandir no son muy estimadas porque tienen la reputación de ser esnobs.[35] Al mismo tiempo, la gente de los pueblos de Chandir se distingue de los turkmenos "reales", es decir, aquéllos en Turkmenistán o Jorezm, quienes son explícitamente descartados como esposos potenciales. Lo mismo vale para los kazajos. La explicación más común es la diferencia de costumbres (*urf-odat*), en particular, en lo concerniente al pago del precio de la novia. De modo similar, las uniones tayiko-*ironi* son fuertemente desaprobadas.[36]

> Había un *ironi* de Kogon que quería casarse con Gulzhan, la mayor de mis hijas. No la entregamos. Bueno, una cosa es que Kogon está muy lejos, y además está la lengua, la cual realmente no entendemos apropiadamente. Pero, más importantes son sus costumbres y su religión. Usted sabe, ellos se golpean en sus espaldas.[37]

Estos patrones conllevan un número de consecuencias. En Hokimullomir, sobre el cual existe una investigación completa, no hay un solo hogar monolingüe. En Urganzhiyon y Galgala es muy similar. Esto crea, como se mencionó, una categoría dominante de "intermedios", donde todos son el producto de matrimonios mezclados de uno u otro modo. Muchos uzbecos podrían ser llamados, y a veces se llaman a sí mismos, medio-tayikos y viceversa. En muchos asentamientos uno consideraría esto problemático, no tanto por la pareja involucrada, sino por la futura interacción de las familias respectivas. Sin embargo, no es el caso aquí, porque los patrones culturales, inclu-

35 En contraste, Chandir 3 mantiene intensas relaciones matrimoniales con Jondor, ya que es el último pueblo antes del borde del distrito. La intensidad de las relaciones sociales puede estar fundada en una dependencia mutua del agua, ya que Chandir 3 y los pueblos adyacentes en Jondor toman agua del mismo brazo del canal principal.

36 Los grupos localmente definidos como no indígenas, como los armenios o los coreanos, son incluso más desfavorecidos para matrimonio. Mujeres rusas se han casado con uzbecos o tayikos, pero su número en general es muy pequeño.

37 Jurshida, mujer de 61 años de Galgala.

yendo las ceremonias matrimoniales y las negociaciones premaritales, son compartidos. Las disputas sobre los costos y los procedimientos, por tanto, no surgen, porque aquéllos de un grupo no difieren de los del otro. Al mismo tiempo, el hecho de que todas las ceremonias son llevadas a cabo juntas contribuye aún más a esta similitud.

Un estudio de caso: los Ashirov

En esta sección presentaremos el caso de una familia extendida a fin de ilustrar los patrones generales recién esbozados. Éste es un ejemplo muy típico de una familia de "intermedios". El caso ilustra aún más la relevancia de las políticas nacionales. Al tiempo que mostraremos que los individuos, de hecho, toman decisiones al interior de cierto marco dado, y que el marco en sí mismo promueve algunas opciones, mientras que restringe otras.

La cabeza de la familia extendida, Akbar Ashirov, nació en Hokimullomir en 1937. Su padre era nativo del pueblo y, si bien hablaba acerca de él como un uzbeco, podría haber cierta duda sobre esto porque en ese tiempo el pueblo era aún, de acuerdo con todos los reportes, de habla predominantemente tayika. La madre de Akbar era de la ciudad de Bujará y, como muchos habitantes urbanos de ese tiempo, nunca habló una sola frase de uzbeco en toda su vida, según lo reportó su posterior nuera. De hecho, ella parece haber mostrado desagrado por la lengua, ya que urgía a los demás a "no hablar turki" en su casa. Akbar era el mayor de dos hijos y tenía tres hijas mayores. Dos de éstas aún viven. Como su madre se rehusó a hablar uzbeco en casa, los hijos crecieron hablando tayiko entre ellos y con sus padres.

En 1959, Akbar se casó con Gulnoza, del pueblo cercano de Toshmachit. Aunque actualmente es un pueblo uzbeco, al momento de su nacimiento, la mayoría de las familias era hablante de tayiko. Su padre era tayiko y su madre, una árabe de habla tayika. Sin embargo, ellos decidieron hablar únicamente uzbeco con sus hijos a fin de aumentar sus oportunidades futuras en el sistema educativo. De ese modo, Gulnoza creció sin una adecuada comprensión de la lengua de sus padres. Después de su matrimonio se mudó a la casa de Akbar. Como su suegra

se negó a hablar uzbeco, la joven mujer con antecedentes tayikos tuvo que aprender el idioma de sus padres sólo después de que se casó con Akbar, quien era considerado un uzbeco, ya que era la etnicidad de su padre.

A lo largo de las siguientes décadas, el pueblo de Hokimullomir llegó a ser más y más uzbeco. Akbar llegó a ser el director de la escuela local donde Gulnoza también enseñaba. Tenían dos hijos y dos hijas. Todos fueron criados con el tayiko como su primera lengua, ya que ésta era la única lengua que su abuela, quien estaba aún viva en ese tiempo, les habría permitido hablar en casa mientras eran niños. Ésta era la lengua que también usaban para hablar entre ellos. Los dos hijos también llegaron a ser maestros en la escuela de Urganzhiyon. Ambos se casaron con hijas de familias con antecedentes uzbecos y ambos hablaban principalmente uzbeco en casa, aunque entre ellos usan ocasionalmente el tayiko. Sus esposas entienden el tayiko pero no lo hablan de manera fluida. La mayor de las dos hijas de Akbar y Gulnoza se casó con un uzbeco de Urganzhiyon. Su tayiko es más bien pobre, aunque él entiende un poco. La hija más joven se casó con un pariente materno de su madre. Ella vive con la familia de su marido en el pueblo de Maxosa, a 16 km al norte de Bujará, un pueblo casi puramente de habla tayika. Ella habla sólo tayiko con sus hermanos y parientes. Nunca la escuchamos hablar en uzbeco a menos que fuera absolutamente necesario. Sus hijos crecieron como hablantes de tayiko y empezaron a aprender el uzbeco en la escuela. En contraste, los hijos de sus tres hermanos mayores hablan uzbeco y conocen el tayiko, acaso, pasivamente. Por tanto, cuando los primos de la tercera generación se reúnen, ellos no se pueden comunicar de manera apropiada hasta que aprenden la lengua nacional en la escuela.

En su interacción con el mundo exterior, los Ashirov tienen una variedad de aproximaciones lingüísticas y a menudo cambian del uzbeco y al tayiko, a veces durante la misma conversación. Como se mencionó, Akbar tenía tres hermanas mayores, todas casadas en el pueblo de Hokimullomir. Todas se incorporaron a familias por medio del matrimonio, las cuales eran principalmente hablantes de uzbeco, pero que tenían una preferencia personal por el tayiko. Como casi todos sus parientes, la mayoría de los cuales se habían mudado a Bujará, los Ashirov (al menos los adultos) usaban sólo el tayiko. Lo mismo ocurre fuera de

la familia extendida. Siempre que acompañábamos a uno de los miembros de la familia a un pueblo de habla predominantemente tayika, o al encontrarse con otros hablantes de tayiko, todos cambiarían al instante a esa lengua. Era obvio que todos preferían el uso del tayiko. Era igualmente obvio que consideraban una ventaja para sus hijos el crecer en un medio de habla uzbeca.

En suma, en dos generaciones, los Ashirov se habían convertido de una familia de habla predominantemente tayika, a una de habla uzbeca, como consecuencia de los matrimonios y de un medio social cambiante. Esta tendencia, no obstante, no era absoluta, ya que parte de la familia —la hija más joven— se volvió de nuevo en hablante de tayiko. Más precisamente, a diferencia de sus hermanos mayores, ella es la única que siguió siendo hablante de tayiko a lo largo de su vida. Todos los miembros de la primera y segunda generaciones son igual de competentes en ambas lenguas y se pueden comunicar entre ellos. Para la tercera generación se ha tomado una decisión tentativa. Todos parecen estar en vías de convertirse en hablantes de uzbeco o tayiko.

No obstante, la elección de una lengua no tuvo un impacto en la relación con otros. Nunca pareció que la elección de los amigos fuera determinada por la lengua materna del otro. Todos los Ashirov tenían contacto similar con familias hablantes de uzbeco y de tayiko, tanto al interior del pueblo como fuera de él. La única excepción podría haber sido la hermana más joven, quien claramente prefería no tener que usar el uzbeco. Lo mismo puede decirse para los matrimonios a través de esta división lingüística. Lenguas maternas distintas no son consideradas un obstáculo en este sentido, ya que se espera que la gente aprenda posteriormente la otra lengua.

Intercambio económico y redes sociales

Un acuerdo común en buena parte de los estudios sobre etnicidad es que las relaciones interétnicas tienden a ser arduas en situaciones en las cuales hay mucho en juego. El tema no es necesariamente si los recursos son abundantes o escasos, sino si una reasignación parece posible y los criterios de pertenencia al grupo proveen de una forma sencilla

de excluir a otros del crisol.[38] Éste es el caso, por ejemplo, en muchas partes del mundo ricas en recursos o, como en las sociedades postsocialistas, en situaciones de rápido cambio económico y social que no promueven la solidaridad y la confianza a gran escala.[39]

En un lugar como Chilongu, los temas más importantes son la asignación de la tierra y, quizá más crucial, la distribución del agua. Para ambos, los antiguos koljoses aún tienen una relevancia clave. Durante el periodo socialista esto no era un tema mayor, ya que la gente tenía únicamente pequeñas parcelas privadas las cuales, usualmente, recibían agua suficiente. Similar al resto de Uzbekistán, la gran mayoría de la tierra cultivable en Bujará estaba bajo la custodia del Estado y era dedicada a la siembra de algodón. Después de la independencia, los colectivos y las empresas estatales han sido renombrados, pero difícilmente han cambiado en términos de sus estructuras internas.[40]

Romitán es de alguna manera un distrito pivote en términos de reformas económicas y tierra asignada a granjeros particulares (*fermer*) en una base de arrendamiento a largo plazo. Sin embargo, las granjas privadas recientemente establecidas están aún confinadas a una economía planeada de arriba hacia abajo como en cualquier otro lugar. Estas granjas cumplen las mismas funciones en la economía nacional tal cual las empresas colectivas, los antiguos koljoses y sovjoses, desempeñaban en otros distritos. Esto concierne principalmente a la producción de la cantidad de algodón y grano acordada y su entrega a precios preestablecidos con el gobierno regional. Estos *fermer* están en una situación precaria y les podrían haber quitado su tierra en cual-

38 Schlee, "Taking Sides...", *op. cit.*

39 Giordano y Kostova, "The Social Production of Mistrust", *op. cit.*; Davide Torsello, *Trust, Property and Social Change in a Southern Slovakian Village*, Münster, LIT, 2003; Peter Finke, *Nomaden im Transformationsprozess: Kasachen in der post-sozialistischen Mongolei*, Münster, LIT, 2004.

40 Alisher Ilkhamov, "Shirkats, Dekhqon Farmers and Others: Farm Restructing in Uzbekistan", *Central Asian Survey*, vol. 17, núm. 4, 1998, pp. 539-560; Deniz Kandiyoti, "Rural Livelihoods and Social Networks in Uzbekistan: Perspectives from Andijan", *Central Asian Survey*, vol. 17, núm. 4, 1998, pp. 561-578; R. G. Zanca, "The Repeasantization of an Uzbek Kolkhoz: An Ethnographic Account of Postsocialism", tesis de doctorado en Antropología Social, Chicago, University of Illinois, 1999; Tommaso Trevisani, "After the Kolkhoz: Rural Elites in Competition", *Central Asian Survey*, vol. 26, núm. 1, 2007, pp. 85-104.

quier momento. Al formar el núcleo de una aristocracia de la tierra local, ellos pertenecen usualmente a una élite que ya estaba ahí durante los tiempos socialistas.[41] Sin embargo, nada sugiere que la pertenencia étnica juega algún papel en este sentido. A juzgar por nuestros datos, ningún grupo fue perjudicado durante el proceso de "privatización" en Romitán. De aquellos individuos que recibieron tierra como granjeros privados en Chilongu, aproximadamente la mitad son tayikos y la mayoría de los otros uzbecos, mientras que, entre ellos, también hay turkmenos (en la comprensión local del término).

La situación económica de casi todo el resto de los hogares es precaria. Los salarios regulares son cosa del pasado y, en todo caso, no proporcionarían medios suficientes para el sustento. La mayoría de los pobladores venden algo de sus excedentes agrícolas en mercados cercanos, pero esto apenas les permite un ingreso decente. En vista de estas estrecheces, es incluso más sorprendente que la etnicidad hasta ahora no se haya vuelto un tema en la lucha por los recursos y el poder político. Los uzbecos y los tayikos no ocupan nichos económicos que pudieran mitigar la competencia. Ambos grupos son granjeros, a una abrumadoramente pequeña escala, que producen los mismos productos y colaboran con empresas más grandes, productoras de algodón y trigo. Las distinciones se hacen únicamente en términos de clase u ocupación. El acceso a los recursos se entiende como una cuestión de redes individuales heredadas del pasado. Esto se aplica, de hecho, no sólo a una oposición potencial de los uzbecos y los tayikos, sino es también extensivo a otros grupos. Durante el trabajo de campo, nadie mencionaría alguna vez que los turkmenos, los kazajos o los rusos podrían ser mejores que uno mismo.

Igualmente, no hay indicios de que los uzbecos o los tayikos tengan menos acceso al poder. Al menos la mitad de los alcaldes y los jefes de las empresas agrícolas en Romitán son tayikos. Lo mismo es cierto para mucha gente en el gobierno distrital. Esto no quiere decir que no esté ocurriendo una estratificación social. Como se indicó anteriormente, el poder político y económico está concentrado en las manos de unas cuantas docenas de individuos en el distrito, quienes

[41] M. Sancak, "Economic and Social Change in Post-Soviet Rural Uzbekistan", tesis de doctorado en Antropología Social, Zúrich, Universität Zurich, 2012.

efectivamente controlan el acceso a los recursos. Usualmente, provienen de familias que ya han ocupado posiciones importantes en el pasado. Muchos de estos funcionarios son tayikos, pero esto no es visto como la causa para obtener sus cargos. Las etiquetas étnicas no tienen relación con la distinción de clase que emergió en tiempos recientes y tampoco se percibe que tengan alguna.

Por otro lado, la etnicidad tampoco es un buen vaticinador del apoyo mutuo o el conflicto. El parentesco y la vecindad son mucho más importantes en ambos sentidos, y pueden a menudo trascender las líneas lingüísticas. Al interior de un pueblo, la ayuda para una fiesta de boda o la construcción de una casa se le puede pedir a cualquiera. La cantidad real de apoyo dado dependerá usualmente del grado de parentesco, aunque la amistad cercana también juega un papel. La ayuda del exterior del pueblo proviene usualmente sólo de parientes. Incluso entre parientes cercanos, el apoyo mutuo es calculado con precisión y registrado en libretas o en video, en la actualidad, durante las ceremonias de boda o circuncisión. Lo mismo ocurre en las situaciones de conflicto. Mientras que éstas fueron de poca relevancia durante los tiempos socialistas, el declive de las condiciones económicas durante la década de 1990 condujo a la recurrencia de peleas por la distribución del agua. Durante el verano, mucho tiempo se dedica al control de los canales de irrigación más pequeños para cerciorarse de si el lugar de uno en la línea se respeta y para prevenir el allanamiento por otros. Los hombres a menudo transcurren sus noches junto a los canales para asegurarse de que conseguirán agua cuando la necesiten. Durante el periodo de investigación acontecieron varios incidentes, en los cuales hubo gente severamente golpeada y, en un caso, asesinato. Todos estos casos tuvieron lugar en la comunidad del pueblo y a menudo entre parientes. Las distinciones étnicas no fueron un tema en ninguno de los casos reportados.

Más que la descendencia, la residencia común y la proximidad son características centrales de preferencias de interacción. Esto significa, primero que nada, la comunidad del pueblo. Las ceremonias cíclicas de vida son atendidas por todos los residentes, independientemente de una relación de parentesco o lengua común. Como una corporación, el pueblo representa no sólo una unidad que trasciende la duración de una vida individual, sino también posee cierta propiedad colecti-

va. Además de los canales de irrigación más pequeños, que suelen ser administrador por el pueblo, esto incluye mesas, sillas, trastes y los grandes calderos usados para cocinar en fiestas públicas o privadas. A un nivel mayor, los racimos de pueblos y los antiguos koljoses, como subdivisiones de los municipios, son también muy relevantes. La experiencia común como colaboradores por décadas es muy significativa en este sentido. El distrito y la provincia son importantes por derecho propio; sin embargo, no son de mucha importancia en términos de interacción. Son a menudo evocados como unidades competitivas cuando se trata de cumplir el plan estatal anual de algodón.[42]

Categorías étnicas y modelos culturales

Mientras que las relaciones étnicas se manifiestan en situaciones concretas de interacción y distribución de recursos, a fin de cuentas, descansan en modelos culturales que la gente llega a adquirir en el curso de su vida y se aplican en encuentros específicos con los otros.[43] Muchos de estos modelos pueden ser estereotipos. En concreto, como formas de recordar y categorizar siguiendo un patrón, los modelos culturales o esquemas, por definición, desatienden las peculiaridades a fin de proporcionarnos una forma relativamente sencilla de interactuar con la gente alrededor nuestro. Como sucede con todos los esquemas cognitivos, aquéllos sobre grupos étnicos y sus límites serán compartidos hasta cierto grado por un grupo específico de individuos, pero nunca de manera completa, ya que dependen de experiencias individuales y la socialización. Lo que se sugiere en este apartado es que los uzbecos y los tayikos no sólo comparten ideas uno del otro y acerca de otros grupos, sino también comparten un metaesquema más fundamental sobre lo que la identidad (étnica) es y cómo uno llega a ser miembro de un grupo o categoría particular. Se argumentará que este esquema no está tan relacionado con la descendencia y la relación biológica, sino que se apoya más en una comprensión de la localidad

42 *Idem.*

43 Brubaker, Loveman y Stamatov, "Ethnicity as Cognition", *op. cit.*; Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit.*

común como la razón para percibir a la gente como similar a otros o para comportarse de formas particulares.

Como se indicó, la unidad uzbeco-tayika descrita en relación con el lenguaje y las redes sociales es afirmada por los respectivos actores. Cualquier diferencia en cultura o apariencia física es negada con persistencia. Esta unidad percibida, por supuesto, refleja también una cercanía biológica debido a siglos de matrimonios mezclados. Respecto a lo cultural, es casi imposible detectar cualquier diferencia. Esto se aplica no sólo a la cultura material o la dieta, sino también a las estructuras de parentesco y el comportamiento económico, toda vez que la gente comparte redes sociales y ceremonias del ciclo de la vida. Tampoco la religión es un tema de separación. Ambos grupos son musulmanes sunitas de la tradición hanafi y no muestran diferencia alguna en la adherencia a los deberes religiosos, en cualquier caso, más bien limitados luego de décadas de gobierno soviético. A esta comunalidad se le refiere como unicidad, expresada en el proverbio "¡somos un pueblo con dos lenguas!" En tests de tríadas llevados a cabo en campo, casi todos los informantes declararon que los uzbecos y los tayikos son la pareja más común, incluso al compararlos con los turkmenos o *ironi* como tercer elemento.[44]

Esto contrasta agudamente con la conceptualización de las diferencias regionales. La primera cosa enfatizada de manera unánime fue que ser o hablar tayiko en Bujará no tiene nada que ver con Tayikistán. Más aún, los tayikos de otras partes de Uzbekistán, como Samarcanda, son percibidos como menos cercanos que los uzbecos de Bujará. Esta postura también aparece entre los hablantes de uzbeco que también se diferencian principalmente de acuerdo con el origen regional.

Por ello, los uzbecos y tayikos locales no son conceptualizados como entidades distintas y la gente es a menudo renuente a atribuir una de estas etiquetas a individuos específicos. Frecuentemente, cuando eran cuestionados si x persona era un uzbeco o un tayiko, la respuesta era "¡Él habla ambas lenguas!" Hay algunas personas que tienen "tayiko" escrito en sus pasaportes y éstos son considerados un

[44] Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit.* En tests de tríada a la gente le dan listas de tres elementos de un dominio y se les pide que nombren el menos similar (o los dos más similares entre sí).

poco más "tayikos", pero la mayoría no. Parece ser igualmente difícil nombrar la diferencia entre un tayiko "oficial" y un hablante de tayiko con nacionalidad uzbeca. En la mayoría de los casos, se determina si se es este último mediante el hecho de asistir a una escuela tayika, lo que también implica que de alguna manera cuentan con un vocabulario más rico y diverso en dicha lengua. En la vida cotidiana, no obstante, no genera mucha diferencia. Incluso la mayoría de aquellos con una entrada correspondiente del pasaporte negaban activamente ser tayikos en un sentido étnico distinto e insistían en ser del mismo tipo que los uzbecos locales, sólo que con un idioma dominante distinto. En el caso de algunos individuos, otros no estaban seguros en cómo categorizarlos y, frecuentemente, había alguna discusión en cuanto a si se le debía etiquetar como uzbeco o tayiko. Otros, al preguntarles acerca de su etnicidad, respondían "Tengo que ver mi pasaporte".

Otros podrían ser incluidos en la más amplia categoría uzbeco-tayiko de acuerdo con su similitud percibida. Éste es el caso para la gente que vive en asentamientos como Arabhona o Arablar ("casa de árabes" o "los árabes"). La gran mayoría de ellos habla, hoy en día, uzbeco o tayiko, más a menudo este último, y no se considera árabe en un sentido étnico, sino sólo en el sentido de una herencia distante posible. Los habitantes de estos pueblos son bienvenidos como yernos o nueras y, de hecho, son vistos como parte de la misma gran categoría, incluso si algunas personas hicieran referencia a un origen árabe distinto, refiriéndose en particular a un tono más oscuro de la piel que algunos individuos tienen.

Los turkmenos constituyen un caso diferente, aun cuando su distinción es dudosa. Aunque ellos no se considerarían a sí mismos turkmenos "reales", son percibidos como diferentes y la interacción con ellos es limitada.[45] Esto es incluso más cierto en el caso de los kazajos. Para ambos, la diferencia percibida, primero que nada, se refiere a su lengua, la cual, a pesar de su carácter común turco, es percibida como más distante del uzbeco que del tayiko. Aún más significativos son los hábitos y el comportamiento cultural. Como nómadas, o antiguos nómadas,

[45] Esto es lo más sorprendente, si se considera que el idioma turkmeno local es difícilmente algo más que un dialecto del uzbeco. La principal diferencia es la pronunciación de la "g" en lugar de "k" en posición inicial. En particular las dos palabras *gel* (venir) y *git* (ir) son reportadas y casi sirven como sinónimo de ser un turkmeno.

ambos son descritos como flojos, menos limpios y menos civilizados, a menudo rudos en sus actitudes e inferiores a los uzbecos en su hospitalidad. Otro aspecto central, como se mencionó, son las reglas de matrimonio y el pago del precio de la novia entre los kazajos y turkmenos.

Una situación similar existe en el otro lado del espectro, con respecto a los *ironi* hablantes de persa. En este caso, su orientación religiosa los hace parecer fundamentalmente diferentes a pesar de la proximidad lingüística. Los *ironi* rurales podrían estar completamente integrados a la comunidad del pueblo, pero esto ocurre en una base individual y no se refiere al grupo como tal. De hecho, la gente es forzada a distanciarse de su calidad de *ironi* (o de chií) a fin de llegar a ser completamente aceptada y elegible como prospectos matrimoniales. En el pueblo de Hokimullomir, tres hermanos mayores tienen ascendencia *ironi*. Ellos están altamente integrados a la comunidad del pueblo y todos sus hijos están casados con tayikos o uzbecos. Esto estaba claramente relacionado, sin embargo, con el hecho de que hablan uzbeco y tayiko en casa y que han cesado de practicar ritos chiítas.

La diferencia étnica se expresa usualmente con la expresión: *bizning urf odatka togru kelmeydi* (literalmente: "no corresponde con nuestros hábitos y costumbres"). Esta frase se refiere a todos los otros grupos, con excepción de uzbecos y tayikos cuando hacen referencia el uno del otro. Lo que resulta llamativo es que las concepciones de cercanía y diferencia son ampliamente compartidas por estos dos grupos. En tríadas y sorteo de montones llevados a cabo en Chilongu, los *ironi* o los kazajos fueron clasificados igualmente distantes de un uzbeco o un tayiko, respectivamente. Así, ni la afiliación turca ni la musulmana representarían una razón suficiente para agrupar a la gente en entidades más grandes. Más bien, el principio fundamental detrás de la categorización es un concepto territorial. Más significante es el fuerte énfasis sobre la región más grande. En estos tests, la unidad más pequeña siempre ha sido uzbecos y tayikos, quienes formaban un (sub)grupo común. Aunque esta categoría era a veces conceptualizada como "musulmaneidad" (*musulmanchilik*), de hecho se refiere solamente a los centroasiáticos con una cultura sedentaria largamente establecida.[46]

[46] Típicamente, otros racimos serían construidos en torno a patrones regionales similares (Finke, *Variations on Uzbek Identity...*, *op. cit.*). Así, los rusos y otros euro-

Transmisión y cambio de pertenencia

Detrás de esto, según argumentamos, subyace un metaesquema de identidad y membresía de grupo, en el cual los límites étnicos no son percibidos sólo como el producto de la afinidad genética, sino el resultado de la socialización. Al realizarse preguntas sobre la afiliación de los niños de matrimonios mezclados, las respuestas fueron intrigantes. Cuando otros factores son iguales, se espera que los niños sigan a sus padres. Por otro lado, como admitió la mayoría de los entrevistados, es la mamá con quien hablan durante el día. Ya que en muchos casos su nueva familia extendida, así como el vecindario, también tiende a ser bilingüe; una joven novia no es forzada necesariamente a cambiar su lengua si sucede que es distinta de la de su marido. Ambos padres, hablan con sus hijos en su idioma respectivo, y la materna prevalece naturalmente. De hecho, el principal factor es a menudo la lengua natal de la abuela, quien se encarga de coordinar la vida cotidiana al interior del hogar. Muy frecuentemente, esta lengua es el tayiko, incluso en familias uzbecas. Sólo con el inicio de la educación escolar la importancia de la lengua nacional aumenta en muchos pueblos.

Al final, la mayoría de los entrevistados concluyó que el factor decisivo es si el pueblo está ampliamente dominado por una lengua; los niños entonces adoptarán esa lengua, independientemente si es la de sus padres o la de sus madres. Al preguntar qué ocurriría en el caso de hijos con ambos padres tayikos, pero creciendo en un pueblo uzbeco, la mayoría los preveía llegando a ser uzbecos (y viceversa). La gente adopta la lengua y las costumbres de su medio social, y, con ellos, cambia eventualmente su identidad a lo largo de su vida. Como ha llegado

---

peos, a los cuales los informantes les eran familiares, formaban otro grupo. Los tártaros y bashkires eran atribuidos a este grupo o a una categoría centroasiática más grande, pero como una subunidad separada. Esto se explica por su adopción de la lengua y las costumbres rusas. Los grupos caucásicos, armenios, georgianos, azeríes y chechenos eran en la mayoría de los casos agrupados juntos, independientemente de sus antecedentes religiosos. A los turcos se les hacía parte usualmente de un conglomerado del Medio Oriente, junto con persas (*ironi*) y árabes. Los turcos locales que fueron deportados del Cáucaso durante la Segunda Guerra Mundial son también parte de la misma categoría, porque ellos no se han asimilado completamente a los patrones culturales locales.

a ser claro, en contraste con otros cambios, el de tayiko a uzbeco, o viceversa, no implica un cambio sustantivo de etnicidad.

La cuestión sobre los "intermedios" ya ha sido tocada. La mayoría de los niños de matrimonios mezclados parecen adoptar la lengua usada por la mayoría de la población del pueblo (la cual es, en muchos casos, simultáneamente, la lengua de su padre) más adelante en la vida. Las muchachas pueden ser forzadas a cambiar su idioma, dependiendo de la familia y el pueblo al que se incorporan por vía matrimonial, aunque también mantienen la lengua materna. De esta forma, un ciclo similar puede repetirse en la siguiente generación. El mismo hogar puede retomar en la práctica la lengua tayika, no porque la siguiente generación de hombres use esta lengua (aunque lo hicieran en la infancia), sino por la nuera nueva, quien a su vez puede haber sido una prima en primer grado. Siguiendo la historia de familias individuales como la de los Ashirov, uno puede identificar cambios frecuentes en la pertenencia lingüística que acontecen de una generación a otra. En el caso raro de una novia que tenga únicamente un conocimiento limitado de la lengua de su familia política, ella podría de hecho tener que aprenderla, como fue en el caso de Gulnoza. Esto es relativamente raro, ya que indica que la familia no tiene un historial de matrimonios mixtos.

La principal motivación de la gente para cambiar sus hábitos lingüísticos ya se ha insinuado: provee de una posibilidad de incrementar las oportunidades de uno, particularmente de los hijos, en el sistema educativo; con ello, aumentar las oportunidades futuras de empleo. Así, el cierre de escuelas tayikas es menos el producto de la interferencia gubernamental directa y más consecuencia del creciente número de padres tayikos, quienes deciden no enviar a sus hijos a escuelas que no están en posición de prepararlos para el futuro. Puede explicarse en general como un proceso de toma de decisiones basado en un análisis costo-beneficio con el Estado, que determina los pros y los contras de cada posible elección que, en este caso, favorece al uzbeco por encima del tayiko. El acceso a posiciones económicas y políticas de más elevado estatus puede proporcionar otro incentivo para cambiar la afiliación, pero esto difícilmente requiere una reorientación sustancial. En la provincia de Bujará no es problemático para un hablante de tayiko llegar a ser alcalde del pueblo, oficial de distrito e incluso gobernador provin-

cial. Uno (o una, en el caso raro de mujeres funcionarias) no está forzado a renunciar a su identidad por tal propósito.

Sin embargo, la dirección dominante de cambio en estos días claramente favorece el idioma uzbeco. Parece que muchos pueblos estaban mezclados lingüísticamente apenas una o dos generaciones atrás, pero se volvieron pura o casi puramente uzbecos con sólo algunas familias de habla tayika restantes. Durante las entrevistas, esta gente halló particularmente retadora la tarea de definir una etiqueta étnica para sí mismos pero, como se mencionó, no se experimenta como una deficiencia, ni por ellos mismos ni por otros; más bien, se acerca mucho a ser la norma. Las políticas nacionales de la lengua juegan un papel decisivo en esto. Aunque el uzbeco fue ya favorecido durante los tiempos soviéticos, hubo otros factores contrarrestándolo, en particular el papel central del ruso para la movilidad social. Desde la independencia, no obstante, la importancia del uzbeco ha crecido. Factores clave en este proceso, ya mencionados, incluyen el movimiento para hacerlo el idioma de la administración y de la educación superior, así como la decisión de cambiar el alfabeto cirílico por el latino. Los niños de las escuelas rusas o kazajas sufren problemas similares como en las tayikas, aunque los respectivos Estados prometen mejores oportunidades en términos de educación superior y en el mercado laboral. Esta tendencia hacia la uzbekización encuentra aparentemente poco resentimiento y se da como un hecho. En pocos años, según los pronósticos de muchos informantes, el tayiko desaparecerá. Así, las políticas de Estado recientes han acelerado un proceso de asimilación a largo plazo, que puede volverse irreversible en el futuro cercano.

Conclusión

El objetivo de este capítulo fue presentar un caso notable de ambigüedad étnica entre uzbecos y tayikos en el oasis de Bujará. En contraste con otras situaciones interétnicas, esta ambigüedad no se refiere a la ubicación de un límite, sino que es parte del mismo concepto que crea una entidad cultural endógama y bilingüe en la cual las diferencias internas son negadas vehementemente. Lo que argumentamos aquí es que los hablantes de uzbeco y tayiko comparten

un marco institucional al interior del cual se coordina la interacción. Hablando económicamente, los costos de transacción son idénticos para los miembros de cualquiera de estas dos categorías que juntas forman una intersección en el entramado social. En este marco común, el bilingüismo es, de hecho, un capital cultural que distingue a la gente de aquellos que no son parte de la misma intersección, sean turkmenos y kazajos o uzbecos y tayikos con antecedentes regionales diferentes. Éste señala donde terminan los límites confiables para la interacción.

También se ha argumentado, no obstante, que más allá de ser variables importantes para decisiones estratégicas, las categorías étnicas a menudo contienen cargas emocionales fuertes y pueden ser difíciles de cambiar, aunque el apego a un grupo particular parezca estar en contradicción con el beneficio individual de uno. Obviamente, las ideas acerca de los grupos sociales y los límites son específicos de las culturas y lo que se propone aquí es que los uzbecos y los tayikos de Bujará operan con lo que pudiera llamarse un concepto territorial de etnicidad. La idea subyacente es que la gente es influida principalmente por su ambiente social. Esto también permite un acceso más sencillo a los miembros de otros grupos en contraste con modelos que enfatizan el significado de la conectividad genealógica o genética.[47] Aquellos que se originan en el mismo lugar se espera que compartan los mismos patrones culturales y, con ello, que sean y actúen de modo similar entre sí. Por tanto, un tayiko local y un uzbeco local pueden representar el mismo esquema y aparecer, en el mejor de los casos, como una variación del propio tipo de uno. Al mismo tiempo, las coetnicidades putativas de diferentes procedencias no sólo se comportan de modo diferente; se espera que lo hagan.

El argumento fundamental aquí es, pues, cognitivo. Los límites de grupo claramente definidos ayudan a la gente a decidir acerca de las vías de interacción y reducir los costos de transacción, pero esto en sí mismo no explica dónde y cómo se hacen estos límites. Este capítulo no trata acerca de dónde se percibe que dichos límites estarían, sino en cómo son conceptualizados. Este metaesquema de la naturaleza de los límites so-

47 Para un argumento similar acerca de los encuentros étnicos en el sur de Etiopía, véase Feyissa, *Playing Different Games...*, *op. cit.*

ciales o étnicos como tales se refleja en las ideas acerca de la adquisición de la membresía de grupo y la transmisión de características personales. En particular, la afiliación de los niños de matrimonios mixtos es instructiva en este sentido, donde la socialización se imagina para anular las relaciones genéticas y así estar abiertos al cambio. Llama la atención que, una vez que los procesos de asimilación se han iniciado en un pueblo particular, se completan muy rápido, porque el uso del lenguaje es menos un tema para demostrar la identidad y más una vía para crear una esfera común de interacción. Lo que también es notable es el hecho de que estos cambios aparentemente no son experimentados como negativos o como la falla de políticos con malas intenciones. El retiro actual del tayiko y otras lenguas minoritarias está fundado principalmente en la acumulación de decisiones individuales hechas por los padres para sus hijos. Estas podrían ser consideradas oportunistas por los intelectuales tayikos y van, claramente, en detrimento de la supervivencia de la lengua, pero tienen sentido a un nivel individual. Obviamente, el Estado tiene algo importante que decir al respecto. Las élites locales y nacionales configuran el diseño de instituciones y pueden también influir en lo que la gente piensa hasta cierto grado. Aun así, la promulgación o implementación de una identidad, si puede ser designada así, variará de acuerdo con el grado de internalización.

Si la autodenominación es el criterio principal, entonces los hablantes de tayiko en Bujará no son tayikos en un sentido étnico, no sólo porque la gente niega ahí que haya alguna diferencia con los uzbecos, sino porque éstas no son categorías mutuamente excluyentes de "nosotros" y "ellos". En el caso de Bujará, uno puede simultáneamente ser uzbeco y tayiko, sin ser considerado un traidor o una persona anómala. La cuestión es por qué dos términos distintos o etnónimos existen, y por qué las dos lenguas han sobrevivido por siglos cuando no había necesidad aparente. Uno podría tener la hipótesis de que, por muchos siglos, el bilingüismo era una ventaja competitiva al tratar con el mundo exterior (formado por hablantes de iraní y varias tribus turcas). Hoy, tal ventaja no existe más y la tendencia actual hacia la uzbekización parece confirmarlo. Con todo, existe cierta atracción a la cualidad de tayiko a la cual mucha gente se adhiere. Afortunadamente, esto no necesariamente requiere una decisión étnica. En el oasis de Bujará, uno puede llegar a ser uzbeco y seguir siendo tayiko al mismo tiem-

po, y no se percibe como una contradicción, ya que la fuente principal de identidad es la localidad y una forma compartida de hacer las cosas.

Bibliografía

Akbarzadeh, Shahram, "Nation-Building in Uzbekistan", *Central Asian Survey*, vol. 15, núm. 1, 1996, pp. 23-32.

Allworth, Edward, *The Modern Uzbeks: From the 14th Century to the Present. A Cultural History*, Stanford, Hoover Institution Press, 1990.

Aman, Alikhan, *Population Migration in Uzbekistan 1989-1998*, Tashkent, United Nations High Commissioner for Refugees, 2000.

Baldauf, Ingeborg, "Some Thoughts on the Making of the Uzbek Nation", *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, vol. 1, núm. 32, 1991, pp. 79-96.

Barth, Fredrik, "Introduction", en F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen / Oslo, Universitetsforlaget, 1969, pp. 9-38.

Barthold, Vasiliĭ Vladimirovich, "Bukhara", en *The Encyclopaedia of Islam - New Edition,* vol. 1, Leiden, Brill, 1986, pp. 1 293-1 296.

Becker, Seymour, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865-1924*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

Bennigsen, Alexandre y Marie Broxup, *The Islamic Threat to the Soviet State*, Nueva York, St. Martin's Press, 1983.

Bloch, Maurice, *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Boulder, Westview Press, 1998.

Bollig, Michael, *Risk Management in a Hazardous Environment. A Comparative Study of Two Pastoral Societies. (Pokot NW Kenya and Himba NW Namibia)*, Nueva York, Springer, 2006.

Brubaker, Rogers, Mara Loveman y Peter Stamatov, "Ethnicity as Cognition", *Theory and Society*, vol. 33, núm. 1, 2004, pp. 31-64.

Burton, Audrey, *The Bukharans: A Dynastic, Diplomatic and Commercial History, 1550-1702*, Richmond, Curzon, 1997.

Doerfer, Gerhard, "Ein Modell zur Klassifikation der Türksprachen", *Materialia Turica*, núm. 11, 1987, pp. 1-34.

Donahoe, Brian *et al.*, *The Formation and Mobilization of Collective Identities in Situations of Conflict and Integration*, Working Paper Series 116, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, 2009.

Ensminger, Jean, *Making a Market: The Institutional Transformation of an African Society. The Political Economy of Institutions and Decisions*, Cambridge / Nueva York, Cambridge University Press, 1992.

Eriksen, Thomas, "Ethnicity and Nationalism: Definitions and Critical Reflections", en H. Lindholm (ed.), *Ethnicity and Nationalism: Formation of Identity and Dynamics of Conflict in the 1990s*, Göteborg, Nordnes, 1993, pp. 40-50.

Feyissa, Dereje, *Playing Different Games: The Paradox of Anywaa and Nuer Identification Strategies in the Gambella Region, Ethiopia*, Oxford / Nueva York, Berghahn, 2011.

Finke, Peter, *Nomaden im Transformationsprozess: Kasachen in der post-sozialistischen Mongolei*, Münster, LIT, 2004.

Finke, Peter, "Competing Ideologies of Statehood and Governance in Central Asia: Turkic Dynasties in Transoxania and their Legacy in Contemporary Politics", en D. Sneath (ed.), *States of Mind: Power, Place and the Subject in Inner Asia*, Bellingham, Western University Press, 2006, pp 109-128.

Finke, Peter, *Variations on Uzbek Identity. Concepts, Constraints and Local Configurations*, Oxford / Nueva York, Berghahn, 2014.

Foltz, Richard, "The Tajiks of Uzbekistan", *Central Asian Survey*, vol. 15, núm. 2, 1996, pp. 213-216.

Fragner, Bert, "Tadjik. Historical Developments of the Term from Timurid Times Onwards", en *The Encyclopaedia of Islam - New Edition*, vol. x, Leiden, Brill, 1998, pp. 63-64.

Frye, Richard Nelson, *Bukhara: The Medieval Achievement*, Costa Mesa, Mazda, 1997.

Giordano, Christian y Dobrinka Kostova, "The Social Production of Mistrust", en C. Hann (ed.), *Postsocialism, Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*, Londres / Nueva York, Routledge, 2002, pp. 74-91.

Gorenburg, Dmitry, "Identity Change in Bashkortostan: Tatars into Bashkirs and Back", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, núm. 3, 1999, pp. 554-580.

Gross, Jo-Ann, "Introduction: Approaches to the Problem of Identity Formation", en J. A. Gross (ed.), *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, Durham / Londres, Duke University Press, 1992, pp. 1-26.

Hechter, Michael, *Principles of Group Solidarity*, Berkeley, University of California Press, 1987.

Ilkhamov, Alisher, "Shirkats, Dekhqon Farmers and Others: Farm Restructing in Uzbekistan", *Central Asian Survey*, vol. 17, núm. 4, 1998, pp. 539-560.

Ilkhamov, Alisher, *Etnicheskiĭ atlas Uzbekistana*, Tashkent, Open Society Institute, 2002.

Ilkhamov, Alisher, "Archaeology of Uzbek Identity", *Central Asian Survey*, vol. 23, núms. 3-4, 2004, pp. 289-326.

Jenkins, Richard, *Social Identity. Key Ideas*, Londres, Routledge, 1996.

Kandiyoti, Deniz, "Rural Livelihoods and Social Networks in Uzbekistan: Perspectives from Andijan", *Central Asian Survey*, vol. 17, núm. 4, 1998, pp. 561-578.

Kennedy, Michael D., "The Spatial Articulation of Identity and Social Issues: Estonia, Ukraine and Uzbekistan through Focus Groups", en K. Matuzato (ed.), *Regions: A Prism to View the Slavic-Eurasian World. Towards a Discipline of "Regionology"*, Sapporo, Slavic Research Center, 2000, pp. 208-244.

Laitin, David D., *Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

Landa, Janet T., *Trust, Ethnicity, and Identity: Beyond the New Institutional Economics of Ethnic Trading Networks, Contract Law, and Gift-Exchange*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

Levine, Hal, "Reconstructing Ethnicity", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, núm. 2, 1999, pp. 165-180.

Manz, Beatrice F., *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

McChesney, Robert D., *Central Asia: Foundations of Change*, Princeton / Nueva Jersey, The Darwin Press, 1996.

Naby, Eden, "Ethnicity and Islam in Central Asia", *Central Asian Survey*, vol. 12, núm. 2, 1993, pp. 151-167.

Roy, Olivier, *The New Central Asia: The Creation of Nations*, Londres, Tauris, 2000.

Sancak, M., "Economic and Social Change in Post-Soviet Rural Uzbekistan", tesis de doctorado en Antropología Social, Zúrich, Universität Zurich, 2012.

Schlee, Günther, "Taking Sides and Constructing Identities: Reflections on Conflict Theory", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, núm. 1, 2004, pp. 135-156.

Schoeberlein, J., "Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions of Ozbek, Tajik, Muslim, Samarkandi and Other Groups", tesis de doctorado en Antropología Social, Cambridge, Harvard University, 1994.

Strauss, Claudia y Naomi Quinn, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Cambridge / Nueva York, Cambridge University Press, 1997.

Subtelny, Maria Eva, "The Symbiosis of Turk and Tajik", en B. F. Manz (ed.), *Central Asia in Historical Perspective*, Boulder, Westview Press, 1994, pp. 45-61.

Tishkov, Valery A., *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: The Mind Aflame*, Londres, Sage, 1997.

Torsello, Davide, *Trust, Property and Social Change in a Southern Slovakian Village*, Münster, LIT, 2003.

Trevisani, Tommaso, "After the Kolkhoz: Rural Elites in Competition", *Central Asian Survey*, vol. 26, núm. 1, 2007, pp. 85-104.

Zanca, R. G., "The Repeasantization of an Uzbek Kolkhoz: An Ethnographic Account of Postsocialism", tesis de doctorado en Antropología Social, Chicago, University of Illinois, 1999.

V. LA MOVILIDAD DE LA TRADICIÓN. LOCALISMO E IDENTIDAD ENTRE LOS UIGURES DE XINJIANG

*Ildikó Bellér-Hann**

Si bien hay un conjunto considerable de literatura referente a la historia y la antropología de Xinjiang,[1] poca atención se ha prestado a la conceptualización del espacio por sus moradores, a pesar de que, como el tiempo, el espacio importa, por la sencilla razón de que la existencia humana está constreñida por él. Usando el concepto *morar* de Martin Heidegger, Keith Basso sugiere que "se dice que morar consiste en las múltiples 'relaciones vividas' que la gente mantiene con los espacios, ya que es sólo en virtud de estas relaciones que el espacio adquiere sentido".[2]

Muchos autores han estudiado aspectos de la aparición y conformación de la actual identidad étnica de los uigures vinculada a un espacio en particular: la entidad política conocida hoy como la Región Autónoma Uigur de Xinjiang (RAUX).[3] Este capítulo es un intento

* Universidad de Copenhagen.

1 Para un compendio reciente de investigación diversa, véase Frederick S. Starr (ed.), *Xinjiang. China's Muslim Borderland*, Armonk / Londres, M. E. Sharpe, 2004. Además proporciona una guía bibliográfica útil.

2 Keith Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996, p. 54.

3 Cristina Cesàro, "Consuming Identities: Food and Resistance among the Uyghur in Contemporary Xinjiang," *Inner Asia*, vol. 2, núm. 2 (Special Issue: Xinjiang), 2000, pp. 225-238; C. Cesàro, "Consuming Identities: The Culture and Politics of Food among the Uyghur in Contemporary Xinjiang", tesis de doctorado en Antropología Social, University of Kent, Canterbury, 2002; Dru Gladney, "The Ethnogenesis of the Uighur", *Central Asian Survey*, vol. 9, núm. 1, 1990, pp. 1-28; Dru Gladney, "Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority

preliminar de considerar expresiones más mundanas de lo local, sentimientos hacia el entorno más inmediato de la gente: los oasis; y los espacios específicos donde la gente vive y trabaja: la tierra y la casa. Mi investigación se limita a grupos sociales que se autodefinen principalmente como campesinos y no presto atención a las élites urbanas.

Parto de la premisa de que los espacios llegan a ser delimitados. Los espacios son definibles mediante los significados simbólicos que las personas les adhieren: rasgos geográficos, centros urbanos, pueblos, unidades administrativas o asentamientos humanos. En este sentido, todos los espacios son construidos, ya que se revisten con significados y asociaciones, los cuales a su vez son capaces de evocar emociones de todo tipo. Las reacciones emocionales hacia los espacios, como el apego o el sentido de pertenencia, pueden resumirse con el concepto de *localismo*.

El argumento central del capítulo es el siguiente: tras las grandes interrupciones de la vida social durante la era de la colectivización por el Estado, el periodo de reforma que siguió al final de la Revolución Cultural ha derivado en la introducción de la economía de libre mercado. Debido a la posición especial de Xinjiang al interior de China, donde el gobierno teme el separatismo musulmán, aquí la liberalización ha permanecido en gran medida restringida. De modo que, a pesar de los innegables cambios y las mejoras respecto a las políticas represivas que caracterizaron la Revolución Cultural, en la actualidad el Estado continúa haciendo sentir su poderosa presencia en muchas áreas de la vida, incluyendo la producción agrícola, la planificación familiar y las libertades políticas y religiosas. Desde la segunda mitad de la década de 1990, la represión religiosa y la lucha contra el separa-

---

Identities", *The Journal of Asian Studies*, vol. 53, núm. 1, 1994, pp. 92-123; Dru Gladney, "Internal Colonialism and the Uyghur Nationality: Chinese Nationalism and its Subaltern Subject", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, núm. 25, 1998, pp. 47-61; Justin Rudelson, *Oasis Identities. Uyghur Nationalism along China's Silk Road*, Nueva York, Columbia University Press, 1997; J. N. Smith, "Changing Uyghur Identities in Xinjiang in the 1990s", tesis de doctorado en Antropología Social y Estudios Chinos, Leeds, University of Leeds, 1999; Joanne N. Smith, "Four Generations of Uyghurs: The Shift towards Ethno-Political Ideologies among Xinjiang's Youth", *Inner Asia*, vol. 2, núm. 2 (Special Issue: Xinjiang), 2000, pp. 195-224.

tismo se han incrementado y, en las secuelas del 11 de septiembre de 2001, la tensión política ha cobrado impulso de nueva cuenta; pero todos estos desarrollos no han mermado el localismo característico de la sociedad tradicional. De modo paralelo a la búsqueda de la identificación étnica y regional, los reclamos de localidad pueden cobrar formas más directas y tangibles, perpetuando así vínculos importantes con las prácticas sociales presocialistas. Entre los campesinos, uno de los efectos colaterales de las políticas estatales ha sido la pérdida parcial de la seguridad provista por las redes locales y el conocimiento de cómo funcionan las cosas. La seguridad, anteriormente incontestable, ha sido cuestionada y, en una atmósfera de tensión política y represión religiosa constantes, una política étnica ostensiblemente favorable es incapaz de llenar la brecha resultante. Como consecuencia, antiguos apegos se perpetúan y se han fusionado con nuevos niveles de adhesión para enfatizar la pertenencia a un espacio particular. El acceso al espacio local y su apropiación simbólica siguen siendo, en la actualidad, un terreno de disputa en donde se ponen en juego relaciones asimétricas de fuerza entre los forasteros detentadores del poder y las poblaciones indígenas. Los espacios son conceptualizados aquí como "sitios de lucha de poder" y como "historias de anexión, absorción y resistencia".[4] En adelante, echaré un vistazo a la historia para dar algunos ejemplos de injerencia por parte de los detentadores del poder en la vida cotidiana, así como las prácticas tradicionales de los moradores, en los periodos presocialista y socialista. Estos ejemplos dan cuenta del escenario histórico que daría lugar tanto a la perpetuación de viejas formas de localismo como al surgimiento de nuevas formas de este mismo.

Los datos etnográficos en este capítulo se obtuvieron en el sur de Xinjiang, en 1996, durante un periodo de cuatro meses de trabajo de campo en pueblos situados cerca de la ciudad de Kashgar, donde conduje entrevistas y observación participante. Debido a las dificultades políticas que la investigación sobre Xinjiang ha implicado en los últimos años, he optado constantemente por mantener un tono

[4] Steven Feld y Keith H. Basso, "Introduction", en S. Feld y K. H. Basso (eds.), *Senses of Place*, Santa Fe, Nuevo Mexico, School of American Research Press, 1996, p. 5.

más general. Sólo vagamente se refiere la ubicación específica de los pueblos. Esto es así a fin de mantener el anonimato de las personas que hablaron conmigo. Los materiales históricos se basan en una variedad de fuentes primarias, tanto publicadas como inéditas.[5]

Los siguientes apartados muestran ejemplos de identificaciones simbólicas con la localidad, las cuales van desde nombrar los espacios hasta los apegos a la tierra y a la casa.

Injerencia en las prácticas locales: una revisión histórica

Los uigures son un grupo turco-hablante que profesa el islam. Ellos están concentrados, principalmente, en la RAUX. A su vez, con un área aproximadamente de 1.65 millones km^2, la RAUX cubre actualmente un sexto del área total de China y constituye su más grande unidad administrativa en la provincia. La población total de la región en el año 2000 era de más de 18 millones de habitantes. De acuerdo con el censo de población de 1990, 47% de la población total era uigur, 38% *han*,[6] 7% kazaja, 4.5% *hui*[7] y 1% kirguís.[8] La continua inmigración hacia la región desde otras partes de China, alentada desde mediados de la década de 1990 como parte de los esfuerzos gubernamentales para desarrollar la región lo más rápido posible, pronto podría revertir las proporciones demográficas actuales, para dejar a los uigures como una minoría en su región autónoma. Aunque fue a menudo un campo de batalla de faccionalismo interno y guerras, no fue sino hasta la conquista Qing, a mediados del siglo XVIII, que

5 Para una discusión detallada de tales fuentes, véase Ildikó Bellér-Hann, *Community Matters in Xinjiang 1880-1949: Towards a Historical Anthropology of the Uyghur*, Leiden, Brill, 2008.

6 El etnónimo *han* se escribe en cursivas a fin de no confundirlo con la conjugación de la tercera persona del plural en el tiempo presente del modo indicativo del verbo "haber". N. del T.

7 El etnónimo *hui* se escribe en cursivas a fin de no confundirlo con la conjugación de la primera persona del singular en el tiempo pretérito del modo indicativo del verbo "huir". N. del T.

8 Stanley W. Toops, "The Demography of Xinjiang", en S. F. Starr (ed.), *Xinjiang. China's Muslim Borderland*, Armonk / Nueva York, M. E. Sharpe, 2004, pp. 247-248.

la región llegó a formar parte de un gran imperio sobre una base más permanente. Aun cuando las políticas desde el centro hacia Xinjiang fueron modificadas como respuesta a las revueltas musulmanas del siglo XIX, el gobierno manchú recurrió en general a formas indirectas de administración y hubo poca injerencia estatal en las prácticas cotidianas de los lugareños, siempre y cuando, por un lado, se recolectaran los impuestos y las rentas y, por el otro, se mantuviera una relativa estabilidad política.[9]

La entidad política conocida como Xinjiang fue creada en 1884, después de las rebeliones musulmanas. Esta incorporación formal de la región a la China imperial fue un paso importante hacia la imposición de una identidad desde arriba, más grande y regional, lo cual también contribuyó al surgimiento de la moderna identidad uigur en un sentido étnico y político. Luego de la caída de la dinastía Qing, el periodo republicano (1912-1949) estuvo marcado por un gobierno turbulento de jefes militares locales antes de que la región llegara a ser parte de la República Popular China.[10] En un repaso reciente de la historia política de Xinjiang, James Millward y Nabijan Tursun destacan importantes continuidades entre la política Qing y los desarrollos en el periodo socialista, como el cada vez más rígido control del centro chino sobre la región, el asentamiento permanente de un gran número de chinos leales al régimen y un relativo desarrollo económico. Estos autores también enfatizan que, desde la conquista Qing, a mediados del siglo XVIII, la región ha sido gobernada por el centro mediante políticas contrastantes, oscilantes entre actitudes integracionistas y tendencias más liberales, las cuales favorecieron una mayor autonomía

9 Joseph F. Fletcher, "Ch'ing Inner Asia C. 1800", en D. Twitchett y J. K. Fairbank (eds.), *The Cambridge History of China, vol. 10: Late Ch'ing 1800-1911*, parte I, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 35-106; James A. Millward, *Beyond the Pass. Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864*, Stanford, Stanford University Press, 1998; James A. Millward y Peter C. Perdue, "Political and Cultural History of the Xinjiang Region Through the Late Nineteenth Century", en S. F. Starr (ed.), *Xinjiang. China's Muslim Borderland*, Armonk / Nueva York, M. E. Sharpe, 2004, pp. 27-62.

10 Andrew D. W. Forbes, *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia. A Political History of Republican Sinkiang 1911-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

regional y una tolerancia a los usos locales.[11] Si bien la alternancia de estas políticas contrastantes ha persistido hasta el presente, a fin de entender su impacto, no es suficiente con mirar únicamente los cambios en la elaboración de políticas. Una mirada histórica "desde arriba", basada en eventos, debería ser complementada observando las comprensiones locales, tanto de las continuidades como de los cambios.

En la era presocialista hubo intentos ocasionales para interferir con las tradiciones locales. Por ejemplo, luego de la conquista manchú, a mediados del siglo XVIII, se introdujeron medidas restrictivas, que incluían la prohibición para convertirse al islam, prohibir a los musulmanes dejar sus pueblos para los servicios de oración, prohibir a los predicadores realizar su prédica fuera de sus localidades, rechazar la construcción de nuevas mezquitas y prohibir a los musulmanes adoptar bebés no-musulmanes.[12] En un intento por controlar el peregrinaje a La Meca en la primera mitad del siglo XX, el gobernante Yang Zengxin (1912-1928) retuvo los pasaportes, usando la Primera Guerra Mundial como excusa. Aquellos que recibieron un pasaporte, tuvieron que pagar un alto precio por él. Se les explicó, a su vez, que el dinero sería utilizado para promover la construcción de mezquitas y la educación islámica.[13] La administración de Jin Shuren confrontó a sus súbditos musulmanes al introducir dos regulaciones. Una fue la recaudación de un impuesto por los animales para sacrificio, la otra fue prohibir a los musulmanes realizar el peregrinaje a La Meca.[14] Hacia finales de 1920, el Tao-yin de Kashgar se esforzó en frenar la influencia soviética en la región e implementó las medidas correspondientes, una de las cuales fue la imposición de un oneroso impuesto sobre los musulmanes del sur de Xinjiang que decidían viajar a través de la Unión

11 James A. Millward y Nabijan Tursun, "Political History and Strategies of Control, 1884-1978", en S. F. Starr (ed.), *Xinjiang. China's Muslim Borderland*, Armonk / Nueva York, M. E. Sharpe, 2004, p. 64.

12 Joseph F. Fletcher, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, ed. de Beatrice Forbes, Aldershot, Variorum, 1995.

13 T. Wei-Yin, *Junggo Musulmanlirining Häj Pa'aliyätliri* [*Las actividades de peregrinaje de los musulmanes de China*], Ürümchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2002, p. 149-150.

14 Forbes, *Warlords and Muslims...*, *op. cit.*, p. 42.

Soviética camino a La Meca.[15] A principios de 1930, para prevenir una emigración en masa, las autoridades locales rechazaron de nueva cuenta la emisión de pasaportes a los probables peregrinos.[16] Aunque estas restricciones fueron duras, fueron motivadas generalmente por consideraciones políticas de corto plazo y su implementación siempre duró poco tiempo.

Irónicamente, la más dramática injerencia en las prácticas cotidianas no provino de los jefes supremos no musulmanes, sino del líder de la más grande rebelión musulmana del siglo XIX, Ya'qub Bek. Él intentó imponer una observancia de los principios del islam más dura de lo que se prescribía en la práctica local. Sus políticas no fueron siempre bienvenidas. Sus intentos por restaurar cerca de 60 santuarios y mezquitas que habían sido abandonadas bajo el gobierno chino, así como su apoyo a fundaciones piadosas, podrían haber hallado aprobación por parte de algunos sectores de la población local,[17] pero su política religiosa, que lanzó un fuerte ataque contra la moralidad laxa, culpada de ser infiel a la regla, fue controversial y a menudo resentida por la población sometida. En sus intentos para promover la ley islámica, impuso el uso público del velo en las mujeres y la activa participación de los hombres en la oración comunal. Atacó el consumo de alcohol y el juego, considerados por él como incompatibles con un modo de vida islámico; la embriaguez, el alboroto, el comportamiento desordenado y el descuido de la oración fueron todos severamente castigados. Al mismo tiempo, persiguió a prominentes líderes sufíes, aun cuando ellos impusieron las leyes de Ya'qub Bek, pues ellos representaban poderes regionales y significaban un potencial rival a su gobierno.[18]

Luego de los años turbulentos de la era republicana —caracterizados por la soberanía nominal del centro, las insurgencias musulmanas y por la anexión de la región a la República Popular— el periodo socia-

15 *Ibid.*, p. 66.

16 *Ibid.*, p. 96.

17 Robert B. Shaw, *Visits to High Tartary, Yarkand and Kashgar*, introd. P. Hopkirk (1984), Hong Kong, Oxford, Oxford University Press, 1984 [1871], pp. 465-466; Henry W. Bellew, *Kashmir and Kashgar. A Narrative of the Journey of the Embassy to Kashgar in 1873-1877*, Londres, Tübner & Co., 1875, p. 324.

18 Ho-Dong Kim, *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia 1864-1877*, Stanford, Stanford University Press, 2004, pp. 129-131.

lista de Xinjiang sigue de cerca los eventos nacionales de la República Popular China.[19] Los primeros años del socialismo vieron la reorientación de la región hacia el centro, así como una mayor reestructuración. Se hicieron intentos de abolir el sistema de clases tradicional al cambiar las relaciones de propiedad. Los años que van de 1958 a 1961 señalaron el periodo conspicuo del Gran Salto Adelante. Algunas de las medidas excesivas, introducidas en ese momento, fueron posteriormente abolidas, pero las comunas continuaron funcionando como unidades autocráticas de producción y consumo. Aunque periodos de exceso político fueron seguidos por políticas más moderadas, repetidamente se implementaron campañas dirigidas a la educación cultural y política de las masas y la eliminación de las estructuras de clase tradicionales y sus ideologías. El liderazgo, dominado consistentemente por chinos *han*, se avocó a la destrucción del nacionalismo local y a la modernización de la economía y la sociedad. Esto se pretendía lograr por medio de la eliminación de la estructura de clase presocialista y la lucha contra el analfabetismo, así como el legado "feudal", incluido en él el islam.[20]

En Xinjiang, como en otros lados en la República Popular China, el periodo entre 1966 y 1976 también representó una década perdida. Si bien la Gran Revolución Proletaria y Cultural duró oficialmente tres años y medio (1966-1969), el terror que desató continuó hasta 1976. En Xinjiang, esto significó disturbios, anarquía y una lucha de poder entre el liderazgo regional y la facción política en Beijing. En nombre de campañas ideológicas en contra de los Cuatro Viejos (ideas viejas, cultura vieja, costumbres viejas y hábitos viejos), los intelectuales fueron atacados.[21] La muerte de Mao, en 1976, marcó el fin de la Revolución cultural y el inicio de una nueva era, caracterizada por las reformas de Deng Xiaoping. El partido fue reconstruido, muchas víctimas de la Revolución cultural fueron rehabilitadas y el sistema de responsabilidad doméstico fue introducido en la economía.

19 La periodización de Fairbank es, en general, aplicable a las condiciones locales: John K. Fairbank, *Geschichte des modernen China 1800-1985*, trad. de W. Meimer, Múnich, Deutscher Taschenbuchverlag, 1989.

20 Donald H. McMillen, *Chinese Communist Power and Policy in Xinjiang, 1949-1977*, Boulder, Westview, 1979, pp. 79-81, 85.

21 *Ibid.*, p. 85.

Para la agricultura, esto significó la disolución de las granjas colectivas y la reintroducción del cultivo individual. Los hogares de los campesinos recibieron el derecho de uso sobre la tierra que les fue asignada y éstos se comprometieron a vender, a su vez, un cierto porcentaje de su producción anual al Estado a un precio fijo que se ubicaba por debajo del precio de mercado. Además, se les confirió a los campesinos el derecho a vender libremente el resto de su producción en el mercado. La propiedad de la tierra, sin embargo, había sido retenida por el colectivo.[22] En un cambio radical de las políticas previas, se promovió la producción económica con fines de ganancia privada y la agricultura se descolectivizó. Estas medidas marcaron el inicio de la más reciente era en la historia de China, la de la "economía de mercado socialista".[23]

A pesar de las continuidades en la alternancia de políticas, algunas de ellas buscando un control más severo y otras, en contraste, brindando más espacio para la autonomía regional entre las eras presocialista y socialista, el año 1949 representa un punto de inflexión. En una casi inalterada continuidad, a pesar de algunas restricciones periódicas, las políticas imperiales y republicanas generalmente permitieron la persistencia de prácticas locales sancionadas por la tradición y la costumbre.[24] Después de 1949, el Estado socialista sometió a la población local a intrusiones sin precedente en su vida cotidiana y sus prácticas. Dichas intrusiones tuvieron un mayor alcance e impactaron de ma-

22 Para un breve resumen de estos cambios en China en general, véanse William Hinton, *The Great Reversal. The Privatization of China 1978–1989*, Nueva York, Monthly Review Press, 1990; Daniel Kelliher, *Peasant Power in China. The Era of Rural Reform, 1979-1989*, New Haven, Yale University Press, 1992; Konrad Seitz, *China. Eine Weltmacht kehrt zurück*, Berlín, Berliner Taschenbuch, 2002, pp. 221-235. Sobre la situación en Xinjiang, véase Ildikó Bellér-Hann, "The Peasant Condition in Xinjiang", *Journal of Peasant Studies*, vol. 25, núm. 1, 1997, pp. 87-112.

23 Fairbank, *Geschichte...*, *op. cit.*; Richard Madsen, "The Countryside under Communism", en R. Macfarquhar y J. Fairbank (eds.), *The Cambridge History of China*, *vol. 15: The People's Republic*, part 2: Revolutions within the Chinese Revolution 1966-1982, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 619-681; Svat Soucek, *A History of Inner Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 263-274.

24 Las continuidades en el ritual y la práctica cotidianos pueden observarse al considerar las evidencias de los indígenas y los testimonios de extranjeros que datan de los tiempos imperiales tardíos y republicanos. Véase Bellér-Hann, *Community Matters...*, *op. cit.*

nera más profunda que cualquiera de las restricciones anteriores. La implementación de estas medidas osciló con los cambios en el clima político, pero fueron casi continuamente apoyadas por una ideología que declaró la guerra a las costumbres locales.[25]

En cuanto a la identidad colectiva, estos procesos han derivado en dos importantes tendencias contrarias. La colectivización y otras medidas drásticas bajo el maoísmo podían implicar la persecución y la confiscación de propiedades privadas. Identificaciones espaciales arraigadas en la práctica local y en la costumbre, otrora incuestionadas, las cuales podrían etiquetarse como "tradicionales", fueron puestas en tela de juicio. Aunque la localidad continuaba ofreciendo familiaridad, la seguridad, otorgada por el conocimiento local, las redes, la práctica y la "tradición", fue destruida. La costumbre y la religión fueron condenadas como prácticas feudales por representantes del Estado centralizado y catalogadas como expresiones de atraso. Esta pérdida parcial de la seguridad estimuló una búsqueda de nuevas formas de identificación espacial. El reconocimiento estatal de los uigures y de otros grupos, como minorías nacionales, ciertamente ha contribuido al surgimiento y consolidación de la actual identidad étnica uigur, que tenía sus raíces en la historia y práctica social presocialistas. Asimismo, esto ha incrementado entre la gente la conciencia de una identidad regional que iría más allá de lo local, es decir, la identificación basada en los oasis de origen. El hogar de los uigures llegó a ser la RAUX o, como muchos prefieren llamarla, el Turkestán Oriental. A este nivel, se proclama el hogar como un espacio imaginado, simbólico, circunscrito por la ocupación externa. Paralelo a estos procesos, formas de apego se han perpetuado o reelaborado, como veremos en los apartados siguientes.

25 Esta tendencia estaba aún en vigor en la década de 1990, cuando fueron recolectados mis datos de trabajo de campo. La liberalización general de la economía en China ha permanecido más restringida en Xinjiang, donde la represión religiosa sigue vigente.

Nombrar los espacios

El acto de nombrar siempre tiene una (a menudo no intencional) dimensión política y puede desempeñar una parte crítica en las luchas que se desarrollan sobre la posesión y las expresiones simbólicas de la identidad religiosa, étnica o nacional. En Xinjiang, nombrar los espacios ha sido un campo debatido por mucho tiempo: nombres de oasis y asentamientos más grandes tienen tanto un nombre local como uno sinizado. Así, por ejemplo, el Kashgar de la población uigur es denominado Kashi por los residentes chinos. Referirse a un espacio por su nombre local es una clara afirmación de la afiliación étnica de una persona o al menos de sus simpatías políticas. Esta afirmación puede ser cierta en cuanto a los nombres propios, pero otras consideraciones complican esta aparentemente clara equivalencia entre la etnicidad y el nombrar los espacios.

Aunado al hecho de conferir nombres propios a los espacios, los asentamientos y las unidades administrativas tienen también nombres genéricos que pueden sufrir cambios debido a circunstancias políticas. Los términos uigures para las unidades de la organización social presocialista eran *mähällä*, *kent* y *yeza*, siendo la primera la unidad más grande, la segunda de un tamaño intermedio, y la última la más pequeña. Estos términos fueron reemplazados durante el periodo comunista con la terminología distintiva del socialismo chino: la más grande unidad, la comuna se volvió la *gongşe*, la brigada de producción, la *dadüi* y el equipo de producción, el *şaodüi.* Parece que, en algunos espacios, cuando estas nuevas unidades administrativas fueron introducidas, a menudo siguieron de cerca delimitaciones presocialistas. En el periodo posterior a la reforma, entre otros movimientos liberales, el sistema de unidades administrativas fue replanteado, sin cambiar en esencia los límites de la unidad, y la terminología tradicional local fue reintroducida. Pero, a mediados de la década de 1990, 16 años después de la introducción de las primeras reformas, la terminología maoísta persistió tenazmente entre los campesinos uigures en las inmediaciones de Kashgar. Los términos uigures presocialistas, rehabilitados, comenzaron a aparecer en documentos oficiales, pero la población local insistió en el vocabulario socialista chino. Este aparente conservadurismo en el uso del lenguaje puede explicarse como la

concatenación de varios factores. Aun cuando para muchos campesinos el recuerdo del periodo maoísta dista de ser positivo, experiencias negativas históricas pueden también reforzar el sentido de pertenencia. Más aún, incluso durante periodos de represión severa y estrechez económica, los individuos pueden experimentar felicidad personal, la cual puede también fomentar el apego. Finalmente, a pesar de los cambios dramáticos introducidos con las reformas, las continuidades con el pasado fueron suficientes para atizar este conservadurismo en el uso del lenguaje.

El contraste entre la insistencia de la gente local en la preservación de los nombres indígenas de los espacios y, al mismo tiempo, su disponibilidad para adoptar y mantener la terminología administrativa de la China socialista en lugar de los viejos nombres indígenas nos previene en contra de asunciones simplistas de que las estrategias lingüísticas de los desposeídos siempre siguen una lógica sencilla de promoción de la terminología nativa: distintas fuerzas pueden influir en el uso del lenguaje a diferentes niveles y con resultados muy distintos.

El apego a la localidad ha estado por mucho tiempo incrustado en el sentimiento religioso: en buena parte de Xinjiang, el paisaje y los espacios están inextricablemente vinculados al islam. Los nombres genéricos, usados para la región por sus habitantes y por fuereños, no hacen justicia a su diversidad cultural. Antes bien, tienden a proyectarla como una entidad política más o menos unificada, delimitada. Como es bien sabido, el nombre "Xinjiang" fue impuesto por los manchúes y reflejaba la perspectiva imperial. La designación "Turkestán Oriental/Chino", por otro lado, representaba visiones europeas, que enfatizaban las continuidades con las regiones turco-hablantes de Asia Central. Los nombres de oasis tienen que haber dominado la autopercepción territorial de la población indígena antes de mediados del siglo xx. Los observadores extranjeros usaron estos nombres en sentido restringido y extendido al referirse a un oasis o a una región más amplia: por ejemplo, Kashgar y Kashgaria. Antes de la ocupación manchú, los oasis no tenían una estructura política unificada. Este estado de cosas continuó reflejándose por algún tiempo en la terminología local luego de la incorporación formal de la región como una provincia de hecho y derecho al imperio Qing, en 1884. Fuentes indígenas que datan del finales del siglo xix y de principios del xx echaron mano de

la designación "Seis Ciudades" (*Alti Shahr*) para referirse a los asentamientos de oasis al sur de la cordillera Tian Shan. Esto reflejó en un sentido amplio los rasgos compartidos, así como la naturaleza fragmentada de la región como un todo. En la práctica, parece que Alti Shahr nunca se trató de un número definido de ciudades, aunque los indígenas y extranjeros de vez en cuando intentaron identificar las seis ciudades en cuestión. El arqueólogo alemán Le Coq aportó dos posibles listas de las seis ciudades: Aksu, Maralbashi, Kashgar, Yangi Hisar, Yarkand y Jotán integraban una lista, mientras, en su lista alternativa, Aksu fue reemplazada por Karghalik.[26] Valijanov[27] denominó las seis ciudades como Ush-Turfan, Kashgar, Yangi Hisar, Aksu, Yarkand y Jotán. Otros informantes dieron otras combinaciones, a veces refiriéndose a siete ciudades y no a seis.[28] La última de estas listas entró en uso después de que Ya'qub Bek ocupara Turfan, e incluía Kashgar, Yarkand, Jotán, Aksu, Ush-Turfan, Kucha y Turfan.[29] La fluctuación e incertidumbre tocantes a la identidad de las seis ciudades en el uso local reflejó el empleo del término en un sentido territorial general y, simultáneamente, la naturaleza fluida de estas conexiones, la relativa autonomía de las ciudades y su falta de categoría política fija.

Una fuente indígena de finales del siglo XIX nombra las siguientes locaciones y sus epítetos como las seis ciudades: Kashgar como *Azizanä* o la Ciudad de los Santos; Yarkand como *Piranä*, la Ciudad de los Santos Patrones; Jotán como *Shähidanä*, la Ciudad de los Mártires (debido a la gran cantidad de mártires enterrados ahí); Aksu como *Ghaziyanä*, la Ciudad de los Ghazis (los Vencedores, por los luchadores musulmanes que pelearon victoriosamente por el islam), Kuchar como *Güli-ullanä*, o la Ciudad de los Gobernantes de Dios (por los gobernantes musulmanes enterrados ahí); y Turfan, la Ciudad de los Ex-

26 Albert von Le Coq, *Von Land und Leuten in Ostturkistan. Berichte und Abenteuer der 4. Deutschen Turfanexpedition*, Leipzig, ed. de J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, 1928, p. 107.

27 Chokan Veniukov Valijanov, *Sobranie Sochinenii*, tomo I, Alma-Ata, Akademiya Nauk Kazajskom SSR, 1961.

28 Albert von Le Coq, *Sprichwörter und Lieder aus der Gegend von Turfan. (Baessler-Archiv Beiheft 1-8, 1910-1917)*, Leipzig / Berlín, B. G. Teubner, 1911, p. 55.

29 Masami Hamada, "Supplement: Islamic Saints and their Mausoleums", *Acta Asiatica*, núm. 34, 1978, p. 79; Millward, *Beyond the Pass...*, *op. cit.*

traños (por los muchos peregrinos de los numerosos santuarios sagrados).[30] Los mismos topónimos eran designaciones de complejos de oasis enteros, que incluían tanto asentamientos urbanos como pueblos, pero eran los epítetos los que simbólicamente los transformaron de un punto en el mapa a localidades tridimensionales al evocar un paisaje ritual. El evocar imágenes de un paisaje esencialmente islámico, con santuarios, mausoleos, tumbas, cementerios, con peregrinos musulmanes moviéndose entre estos puntos simultáneamente, implica el carácter local y transregional de los oasis. El hecho de que todos los epítetos fueran derivaciones del árabe y el persa los conecta con la *umma* y el oeste islámicos. El nombrar hacía reivindicaciones implícitas de tradiciones religiosas, exclusivamente islámicas en su naturaleza, y rechazaba el pasado preislámico. La presencia no islámica era así percibida como ajena. Esta toponimia extendida encapsula la apropiación simbólica del espacio social. Transmitidos como tradición oral y recordados aún hoy en áreas tanto urbanas como rurales, los epítetos enfatizan los rasgos específicos compartidos por estas localidades unificadas por una religión compartida.[31]

Este ejemplo ilustra que la perpetuación de nombres antiguos de los espacios puede también servir como una reafirmación metafórica de la identidad religiosa. Al mismo tiempo, la aceptación y transmisión de innovaciones recientes, como los nombres chinos de las unidades administrativas y el rechazo a usar la terminología tradicional,

30 Nikolai Th. Katanov y Karl H. Menges, *Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan*, vols. I y II, comp. de N. Th. Katanov (1936), ed. de Karl Heinrich Menges (1936), reimp. de la Academia de Ciencias de Prusia (1976), pról. a la reimp. Karl Heinrich Menges (1976), bibl. sobre Menges Georg Hazai (1976), Leipzig, Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1976 [1936], pp. 1 220-1 221. Acerca de Turpan, véase también Gunnar Jarring, *Studien zu einer osttürkischen Lautlehre*, Lund, Borelius / Leipzig, Harrassowitz, 1933, p. 16. Yarkand, Kashgar, Aqsu y Jotán también son mencionadas con los mismos epítetos por un autor de Asia Central, Nushirvan Yavshef, a principios del siglo XX en una publicación en lengua tártara, citada en Thierry Zarcone, "Le Culte des Saints au Xinjiang de 1949 á Nos Jours", *Journal of the History of Sufism*, núm. 3, 2001, pp. 133-172.

31 Los nombres de oasis compartidos ritualizan y se apropian de las localidades, como lo hacen muchos nombres de santuarios sagrados, que frecuentemente se duplican como nombres de espacios (Rahilä Dawut, *Uyghur Mazarliri*, Ürümchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2001).

presocialista e indígena, sugiere que fuerzas más complejas que una asimetría simplista, según la cual los términos nativos tendrían prerrogativa sobre sus equivalentes chinos, están en juego.

La tierra

En la actualidad, algunos jóvenes uigures educados rechazan precisamente los aspectos del localismo que constituyen parte del paquete de la "tradición": la herencia islámica, también encapsulada en estrategias de nombrar los espacios, está asociada con el atraso; la patria es vista como periférica con respecto al centro chino, la comunidad islámica y el mundo moderno, con sus múltiples centros en Japón, Estados Unidos y Europa occidental. Sin embargo, entre la mayoría de los grupos sociales, especialmente la población rural, esta autopercepción, potencialmente marginal, es anulada en la vida cotidiana por la posición de la localidad, que continúa experimentándose como central, positiva, algo inherentemente "propio".

Reivindicaciones de localidad pueden realizarse de múltiples maneras y pueden cobrar formas diversas: el nombrar espacios es sólo una de las muchas posibilidades. En las sociedades tradicionales agrícolas esto podría hacerse de modo natural por medio de reclamos de tierra. No obstante, según mi experiencia en la década de 1990, los reclamos de pedazos específicos de tierra ancestral por parte de las familias campesinas rara vez fueron parte del discurso predominante. Cuando se introdujeron las reformas económicas a principios de la década de 1980, de modo semejante a lo ocurrido en otras partes de China, también en Xinjiang la tierra colectiva fue redistribuida entre los campesinos uigures, a quienes se les otorgó derechos del uso de la tierra a largo plazo, aunque no su propiedad legal. En pueblos cercanos a Kashgar, la redistribución de la tierra rara vez correspondió con los patrones de propiedad presocialistas; en otras palabras, pocas familias recibieron parcelas que hubieran pertenecido a sus ancestros.[32] Únicamente

32 En cualquier caso, dados los patrones desiguales de las relaciones de propiedad presocialistas, la mayoría de las familias rurales contaban con poca o ninguna tenencia de la tierra, más bien trabajaban la tierra de otros, ya fuera como agricultores

los descendientes de terratenientes cuya propiedad tenía un tamaño considerable contaban con alguna oportunidad de recibir una parcela que había sido cultivada por sus ancestros. Al inicio del periodo de reforma, la tierra fue distribuida entre las familias campesinas al sur de Xinjiang de acuerdo con principios equitativos. Esto se reflejaba en el hecho de que a cada hogar se le entregaban pequeñas parcelas en diferentes locaciones al interior de la propiedad colectiva a fin de asegurar que todos tuvieran tierra de igual calidad. En los pueblos donde yo realicé mi investigación, el tamaño de la tierra asignada se determinaba, por una parte, de acuerdo con el tamaño de la casa y, por otra, de acuerdo con el número de trabajadores en ésta.[33] La implementación de tales principios dejaba poco o ningún espacio para reclamos hechos con base en apegos emocionales. De hecho, no podemos siquiera estar seguros hasta qué punto tal apego existía en la sociedad premoderna.[34]

En la década de 1990, no encontré signos de estrecho apego emocional a parcelas específicas. Las actitudes de la gente hacia la tierra eran configuradas por numerosos factores, como la proporción de productores y consumidores, determinada por el número de adultos y niños en el hogar al momento de las entrevistas, los patrones de empleo no agrícola de los miembros del hogar y los patrones de ayuda mutua e intercambio con miembros de otros hogares, relacionados o no. Si la constelación general era favorable, entonces las parcelas asignadas proveían para la subsistencia básica de la familia, satisfacer los

---

arrendatarios sin tierra, ya fuera como siervos; tales familias no habrían podido hacer reclamos de propiedad de la tierra de sus ancestros. Véase Thomas Hoppe, *Die ethnischen Gruppen Xinjiangs: Kulturunterschiede und interethnische Beziehungen*, Hamburgo, Institut für Asienkunde, 1998, p. 107.

33 Véase Peter Nolan, *The Political Economy of Collective Farms. An Analysis of China's Post-Mao Rural Reforms*, Oxford, Polity Press, 1988.

34 Chris Hann, "Peasants in an Era of Freedom; Property and Market Economy in Southern Xinjiang", *Inner Asia*, vol. 1, núm. 2, 1999, pp. 195-219. A finales del siglo XIX, el francés Grenard se percató de la presencia de cierto desapego pragmático, más que de un fuerte apego emocional, de los campesinos a su tierra (Ferdinand Grenard, *Le Turkestan et le Tibet: Étude Ethnographique et Sociologique* [*J.-L. Dutreuil De Rhins: Mission Scientifique dans la Haute Asie 1890-1895. Deuxiéme Partie*], París, Ernest Leroux, 1898). Sólo podemos especular sobre esta falta de apego a trozos específicos de tierra: en la sociedad tradicional, la tierra misma era garante de la riqueza sólo cuando había además suficiente agua disponible para irrigarla.

requerimientos de granos del hogar y el dinero se ganaba mediante el empleo en el sector no-agrícola. Otros, que no contaban con la fuerza de trabajo necesaria o con habilidades para el comercio, eran completamente dependientes de sus fincas. Las pequeñas parcelas se consideraban como una garantía básica de seguridad mínima, pero esto no puede interpretarse necesariamente como apego emocional. Antes bien, muchos de esos productores consideraban la tierra como un beneficio ambiguo, y algunos de los campesinos más jóvenes expresaron su disposición a renunciar completamente a sus tierras y tomar un trabajo en la industria o en los servicios en una ciudad si tuvieran la oportunidad. Muy pocas personas eran capaces de acumular grandes posesiones por medio de la renta del colectivo o de individuos. Para estos últimos la tierra era una fuente de riqueza.

En contraste, yo me percaté de un apego fuerte a la tierra en un sentido más general, es decir, una identificación de los campesinos uigures con su estatus de campesino y con la agricultura. La gente generalmente se autodefine como *dixan* (campesino), incluso en casos en que la agricultura no era más su única o primaria fuente de sustento. La insistencia en una identidad básicamente campesina entre las familias de las inmediaciones de Kashgar, cuyos hogares contaban con múltiples fuentes de ingreso, podría explicarse por un deseo de satisfacer las necesidades de subsistencia del hogar. Esto se articulaba con el uso frecuente del adjetivo "local" (*yärlik*) en el discurso cotidiano, que parecía encapsular el apego a una noción de la tierra por debajo de la idea abstracta de la patria definida regionalmente, Xinjiang, pero por encima del apego a trozos específicos de la tierra ancestral. Entre los productores, el adjetivo "local" había adquirido claramente una connotación altamente positiva. Este apego de "nivel medio" se expresaba por medio de positivas, a menudo nostálgicas, evaluaciones de los medios y los resultados finales de la producción agrícola. Por ejemplo, en la década de 1990 se hablaba aún del "trigo rojo" como una variedad local, aun cuando éste había sido reemplazado en general por híbridos modernos, los cuales producen mayores rendimientos. Los agricultores generalmente reconocían que, desde un punto de vista práctico, las nuevas variedades de trigo introducidas "desde arriba", de hecho, habían incrementado el rendimiento. El sabor del pan hecho con él les gustaba. Los mayores rendimientos de la variedad moderna aseguran

que, en contraste con los tiempos premodernos, cuando el pan de trigo podía ser consumido únicamente por una minoría privilegiada y el maíz constituía la fuente primaria de alimentación para la mayoría de la gente, hoy en día el pan de trigo y los platillos a base de trigo representan aproximadamente 80% de la dieta local.[35]

Hombres y mujeres ancianos también recuerdan la variedad local de algodón que solía crecer antes de la liberación. Era más pequeño y tenía un color grisáceo. Aquellos que recuerdan el tipo antiguo de algodón no niegan que la introducción de la nueva variedad fue un éxito, pero las reminiscencias del tipo viejo también evocan recuerdos de la tela de algodón (*xam*) tejida en casa por las mujeres. Esto, por otro lado, evoca imágenes románticas de la división del trabajo, tradicional y presocialista, entre los sexos, que destinaba a las mujeres al trabajo doméstico y a los hombres a la producción agrícola y las artesanías. Aunque en el periodo presocialista tales ideales fueron rara vez confirmados en la realidad, ellos conformaban las nociones normativas de la moral enraizada en el islam, y contrastaban claramente con la ideología socialista del periodo comunista, que contravenía la división del trabajo tradicional y, por tanto, el código moral.[36]

El adjetivo *yärlik* se aplica al maíz tradicional llamado "maíz blanco" (*aq qonaq*), que está siendo sustituido (por presión externa) por un híbrido moderno (*serik qonaq*). Aunque la nueva semilla de maíz

35 Thomas Hoppe, "Observations on Uyghur Land Use in Turpan County, Xinjiang – A Preliminary Report on Fieldwork in Summer 1985", *Central Asiatic Journal*, vol. 31, núms. 3-4, 1987, pp. 224-251.

36 Ildikó Bellér-Hann, "Work and Gender among Uyghur Villagers in Southern Xinjiang", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, núm. 25, 1998, pp. 93-114. Tanto el comportamiento masculino como el femenino era regulado por conceptos locales de moral. En línea con los conceptos de honor y vergüenza, bien conocidos gracias a la literatura antropológica acerca de las sociedades mediterráneas y del Oriente Medio, estas expectativas usualmente se centran en el comportamiento de las mujeres y sus movimientos espaciales. El concepto local bajo el cual se englobaban numerosas normas relacionadas era el término *namähräm*, derivado del persa y del árabe. Bien conocido en otras partes del mundo islámico, su definición se basa en el pronunciamiento coránico, que, desde el punto de vista de la mujer, hace la distinción entre los hombres que son extraños (*namähräm*) para ella y, por tanto, potenciales parejas nupciales, y los parientes cercanos (no-*namähräm*), con los cuales el parentesco prohíbe las relaciones matrimoniales y sexuales.

produce, en efecto, mayores rendimientos, se prefiere la variedad antigua. El maíz blanco produce menos granos pero más forraje y es, por tanto, más adecuado para alimentar a los animales. En pueblos prósperos, el maíz ha sido completamente suplantado por el trigo como fuente primaria en la dieta humana. Si bien en periodos históricos tempranos (incluyendo la era de la colectivización), el pan de maíz estaba asociado con la pobreza, mientras que el pan de trigo y los fideos fueron considerados por largo tiempo como comida de prestigio, hoy en día el pan de maíz es ocasionalmente mencionado como un gesto simbólico para perpetuar la tradición. En este contexto la gente arguye que sólo la variedad local es apropiada para hacer pan de maíz, debido a su sabor distintivo, más dulce.

Se ha hablado mucho acerca de las consecuencias dañinas para la salud humana del uso extendido de químicos en la tierra, contra los cuales existen argumentos de gran peso y con una carga emocional fuerte, lo que favorece los métodos de cultivo de los ancestros. Actualmente, cuando se utiliza una gran cantidad de fertilizantes químicos, los agricultores que aún tratan de usar la mayor cantidad posible de fertilizantes naturales, se refieren a este último como *yärlik oğut* o "fertilizante local". El fertilizante local consiste en gran medida de abono animal, así como también de restos de casas viejas de adobe, de las cuales podían ser usados el piso y la plataforma calefactora de la estancia.[37] En este sentido, existía antes un reciclaje natural de las casas ancestrales y su reincorporación en un ciclo de producción local y consumo establecido, que a mediados de la década de 1990, bajo presión gubernamental, tuvo que ser abandonado a favor del uso de fertilizantes químicos.

Relacionada de forma indirecta con la producción agrícola, pero que encajaba en el discurso sobre la producción local que representa el modo de vida "tradicional", existió la distinción hecha entre la sal local y la sal producida en fábricas. La distinción era muy real y se refería al origen de la sal y al método de manufactura. La sal producida en fábricas procedía de la capital regional, mientras que uno podía también comprar un paquete de sal hecha en Kashgar. La sal local no adulte-

37 Abdurähim Häbibulla, *Uyghur Etnografiyisi*, Ürümchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 1993, p. 96.

rada era vendida en su forma natural en los mercados semanales: largos bloques eran transportados al mercado y luego comprados en los carretones por las amas de casa, quienes tenían que destilarla en casa a fin de prepararla para consumo humano. Se consideraba que la sal local, natural, tenía propiedades curativas.

Los nuevos métodos de cultivo introducidos por las autoridades municipales podrían implicar más gasto y más trabajo que los métodos antiguos. En la década de 1990, plantar la nueva semilla de maíz en hileras regulares, y cubrirlas con película de plástico, era costoso y parecían innovaciones drásticas a la luz de los métodos tradicionales. A pesar de ello, los nuevos métodos no fueron automáticamente rechazados como indeseables por todos. Y los métodos antiguos no fueron universalmente aclamados como los mejores: el discurso local iba, a menudo, más allá de tal "conservadurismo campesino" simplista. Al adoptar el vocabulario de las autoridades y al internalizar una buena parte de las campañas nuevas, muchos campesinos reconocían la necesidad de mejorar su estatus económico y que el desarrollo (*täräqqiyat*) se lograba mejor con la adopción de los principios y métodos de la agricultura moderna. Empero, ellos insistían al mismo tiempo en las imágenes positivas de su pasado, en gran medida idealizado, cuando la vida estaba subordinada únicamente a la voluntad de Dios y permanecía libre de otras formas de injerencia. Algunos productores vieron una confrontación entre la "agricultura religiosa" (*diniy dixançiliq*), tradicional, característica del periodo presocialista, que seguía el ritmo de las estaciones y estaba basada en el conocimiento local, y la "agricultura científica" (*pänniy dixançiliq*), que fue ganando terreno durante el periodo socialista. Los campesinos estaban prontos a reconocer que los nuevos métodos de cultivo podrían acarrear cambios cuantitativos, por ejemplo, en los rendimientos, pero muchos estuvieron prestos a señalar los lados oscuros de la "revolución verde", como los efectos negativos del uso obligatorio de pesticidas y fertilizantes químicos en la salud de la gente. Los problemas de salud, los malos cultivos y el descenso en la calidad de la fruta local fueron también atribuidos frecuentemente a las pruebas nucleares llevadas a cabo con regularidad por el ejército chino en el desierto de Taklamakan. Por todas estas razones los campesinos hicieron su mejor esfuerzo para ignorar o subvertir las regulaciones estatales que promovían la "revolución verde",

echando mano de las armas tradicionales de resistencia campesina en vista de la injerencia estatal.[38] El concepto de lo "local", en este discurso, llegó a convertirse en un símbolo de resistencia para subvertir el control estatal.

Los tintes positivos de la localidad, no en términos de tierra sino en términos de sus métodos de producción y cultivo, fueron un reflejo preciso del ajuste a las relaciones de propiedad alteradas: como se mencionó más arriba, en el periodo posterior a la reforma, los términos exactos de propiedad de la tierra para la mayoría de los campesinos quedaban poco claros. El futuro era incierto, pero el derecho sobre una parte de su producción agrícola dio lugar a expresiones simbólicas de apego a la localidad.

La casa

Si hay poca evidencia del apego a parcelas específicas de propiedad de la tierra, uno podría preguntarse si las viviendas podrían algún día llegar a ser un foco primario de apego emocional.[39] Las reformas introducidas a principios de la década de 1980 han liberalizado el mercado y han abierto numerosas formas de acumulación privada. Estos cambios, sin embargo, no han diluido el lugar central de la casa como el foco básico de la vida familiar y el apego; antes bien, han reforzado el papel de la casa como un lugar de producción económica y ritual.

El patrón de asentamiento tradicional, esparcido casi por doquier en Xinjiang, fue alterado dramáticamente en la década de 1970 por los grandes programas de construcción de caminos, que transformaron muchos pueblos, si no es que todos, en asentamientos configurados y ordenados casi geométricamente. Muchas casas cayeron víctimas de esta campaña, mientras que otras fueron transformadas de viviendas ordinarias a edificios públicos. Durante los periodos excesivos de transformación socialista, algunos edificios fueron convertidos tem-

[38] James C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1985.

[39] Véase Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

poralmente en construcciones comunales, como oficinas del partido, jardines de niños y talleres. Algunos de ellos fueron después retornados a los propietarios originales y vueltos a transformar en viviendas; en algunos casos, los eslogans socialistas pintados sobre las paredes exteriores permanecían como recordatorios. En contraste con la tierra, las casas, los patios y los pequeños jardines unidos a ellos permanecieron en uso privado durante el periodo maoísta. Es tal vez debido a esto que, a pesar de los cambios, tanto en el patrón de asentamiento como en la función de algunas casas individuales, las viviendas nunca han dejado de constituir el foco del apego.[40] Durante la colectivización, las casas permanecieron como el foco de la vida familiar y constituyeron la única forma restante de propiedad privada que podía ser legalmente transferida como herencia. En tiempos de acalorada represión, la casa llegó también a convertirse en el sitio de actividades prohibidas, como la producción ilegal para el mercado negro, a fin de allegarse más ingresos, o los rituales religiosos prohibidos.

Las reformas han convertido a los campesinos en terratenientes *de facto* y, a pesar de las incertidumbres legales, éstos han comenzado a legar esta tierra a la generación siguiente. Detalles sobre cómo se lleva a cabo y cuáles principios guían a los campesinos aún esperan una investigación detallada. En cuanto a los patrones tradicionales, es decir, presocialistas, de dividir la tierra heredada, los campesinos dan una descripción sorprendentemente uniforme del principio básico que hacía la distinción principal entre los sexos: el veredicto general era que las hijas no heredaban tierra, sólo los hijos. Los campesinos sabían que esto contradecía los principios de la ley islámica, pero insistieron en el predominio de este patrón en las relaciones de propiedad presocialista. Evidentemente, esta descripción, más bien unificada, encapsulaba ideales más que un comportamiento real, como también lo hacían referencias similares tocantes, por ejemplo, a la tradicional división del trabajo por género. No obstante, contrasta sorprendente-

40 Este argumento tiene cierta similitud (aunque no es idéntico) con la observación de Liu con respecto a otros lugares en China, según el cual "los aspectos prácticos del parentesco tradicional de hecho fueron fortalecidos por la revolución [maoísta], ya que la casa llegó a ser un símbolo más fuerte de identidad" (Liu Xin, *In One's Own Shadow: An Ethnographic Account of the Condition of Post-Reform Rural China*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 50).

mente con la idea generalizada entre la gente sobre la forma ideal de dividir la casa de manera equitativa entre los hijos: hijas e hijos deberían recibir su parte justa. Si una pareja tiene dos hijas y dos hijos, y la casa se compone de cuatro cuartos, entonces cada vástago debería recibir el mobiliario (o el valor del mobiliario) de un cuarto, mientras que la casa será propiedad del hijo varón que se haga cargo de sus padres ancianos, generalmente el más joven. Aunque se requieren más datos etnográficos para determinar cómo las casas son legadas a la siguiente generación, el contraste en los ideales normativos entre la casa y la tierra es evidente. La herencia de la tierra parece estar regida por ideas jerárquicas, mientras que la casa por principios de equidad. Hay cierta incertidumbre en cuanto al momento del surgimiento de los ideales de legado referentes a la casa: la mayoría de la gente no lo ubica categóricamente en el periodo presocialista. Se puede sugerir de forma tentativa que este ideal es un desarrollo relativamente nuevo, que surgió durante el periodo de colectivización, como respuesta parcial a la nueva ideología de la equidad de género, así como a las muchas incertidumbres causadas por las restricciones de la propiedad. Si esto fue así, podría apoyar la suposición de que la casa ganó en importancia durante este periodo porque otros tipos de propiedad privada se volvieron imposibles.

Luego de la reinstalación *de facto* de la propiedad de la tierra en pequeñas parcelas, la continua injerencia estatal en el cultivo, la producción y el comercio hicieron a los productores dependientes de otras fuentes de ingreso.[41] En estas circunstancias, mucha gente que vivía lo suficientemente cerca de un mercado comenzó a aceptar el estímulo del gobierno para involucrarse en la producción suplementaria. En este contexto, fueron las autoridades quienes apelaron al recurso emocional de la "tradición" y el "localismo". La producción para el mercado era fomentada en la artesanía practicada tradicionalmente en ciertas localidades. A veces, incluso los incentivos financieros se hicieron disponibles, por ejemplo, al otorgar créditos baratos. Estas políticas, orientadas al progreso y la modernización, también abrieron caminos que condujeron a la reafirmación de la casa como el lugar de las prácticas tradicionales. A mediados de la década de 1990, muchos

[41] Bellér-Hann, "The Peasant Condition in Xinjiang", *op. cit.*

hogares en las proximidades de Kashgar habían comenzado a responder positivamente a estas iniciativas y se involucraron en la producción para el comercio. Muchos campesinos participaron en actividades artesanales, como la elaboración y reparación de calzado, la carpintería, la producción de fieltro, la ganadería intensiva, la sastrería, etcétera. El lugar de dicha producción era típicamente la casa del artesano y su patio, donde los ideales presocialistas de la división del trabajo, junto con los roles de género y la clasificación generacional, se reactivaron.

Las reformas económicas tuvieron también otras repercusiones que reforzaron tales tendencias. Luego de los años restrictivos del maoísmo, las reformas fomentaron de nueva cuenta la transmisión informal del conocimiento local, que a menudo reanimó la figura del aprendiz. Los rituales presocialistas, con muy fuertes connotaciones religiosas, la transmisión de los nombres de los santos patrones islámicos de un comercio particular y los textos sufíes que enseñaban los códigos de conducta, eran todos ellos parte de este "paquete modernizador", e iban a contracorriente de la lucha continuada y persistente del gobierno en contra de las costumbres feudales y la religión. Esto podría haber conducido al resurgimiento de las formas tradicionales de socialización bajo nuevos ropajes. De ese modo, la expansión de los mercados locales implica la reivindicación de la casa como un espacio ritual. El regreso a la producción doméstica restauró la casa como el *locus* de producción económica. Fueron retomados los rituales que se habían desvanecido durante el periodo comunista, pero que continuaban representando aquellos valores "tradicionales" —"feudales"—, que el gobierno sigue desaprobando.

En otro lugar, he mostrado que el culto doméstico constituye la columna vertebral de la religión popular entre los uigures.[42] Éste se centra en la veneración de los espíritus de parientes muertos más que en ancestros míticos del linaje, para quienes el sacrificio apaciguador de comida tiene que llevarse a cabo para asegurar su benevolencia y apoyo. En la sociedad presocialista, el culto doméstico estaba principalmente, si bien no de forma exclusiva, centrado en la casa: los rituales concernientes a los muertos eran multifocales y podían realizarse fue-

[42] Ildikó Bellér-Hann, "'Making the Oil Fragrant'. Dealings with the Supernatural among the Uighur in Xinjiang", *Asian Ethnicity*, vol. 2, núm. 1, 2001, pp. 9-23.

ra del hogar, en el cementerio, y, durante las fiestas religiosas mayores, las celebraciones podían incluso volcarse a las calles. Durante las décadas del socialismo, debido a las políticas represivas en contra de las supersticiones feudales, las costumbres y el culto religioso y comunal en las mezquitas y en los claustros sufíes fueron seriamente frenados. El culto doméstico se confinó al hogar y sufrió una cierta feminización. Esto era aparente por el hecho de que, a mediados de la década de 1990, los rituales centrados en la casa, como el *barat*[43] y los rituales de sanación, los cuales en los tiempos presocialistas solían tener una audiencia mixta, recaerían predominantemente en una audiencia femenina. Además, nuevamente, las casas se convirtieron en los lugares de las reuniones informales, tanto religiosas como sociales, de las mujeres. La participación en las reuniones con un carácter religioso podría haber sido tolerada por las autoridades, pero subvertía la postura oficial sobre las prácticas condenadas como superstición feudal.

Los estrechos vínculos de las casas, las mujeres y el ritual fueron promovidos por la introducción de las políticas de planificación familiar obligatoria, a principios de la década de 1990, entre las minorías de Xinjiang. Esto tuvo distintas repercusiones sobre las prácticas en torno al nacimiento. Si bien comparado con las condiciones presocialistas, la asistencia médica y la disponibilidad de centros de salud habían mejorado en muchos lugares, en vista de que las mujeres temían que, al dar a luz en un hospital, pudieran correr el riesgo de ser esterilizadas en contra de su voluntad y sin su conocimiento, ellas preferían permanecer en casa y dar a luz sin ayuda médica profesional. Esto confirmaba el papel de la casa como un lugar de reproducción humana subrayado por prácticas relativas al nacimiento. La conexión simbólica entre la reproducción biológica y la casa estaba enraizada en prácticas tradicionales en torno al nacimiento. Tanto en las zonas rurales como en los centros urbanos, la costumbre garantiza a la mujer el derecho de dar a luz a sus primeros dos vástagos en su casa natal. Después del alumbramiento, el cordón umbilical del hijo es enterrado en el piso de barro de la casa. Este acto confirma simbólicamente la estrecha relación del niño y de la madre con la casa del padre, es decir, con la pa-

[43] Descrito más detalladamente en Bellér-Hann, "'Making the Oil Fragrant'...", *op. cit.*

trilínea matrilateral. Nuevos vínculos con la casa del esposo pueden ser afianzados sólo después de subsecuentes nacimientos que tengan lugar ahí. Tales prácticas sobrevivieron en el periodo socialista. Al mismo tiempo, las costumbres que permiten, e incluso requieren, que las mujeres den a luz a sus primeros dos bebés en la casa de su madre, justifican un grado de movilidad entre los hogares. Esto puede instrumentalizarse exitosamente al evadir la intervención estatal en la fertilidad en aquellos casos donde la casa de la madre está ubicada en un distrito administrativo diferente.

La planificación familiar obligatoria para los chinos *han* a lo largo de toda China fue introducida en la década de 1980 y se extendió a las minorías a finales de la misma década, pero, al sur de Xinjiang, ésta se introdujo por vez primera a principios de la de 1990.[44] Una forma de asegurar la implementación de estas políticas era la inspección bianual, casa por casa, de embarazos y nacimientos, la cual era organizada en cada base administrativa, aunque no había mucha coordinación entre las unidades administrativas. Así, las regulaciones, de hecho, favorecían la perpetuación de esta tradición: embarazos no planeados y bebés podían ser ocultados temporalmente. El movimiento frecuente de las mujeres entre sus hogares natales y la casa de sus maridos era apoyado por el derecho tradicional de las mujeres, el cual les permitía visitar a sus madres una vez cada ocho días, siempre y cuando ellas vivieran lo suficientemente cerca.[45]

Más que abierta, el apego a la casa estaba articulado en el discurso local de forma implícita; por ejemplo, simbólicamente, era sugerido al enterrar la placenta en la casa. Algunas otras acciones también tenían implicaciones similares. Se ha mencionado cómo las partes de barro

[44] Elisabeth Croll, Delia Davin y Penny Kane (eds.), *China's One-Child Family Policy*, Londres, MacMillan, 1985; Penny Kane, *The Second Billion: Population and Family Planning in China*, Harmondsworth, Penguin, 1987; Tyrene Whyte, "Domination, Resistance, and Accommodation in China's One-Child Campaign", en E. J. Perry y M. Selden (eds.), *Chinese Society. Change, Conflict and Resistance*, Londres / Nueva York, Routledge, 2000, pp. 102-118.

[45] Datos de campo, véase Ildikó Bellér-Hann, "Law and Custom among the Uyghur in Xinjiang", en W. Johnson y I. F. Popova (eds.), *Central Asian Law: An Historical Overview. A Festschrift for the Ninetieth Birthday of Herbert Franke*, Topeka, Kansas, Society for Asian Legal History / University of Kansas, 2004, pp. 173-194.

de una casa vieja podían reciclarse para producir fertilizante. Algunos campesinos explicaban cómo, cuando tenían que mandar a construir una casa y demoler la vieja, trataban de rescatar el techo de madera de la casa paterna y transferirlo a la nueva. Esta decisión se tomaba basándose, en parte, en fundamentos pragmáticos, porque la madera es un producto costoso; y en parte, a mi juicio, debido a la importancia simbólica de la casa en la perpetuación de la patrilínea.

Conclusión

El apego y la identificación con la localidad pueden cobrar muchas formas distintas, al igual que las definiciones de los espacios, con los cuales los humanos pueden desarrollar apego emocional, que van desde la idea de una patria, a los asentamientos tradicionales o las unidades administrativas. El objeto de identificación puede ser también un pequeño trozo de tierra que uno cultiva o la casa o la calle donde uno vive y que ofrece familiaridad y un sentido de seguridad. Un tipo de apego no necesariamente excluye otros: incluso, la gente que ha experimentado una limitada o no significativa movilidad o desplazamiento a lo largo de su vida puede nombrar varios espacios como focos de pertenencia.

La identidad étnica uigur es nutrida por muchas fuentes de localismo y el apego basado en el oasis es sólo una de las múltiples posibilidades. Puede también estar inextricablemente vinculada al islam, el cual se expresa por medio de la transmisión de toponimos extendidos que enfatizan la esencial, aún no clasificada, naturaleza igualitaria de los lugares como moradas de los santos musulmanes, mártires y lugares de peregrinaje.

Durante la década de 1990, la frecuente mención del adjetivo "local" en el discurso cotidiano de los campesinos en la región de Kashgar fue una reacción a los cambios abruptos e intervenciones que el gobierno introdujo: sin éstos, el atributo no sería significativo. Entre los pobladores de la región de Kashgar, este término ha llegado a ser una fórmula para referirse al "ideal", al romántico pasado presocialista, el cual es a menudo percibido o proyectado como no adulterado, más natural y, por tanto, preferible en muchos sentidos. Aunque tenemos

poca evidencia concerniente a los sentimientos de apego premoderno a la tierra y a la casa, la localidad en el discurso moderno adquiere tintes positivos. Resume más que la apropiación simbólica de un trozo de tierra: también reivindica el propio pasado de uno y la tradición opuestos a las fuerzas provenientes de afuera. Así, al enfatizar las virtudes de las cosas, lo "local" es un elemento para resistir o al menos para devaluar verbalmente las innovaciones introducidas desde arriba.

En vista de la creciente penetración del Estado en el espacio social y local, las estrategias indígenas, aprobadas por la tradición son puestas en marcha con frecuencia. Tales esfuerzos se ubican cada vez más en la casa. Su función como un foco importante de apego emocional entre los campesinos ha sido reforzada por una combinación de factores: la introducción de la economía de mercado, que ha conducido a la domesticación parcial de la economía local; la represión religiosa, que ha confinado el culto doméstico, previamente multifocal, a la casa; y la planificación familiar, que refuerza el papel de la casa como el lugar de reproducción biológica. La creciente privacidad y multifuncionalidad de la casa en sí misma evoca recuerdos de prácticas presocialistas y constituye una reacción a reminiscencias dolorosas de los periodos de excesos socialistas, cuando el hogar era privado de sus funciones elementales de comensalidad y reproducción social. En busca de cierto grado de seguridad, los campesinos reclaman la casa. Las nociones de localidad, sin embargo, son compatibles con ideas más amplias de identificación a un nivel oasis-regional. En estos discursos, la localidad llega a ser un espacio simbólico donde las relaciones de dominación son exteriorizadas. Al mismo tiempo, la localidad puede también llegar a ser el lugar de estrategias de resistencia pasiva ante las impopulares políticas estatales.

Bibliografía

Basso, Keith, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.

Bellér-Hann, Ildikó, "The Peasant Condition in Xinjiang", *Journal of Peasant Studies*, vol. 25, núm. 1, 1997, pp. 87-112.

Bellér-Hann, Ildikó, "Work and Gender among Uyghur Villagers in Southern Xinjiang", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, núm. 25, 1998, pp. 93-114.

Bellér-Hann, Ildikó, "'Making the Oil Fragrant'. Dealings with the Supernatural among the Uighur in Xinjiang", *Asian Ethnicity*, vol. 2, núm. 1, 2001, pp. 9-23.

Bellér-Hann, Ildikó, "Law and Custom among the Uyghur in Xinjiang", en W. Johnson y I. F. Popova (eds.), C*entral Asian Law: An Historical Overview. A Festschrift for the Ninetieth Birthday of Herbert Franke*, Topeka, Kansas, Society for Asian Legal History / University of Kansas, 2004, pp. 173-194.

Bellér-Hann, Ildikó, *Community Matters in Xinjiang 1880-1949: Towards a Historical Anthropology of the Uyghur*, Leiden, Brill, 2008.

Bellew, Henry W., *Kashmir and Kashgar. A Narrative of the Journey of the Embassy to Kashgar in 1873-1877*, Londres, Tübner & Co., 1875.

Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Cesàro, Cristina, "Consuming Identities: Food and Resistance among the Uyghur in Contemporary Xinjiang" *Inner Asia*, vol. 2, núm. 2 (Special Issue: Xinjiang), 2000, pp. 225-238.

Cesàro, C., "Consuming Identities: The Culture and Politics of Food among the Uyghur in Contemporary Xinjiang", tesis de doctorado en Antropología Social, Canterbury, University of Kent, 2002.

Croll, Elisabeth, Delia Davin y Penny Kane (eds.), *China's One-Child Family Policy*, Londres, MacMillan, 1985.

Dawut, Rahilä, *Uyghur Mazarliri*, Ürümchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2001.

Fairbank, John K., *Geschichte des modernen China 1800-1985*, trad. de W. Meimer, Múnich, Deutscher Taschenbuchverlag, 1989.

Feld, Steven y Keith H. Basso, "Introduction", en S. Feld y K. H. Basso (eds.), *Senses of Place*, Santa Fe, Nuevo Mexico, School of American Research Press, 1996, pp. 3-11.

Fletcher, Joseph F., "Ch'ing Inner Asia C. 1800", en D. Twitchett y J. K. Fairbank (eds.), *The Cambridge History of China, vol. 10: Late Ch'ing 1800-1911*, parte 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 35-106.

Fletcher, Joseph F., *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*, ed. de Beatrice Forbes, Aldershot, Variorum, 1995.

Forbes, Andrew D. W., *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia. A Political History of Republican Sinkiang 1911-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Gladney, Dru, "The Ethnogenesis of the Uighur", *Central Asian Survey*, vol. 9, núm. 1, 1990, pp. 1-28.

Gladney, Dru, "Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities", *The Journal of Asian Studies*, vol. 53, núm. 1, 1994, pp. 92-123.

Gladney, Dru, "Internal Colonialism and the Uyghur Nationality: Chinese Nationalism and its Subaltern Subject", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, núm. 25, 1998, pp. 47-61.

Grenard, Ferdinand, *Le Turkestan et le Tibet: Étude Ethnographique et Sociologique (J.-L. Dutreuil De Rhins: Mission Scientifique dans la Haute Asie 1890-1895. Deuxiéme Partie)*, París, Ernest Leroux, 1898.

Häbibulla, Abdurähim, *Uyghur Etnografiyisi*, Ürümchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 1993.

Hamada, Masami, "Supplement: Islamic Saints and their Mausoleums", *Acta Asiatica*, núm. 34, 1978, pp. 79-98.

Hann, Chris, "Peasants in an Era of Freedom; Property and Market Economy in Southern Xinjiang", *Inner Asia*, vol. 1, núm. 2, 1999, pp. 195-219.

Hinton, William, *The Great Reversal. The Privatization of China 1978-1989*, Nueva York, Monthly Review Press, 1990.

Hoppe, Thomas, "Observations on Uygur Land Use in Turpan County, Xinjiang – A Preliminary Report on Fieldwork in Summer 1985", *Central Asiatic Journal*, vol. 31, núms. 3-4, 1987, pp. 224-251.

Hoppe, Thomas, *Die ethnischen Gruppen Xinjiangs: Kulturunterschiede und interethnische Beziehungen*, Hamburgo, Institut für Asienkunde, 1998.

Jarring, Gunnar, *Studien zu einer osttürkischen Lautlehre*, Lund, Borelius / Leipzig, Harrassowitz, 1933.

Kane, Penny, *The Second Billion: Population and Family Planning in China*, Harmondsworth, Penguin, 1987.

Katanov, Nikolai Th. y Karl H. Menges, *Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan*, vols. I y II, comp. N. Th. Katanov (1936), ed. de Karl Heinrich Menges (1936), reimp. de la Academia de Ciencias de Prusia (1976), pról. a la reimp. Karl Heinrich Menges (1976), bibl. sobre Menges Georg Hazai (1976), Leipzig, Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1976 [1936].

Kelliher, Daniel, *Peasant Power in China. The Era of Rural Reform, 1979-1989*, New Haven, Yale University Press, 1992.

Kim, Ho-Dong, *Holy War in China: The Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia 1864-1877*, Stanford, Stanford University Press, 2004.

Le Coq, Albert von, *Sprichwörter und Lieder aus der Gegend von Turfan. (Baessler-Archiv Beiheft 1-8, 1910-1917)*, Leipzig / Berlín, B. G. Teubner, 1911.

Le Coq, Albert von, *Von Land und Leuten in Ostturkistan. Berichte und Abenteuer der 4. Deutschen Turfanexpedition*, 3a ed., B. G. Teubner, Leipzig, ed. de J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, 1928.

Liu Xin, *In One's Own Shadow: An Ethnographic Account of the Condition of Post-Reform Rural China*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Madsen, Richard, "The Countryside under Communism", en R. Macfarquhar y J. Fairbank (eds.), *The Cambridge History of China, vol. 15: The People's Republic,* parte 2: Revolutions within the Chinese Revolution 1966-1982, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 619-681.

McMillen, Donald H., *Chinese Communist Power and Policy in Xinjiang, 1949-1977*, Boulder, Westview, 1979.

Millward, James A., *Beyond the Pass. Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759–1864*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

Millward, James A. y Peter C. Perdue, "Political and Cultural History of the Xinjiang Region through the Late Nineteenth Century", en S. F. Starr (ed.), *Xinjiang. China's Muslim Borderland*, Armonk / Nueva York, M. E. Sharpe, 2004, pp. 27-62.

Millward, James A. y Nabijan Tursun, "Political History and Strategies of Control, 1884-1978", en S. F. Starr (ed.), *Xinjiang. China's*

Muslim Borderland, Armonk / Nueva York, M. E. Sharpe, 2004, pp. 63-98.

Nolan, Peter, *The Political Economy of Collective Farms. An Analysis of China's Post-Mao Rural Reforms*, Oxford, Polity Press, 1988.

Rudelson, Justin, *Oasis Identities. Uyghur Nationalism along China's Silk Road*, Nueva York, Columbia University Press, 1997.

Scott, James C., *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven / Londres, Yale University Press, 1985.

Seitz, Konrad, *China. Eine Weltmacht kehrt zurück*, Berlín, Berliner Taschenbuch, 2002.

Shaw, Robert B., *Visits to High Tartary, Yarkand and Kashgar*, introd. P. Hopkirk (1984), Hong Kong, Oxford, Oxford University Press, 1984 [1871].

Smith, J. N., "Changing Uyghur Identities in Xinjiang in the 1990s", tesis de doctorado en Antropología Social y Estudios Chinos, Leeds, University of Leeds, 1999.

Smith, J. N., "Four Generations of Uyghurs: The Shift towards Ethno-Political Ideologies among Xinjiang's Youth", *Inner Asia*, vol. 2, núm. 2 (Special Issue: Xinjiang), 2000, pp. 195-224.

Soucek, Svat, *A History of Inner Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Starr, Frederick S. (ed.), *Xinjiang. China's Muslim Borderland*, Armonk / Londres, M. E. Sharpe, 2004.

Toops, Stanley W., "The Demography of Xinjiang", en S. F. Starr (ed.), *Xinjiang. China's Muslim Borderland*, Armonk / Nueva York, M. E. Sharpe, 2004, pp. 241-275.

Valijanov, Chokan Veniukov, *Sobranie Sochinenii*, tomo I, Alma-Ata, Akademiya Nauk Kazajskom SSR, 1961.

Wei-Yin, T., *Junggo Musulmanlirining Häj Pa'aliyätliri* [*Las actividades de peregrinaje de los musulmanes de China*], Ürümchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2002.

Whyte, Tyrene, "Domination, Resistance, and Accommodation in China's One-Child Campaign", en E. J. Perry y M. Selden (eds.), *Chinese Society. Change, Conflict and Resistance*, Londres / Nueva York, Routledge, 2000, pp. 102-118.

Zarcone, Thierry, "Le Culte des Saints au Xinjiang de 1949 á Nos Jours", *Journal of the History of Sufism*, núm. 3, 2001, pp. 133-172.

VI. DE *DENIZENS* A CIUDADANOS EN BISHKEK: LOS RESIDENTES DE LOS ASENTAMIENTOS ILEGALES INFORMALES EN EL KIRGUISTÁN URBANO*

*Eliza Isabaeva***

Introducción

En 2005, la Revolución de los Tulipanes en Kirguistán se inició en las provincias y rápidamente se extendió a la ciudad capital de Bishkek, donde las élites locales se hicieron del control de la insurgencia de las masas.[1] Dicha insurgencia surgió en oposición a las elecciones parlamentarias fraudulentas.[2] Éste fue un tema de debate visible y evidente entre la gente. Sin embargo, había otros problemas no tan inmediatos, sino de larga duración, como la corrupción y la división política norte-sur de Kirguistán, los cuales eran también temas de discusión recurrentes entre las élites.[3] Después de la revolución, las afueras de Bishkek

*Quiero agradecer a los dictaminadores anónimos por sus valiosos comentarios. Doy especial agradecimiento a Alexander Kondakov de la Universidad Europea de San Petersburgo, Yasmine Berriane y Sarah Sabry del URPP Asia y Europa en la Universidad de Zúrich por la retroalimentación constructiva y la motivación. Esta investigación ha sido beneficiada por un generoso apoyo financiero de la Fundación Humer para el Talento Académico y el Programa Prioritario de Investigación Universitaria (URPP, por sus siglas en inglés) Asia y Europa de la Universidad de Zúrich.

** Universidad de Zúrich / Casca-Zúrich.

1 Scott Radnitz, "What Really Happened in Kyrgyzstan?", *Journal of Democracy*, vol. 17, núm. 2, 2006, pp. 132-146, p. 133.

2 Donnacha O Beachain, "Tulip Revolution, Kyrgyzstan", en I. Ness (ed.), *International Encyclopedia of Revolution and Protest*, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 3 328-3 333.

3 Erica Marat, "March and after: What Has Changed? What Has Stayed the Same?", *Central Asian Survey*, vol. 27, núms. 3-4, 2008, pp. 229-240; Azamat Temir-

se convirtieron en un sitio propicio para la toma ilegal de tierras. La gente tomó posesión de terrenos en esa zona para establecer su residencia en las áreas de la ciudad que parecían estar vacantes. Los ocupantes ilegales (en ruso, *zajvatchiki*)[4] erigieron rápidamente casuchas a fin de asegurar la ocupación de estos territorios. Al hacerlo, establecieron asentamientos periféricos conocidos localmente como *novostroika*,[5] en idioma ruso, y como *zhany konush*, en kirguís. En la actualidad, casi una década después de haber comenzado la ocupación, estos asentamientos en los bordes de la ciudad permanecen intactos, aunque con una infraestructura social y material depauperada. Algunos de ellos todavía no han sido reconocidos por la administración municipal de Bishkek; no son considerados parte de la ciudad y sus habitantes son vistos como "ilegales". En este capítulo, tomo este hecho como punto de partida para mostrar algunas de las estrategias que los residentes en Kyzyl Zher,[6] mi sitio de investigación, han empleado con el fin de lograr el reconocimiento como ciudadanos de pleno derecho de Bishkek. Esto me lleva a la conclusión de que el proceso de reconocimiento sigue varias etapas: en los primeros años, después de la emergencia de Kyzyl Zher, el Estado excluyó el asentamiento y sus habitantes de la ciudadanía. Entonces, ellos devinieron marginados. Este proceso continúa vigente hoy en día. Finalmente, la última etapa incluiría la legalización formal de Kyzyl Zher como unidad administrativa oficial dentro de la ciudad, lo que proporcionaría a sus residentes el reconocimiento formal y la extensión del derecho a documentos como permisos de residencia, certificados de nacimiento, pasaportes y documentos de propiedad. Esto también abriría el acceso a los servicios so-

koulov, "Tribalism, Social Conflict, and State-Building in the Kyrgyz Republic", *Berliner Osteuropa Info*, núm. 21, 2004, pp. 94-100; Theodor Tudoroiu, "Rose, Orange, and Tulip: The Failed Post-Soviet Revolutions", *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 40, núm. 3, 2007, pp. 315-342.

[4] El término en ruso, *zajvatchik*, para referirse a ocupantes ilegales, es ampliamente utilizado en Kirguistán, tanto por los ocupantes ilegales como por los oficiales estatales. Yo prácticamente nunca he escuchado el uso de su equivalente en lengua kirguisa.

[5] *Novostroika* (literalmente, "nueva construcción") tiene un sentido doble. En primer lugar, podría referirse a la construcción de la élite; en segundo lugar, se refiere a un asentamiento periférico, usualmente con una infraestructura social y material pobre.

[6] Por razones de confidencialidad, el nombre del asentamiento ha sido cambiado.

ciales ofrecidos por el Estado y, a largo plazo, ayudaría a los habitantes de Kyzyl Zher a superar su situación de marginación en la sociedad.

Antes de la Revolución de los Tulipanes, el extenso territorio de Kyzyl Zher pertenecía a la región de Alamedin, del distrito de Chui. Un exmiembro del Parlamento ofreció en arrendamiento el terreno para un proyecto empresarial cuyo objetivo final era la construcción de un mercado. Sin embargo, este esfuerzo resultó ser infructuoso y, cuando los asentamientos irregulares aparecieron en estos terrenos baldíos, la administración de la región de Alamedin se negó a registrarlo en sus libros alegando la falta de fondos económicos suficientes para proporcionar la infraestructura necesaria en Kyzyl Zher. Por su parte, la ciudad de Bishkek también mostró reticencias ante la aceptación y el reconocimiento del incipiente asentamiento. De esta manera, Kyzyl Zher ha enfrentado constantemente, desde el primer momento de su existencia, el problema de no pertenecer ni a la región de Alamedin ni a la ciudad de Bishkek.

En este capítulo, quiero mostrar las maneras en que diferentes actores transmutan el estatus de ciudadanos en una variedad de rubros: del propio reconocimiento legal (o la falta de éste), pasando por la "marketización" del bienestar, a la impugnación de las injusticias mediante actividades de protesta. Todos estos rubros pertenecen a tres esferas: el Estado, el mercado y los ciudadanos. Al mismo tiempo, ellos conforman la ciudadanía: una mezcla compleja de prácticas e instituciones. La investigación en Kyzyl Zher tuvo lugar entre enero y agosto de 2012, seguida de dos estancias cortas de investigación de seguimiento, en enero y julio de 2013. Los métodos de investigación contemplaron entrevistas semiestructuradas y observación participante. Las entrevistas incluyen temas como vivienda, la historia del surgimiento de Kyzyl Zher, las estrategias seguidas por los ocupantes ilegales para afrontar las dificultades de la vida cotidiana, así como la interacción con el Estado. La observación participante demostró ser una fuente más importante para la obtención de conocimientos sobre la vida de los habitantes de Kyzyl Zher que las propias entrevistas. La razón de ello es que ganarse la confianza de la gente en esta área resultó ser una tarea particularmente difícil. Como un informante me preguntó una vez: "Si incluso nuestro Estado no está interesado en nuestros problemas, ¿por qué tú lo estarías?" Esta pregunta revela la brecha en la confianza

y la cooperación entre el Estado de Kirguistán y sus inmigrantes marginados e indocumentados en Bishkek. Además de las conversaciones con los residentes de Kyzyl Zher, también se llevaron a cabo entrevistas con funcionarios estatales cuyo trabajo estaba relacionado con la planificación de la ciudad y la migración interna.

En la siguiente sección, discutiré varios conceptos analíticos, los cuales permitirán insertar mi estudio de caso en la literatura más amplia sobre ciudadanía. A continuación, presentaré a los ocupantes ilegales en el contexto específico de Bishkek y discutiré la idoneidad de etiquetarlos como "ocupantes ilegales", para describir a los actuales residentes de mi sitio de investigación. Después de esto, me enfoco en las tres diferentes etapas conformantes del proceso de legalización: *a)* la exclusión y el abandono por parte del Estado; *b)* el estigma social y la marginación, y *c)* la legalización formal y las perspectivas de integración en la vida de la ciudad y el espacio urbano. A la luz de la ilegalidad urbana, el papel del Estado kirguís también es discutido, ya que, después de todo, las prácticas ilegales y los gobiernos no siempre se encuentran claramente separados unas de otros; por el contrario, a menudo se encuentran en un grado significativo de simbiosis.[7] Dicho de otra manera, lo que es llamado ilegal por el Estado a menudo implica, sin embargo, la participación de agentes del Estado.

Denizens de Bishkek

Como observó Gershon Shafir, "[l]a tradición de la ciudadanía comienza como un marco de la vida política".[8] En un principio, la ciudadanía era un estatus relativo a la pertenencia a una *polis*, ciudades-Estado griegas; en el Imperio romano, el concepto se expandió mediante la incorporación de una comprensión modificada de libertad. Con la asunción de los comunitaristas del Estado moderno, quienes se guiaban por la idea del bien común, la ciudadanía llegó a ser entendida como una

[7] Josiah Heyman y Alan Smart, "States and Illegal Practices: An Overview", en J. Heyman (ed.), *States and Illegal Practices*, Oxford, Berg, 1999, p. 1.

[8] Gershon Shafir, *The Citizenship Debates: A Reader*, Minneapolis, University of Minneapolis, 1998, p. 3.

actividad o una práctica, en lugar de un mero estatus legal.[9] En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, la ciudadanía como un conjunto de derechos se convirtió en un tema de discusión en las conferencias "Ciudadanía y clase social", dictadas por Thomas Marshall, quien introdujo al debate tres tipos de derechos ciudadanos: los derechos civiles relativos a la libertad individual; los derechos políticos que garantizaban la participación política y el ejercicio del poder político; los derechos sociales cuyo objetivo eran el bienestar y la seguridad social dentro del Estado y representaban el derecho "[a] vivir la vida de un ser civilizado según los estándares prevalecientes en la sociedad".[10] Es con estos derechos sociales de la ciudadanía que el Estado entra en el ámbito de la vida cotidiana de las personas. Esperar que el Estado proporcione los recursos necesarios otorga un sentido de los derechos sociales de la ciudadanía, el cual permite a la gente hacer reclamos al Estado ante la falta de recursos en la medida que, "[a] los ojos de la mayoría de la población, el Estado es el principal responsable de proporcionar los servicios de infraestructura y de ayudar a los necesitados".[11] Mientras la idea de los derechos sociales estaba en línea con el socialismo, la conclusión de Marshall era que la ciudadanía social y el capitalismo estaban en pugna, generando así un continuo conflicto social.[12]

El caso del Kirguistán postsoviético constituye un sobresaliente ejemplo de este conflicto. Los migrantes indocumentados procedentes del interior de Kirguistán han hecho reclamos al Estado de Kirguistán, exigiendo vivienda y su admisión como miembros de la ciudad de Bishkek. A falta de documentos apropiados, como el registro (*propiska*), los cuales asegurarían una entrada oficial en la ciudad y los servicios sociales del Estado, los habitantes de Kyzyl Zher continúan siendo, en gran medida, "invisibles", razón por la cual se ven en la necesidad de trabajar en el sector informal de la economía. En este capítulo, empleo el concepto *denizen*, de Tomas Hammar, para

9 *Ibid.*, p. 11.

10 Thomas Marshall, *Citizenship and Social Class,* vol. 11, Londres, Cambridge University Press, 1950, p. 11.

11 Peter Finke, "Central Asia Activities within Department I", en Max Planck Institute for Social Anthropology, *Report 2004-2005*, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, 2005, p. 117.

12 Marshall, *Citizenship and Social Class*, *op. cit.*, p. 29.

ilustrar las diferencias entre los ciudadanos y los "avecindados".[13] Mientras que lo primero implica una mera ciudadanía nominal, el segundo término denotaría colonos permanentes o inmigrantes a largo plazo que disfrutan de una serie de derechos civiles y sociales, pero no políticos. Esta sola dimensión los distinguiría de los extranjeros habituales o simples migrantes.[14] Haciendo uso del concepto *denizen* de Hammar en este capítulo analizo el fenómeno de la migración interna, pues ambos grupos, los *denizens* y los migrantes internos, comparten similitudes. Mis informantes en Bishkek son *denizens*, pues la mayoría de ellos han morado allí durante muchos años y, de acuerdo con las entrevistas, llegaron a Bishkek con la intención de establecerse allí de forma permanente.[15] Sin embargo, esta intención se dificulta debido a una serie de limitaciones como la falta de registro oficial (*propiska*), problemas con la vivienda y en general una mala situación económica. El papel del Estado en este sentido es contradictorio: a veces parece preocuparse por sus *denizens* y ofrece ayuda para mejorar sus condiciones de vida, mientras que, otras veces, niega sus responsabilidades para con la ciudadanía. Por otra parte, las reglas institucionalizadas del Estado tienden a retardar la integración de los *denizens* en la vida urbana, lo que los deja en una posición de marginación social. Heathershaw señaló que los Estados de Asia Central son "al mismo tiempo omnipresentes y perennemente ausentes, tanto omniscientes como con un poder abúlico, tanto creadores de todo como totalmente carentes de capacidad productiva".[16]

13 En lengua inglesa, la palabra *denizen* (proveniente del latín tardío *deintus*, "desde adentro") se utiliza en el sentido de "habitante de un lugar", específicamente, alguien cuyos derechos se encuentran entre los del ciudadano y los del migrante avecindado. Por carecer de una traducción directa al español, a lo largo del texto dejé el término en inglés. En este caso, sin embargo, lo traduje como "avecindado" para permitir al lector seguir la explicación de la autora. (N. de la T.)

14 Citado en Rainer Bauböck, *Immigration and the Boundaries of Citizenship*, Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations, 1991.

15 Véase también Aida Alymbaeva, "International Migration in Kyrgyzstan: A Geographical and Sociological Study of Rural Migration", en M. Laruelle (ed.), *Migration and Social Upheaval as the Face of Globalization in Central Asia*, Boston, Brill, 2013, p. 143.

16 John Heathershaw, "The Global State: A Reconsideration of the Central Asian 'Weak State'", en M. Reeves, J. Rasanayagam y J. Beyer (eds.), *Ethnographies of*

Los *denizens* de Bishkek aún carecen de la ciudadanía en la medida en que la falta de registro oficial los excluye de ciertos derechos sociales. Sin embargo, aún se las arreglan para disfrutar de algunos derechos ciudadanos, como el acceso a las escuelas de la ciudad (el cual supuestamente está restringido para aquellas personas sin registro), los créditos de empresas de microfinanciamiento privado (a pesar de la falta de documentos de propiedad que normalmente sirven como garantía), el acceso a electricidad y agua potable, los cuales han faltado por el estatus de asentamiento ilegal *de jure* durante muchos años. Ellos ven esta condición, sin embargo, como transitoria, porque su objetivo final es llegar a ser ciudadanos de pleno derecho en Bishkek.

En Kirguistán, el acceso a la ciudadanía depende de la posesión de una propiedad privada, es decir, contar con el registro de una casa o un apartamento propio. Sin embargo, es bastante inusual entre los migrantes afectados por la pobreza, quienes llegan a la ciudad para encontrar mejores puestos de trabajo, tener la capacidad económica para conseguir un título de propiedad en un futuro próximo, dado que los precios de la propiedad privada en la ciudad de Bishkek continúan creciendo exponencialmente. Sería más fácil para los *denizens* ignorados y marginados convertirse en ciudadanos si tuvieran su propia casa porque la "[p]ropiedad puede reforzar afirmaciones de pertenencia y ciudadanía".[17] Lund avanza en esta idea sugiriendo la interrelación entre la ciudadanía y los derechos de propiedad y afirma que "[c]iudadanía y pertenencia pueden ser vías para asegurar la propiedad".[18] Si se diera a los *denizens* de Bishkek la oportunidad de poseer una vivienda privada, serían capaces de devenir ciudadanos de pleno derecho en Bishkek. Sin embargo, vivir en una casa que se encuentra en terrenos formalmente no reconocidos por las autoridades torna imposible obtener una *propiska*. Esto sitúa a los habitantes de Kyzyl Zher en un círculo vicioso del cual ellos luchan por escapar.

---

the State in Central Asia. Performing Politics, Indianapolis, Indiana University Press, 2014, p. 30.

17 Christian Lund, "Property and Citizenship: Conceptually Connecting Land Rights and Belonging in Africa", *Africa Spectrum*, vol. 46, núm. 3, 2011, p. 74.

18 *Idem*.

¿Hay algún ocupante ilegal?

Como se mencionó anteriormente, Kyzyl Zher comenzó a existir como resultado de la ocupación ilegal masiva de tierras en el periodo inmediato posterior a la Revolución de los Tulipanes, en marzo de 2005. Un grupo de personas conocidas localmente como *top bashy* (literalmente en lengua kirguisa "jefe de un grupo") incautó el territorio de Kyzyl Zher y comenzó caóticamente a distribuir terrenos a sus familiares, amigos y vecinos de sus pueblos de origen.[19] Hay quien cree que estas acciones fueron auspiciadas en realidad por agentes del Estado, quienes apoyaron a los *top bashy* cuando parcelaron la tierra y la distribuyeron gratuitamente entre sus amigos y familiares. Después de haber asignado las mejores tierras, los *top bashy* procedieron a vender parcelas a cualquiera que fuera capaz de desembolsar un pago en efectivo. Tras haber forjado un buen capital, los *top bashy* desaparecieron repentinamente de la escena. Obviamente, todo esto nunca se ha hecho público u oficial, pero hay una idea común entre la gente de Kyzyl Zher de que el dinero generado por la venta de terrenos en Kyzyl Zher fue dividido entre los *top bashy* y sus contratistas. Alentados por el respaldo de los funcionarios del Estado, los *top bashy* podrían haber detentado el poder simbólico necesario para decidir cuáles tierras vender, a quién y por cuánto. Por otra parte, sus conexiones con las autoridades estatales les ayudaron a evitar cualquier consecuencia legal.

La reputación de los *top bashy* en Kyzyl Zher es bastante mala. La palabra "mafia" es a menudo recurrida para referirse a ellos y a los actuales dirigentes de Kyzyl Zher, quienes sirven de coordinadores del asentamiento. Huelga decir que este uso del término "mafia" entre la gente de Kyzyl Zher indicaría más algunos negocios implícitos y "prácticas desordenadas dentro del Estado"[20] que el lanzamiento de alguna

19 Un trabajador social de la ONG local Centro para la Protección de los Niños, quien asesora a los padres de familia de Kyzyl Zher sobre cómo enrolar a sus hijos en las escuelas de la ciudad, señaló que, una vez, él tuvo que hablar con varios padres de familia provenientes del mismo pueblo. Riendo, él formuló irónicamente una pregunta a estas familias: "¿Ha quedado alguien en su pueblo o se han mudado todos a Bishkek?"

20 Mona Fawaz, "The State and the Production of Illegal Housing: Public Practices in Hayy el Sellom, Beirut-Lebanon", en K. Ali y M. Rieker (eds.), *Com-*

acusación en concreto. "*¡Top bashy!*" será la respuesta inmediata si uno pregunta a un habitante de Kyzyl Zher sobre la aparición de la *novostroika*. Algunos también harán alusión a los nombres de varios funcionarios estatales. La mafia y los funcionarios estatales parecen estar entrelazados en las percepciones populares. Al escribir sobre la "economía informal" y "Estado informal" en el Uzbekistán postsoviético, Johan Rasanayagam estudió cómo los lugareños emplean la palabra "mafia" cuando hablan de los funcionarios estatales. Rasanayagam llegó a la conclusión de que el Estado es experimentado como informal y personalizado. Además, el autor propuso ver las actividades informales sólo como una manifestación más de un proceso más general tras el colapso de la Unión Soviética, proceso en el cual el Estado, la sociedad y los mundos vitales han devenido más informales.[21] Yo diría que la participación del Estado en las mismas prácticas que él define como ilegales es lo que hace única la urbanización en Bishkek. Aquello que condiciona la ilegalidad es, sobre todo, la existencia de funcionarios estatales, en búsqueda de rentas,[22] involucrados en actividades informales. La ilegalidad que mis informantes señalaron se percibe desde la perspectiva del Estado, por lo tanto, se define como una violación de las leyes oficiales.

Está claro que la ocupación ilegal como una práctica física viola las leyes formales de Kirguistán y es, por tanto, penada por las autoridades estatales. En un estudio sobre ocupación ilegal en Ulan-Ude, Nikolay Karbainov señala que la usurpación de tierras era no sólo una práctica física, sino un ejercicio de imaginación por medio del cual los ocupantes ilegales razonaban su acción.[23] Mis informantes en Kyzyl Zher justificaron su llegada al asentamiento ilegal con afirmaciones como

---

paring Cities: The Middle East and South Asia, Londres, Oxford University Press, 2009, p. 200.

21 Johan Rasanayagam, "Informal Economy, Informal State: the Case of Uzbekistan", *International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 31, núms. 11-12, 2011, pp. 681-696.

22 J. Engvall, "The State as Investment Market: An Analytical Framework for Interpreting Politics and Bureaucracy in Kyrgyzstan", tesis de doctorado en Gobierno, Uppsala, Uppsala University, 2011.

23 Nikolay Karbainov, "'Najalovki' Ulan-Ude: 'Ogorazhivanie prigorodnoi zemli'", *Sotsiologicheskie Issledovaniya*, núm. 11, 2007, pp. 136-139.

"no tuvimos otra opción" y "fuimos forzados". Tras lo cual, ellos justificaban estas declaraciones con la necesidad de sobrevivir, dado que las condiciones extremadamente desfavorables de desempleo y el declive en la infraestructura en sus lugares rurales de origen los habrían forzado a emigrar. Balihar Sanghera ha identificado cinco principales justificaciones morales del apoderamiento ilegal de tierras. En primer lugar, los inmigrantes enfatizan sus derechos morales a los productos básicos y la tierra, esenciales para poder llevar una vida humana "normal". En segundo lugar, los habitantes urbanos pobres sienten poco respeto o simpatía por los derechos de la clase propietaria, mientras sus propios derechos humanos son violados. En tercer lugar, los migrantes se refieren al robo del patrimonio nacional por parte de funcionarios estatales de alto rango para justificar sus propias acciones. En cuarto lugar, ellos legitiman su ocupación con base en el código de la tierra y las promesas del gobierno. Finalmente, ellos argumentan que, si el acaparamiento de poder de los políticos ricos es legítimo, por qué sus demandas morales, producto de una extrema necesidad, deberían ser consideradas como un acto ilegal.[24] Otro aspecto en concomitancia con las justificaciones morales son lo que Hernando de Soto llama "objetivos legales": "[a] fin de sobrevivir, los migrantes se convirtieron en informales [...] Tal ilegalidad no fue antisocial en principio, como el tráfico de drogas, el robo o el secuestro, sino que fue diseñada para lograr objetivos legales esenciales como construir una casa, prestar un servicio o desarrollar un negocio".[25]

Los residentes actuales de Kyzyl Zher son reacios a ser identificados como ocupantes ilegales. La distinción que los residentes señalan como clara es que ellos, a diferencia tanto de los *zajvatchiki* como de los *top bashy*, compraron sus casas en Kyzyl Zher. En resumen, se puede identificar tres tipos de ocupantes ilegales en Kyzyl Zher. Primero estarían los *top bashy*, quienes son identificados como "la gente del Estado" o como una "mafia". Después, estarían los *zajvatchiki*, *denizens*

[24] Balihar Sanghera, "Wanted: Economic Equality to Mend Kyrgyzstan", *Open Democracy*, 27 de agosto, 2010, [www.opendemocracy.net/od-russia/balihar-sanghera/wanted-economic-equality-to-mend-kyrgyzstan], consultado el 18 de marzo de 2015.

[25] Hernando de Soto, *The Other Path: The Economic Answer to Terrorism*, Nueva York, Basic Books, 2002, p. 12.

ordinarios de Bishkek, quienes previamente no habían poseído una casa y se sumaron a la ocupación ilegal masiva en cuanto se enteraron de su existencia. Por último, hay otro grupo de personas que habitan en Kyzyl Zher, conformado por aquellos que han comprado sus casas de forma independiente.

Tres etapas hacia la ciudadanía

En esta sección se describen algunas de las estrategias cotidianas de los habitantes de Kyzyl Zher por medio de las cuales organizan sus vidas. Estas estrategias, como arguyo, constituyen la mayor parte de su lucha para convertirse en ciudadanos. Antes, en este capítulo, mencioné que esta lucha está constituida por tres etapas, la primera de ellas es la exclusión y la negligencia estatal.

La exclusión y la negligencia del Estado

Recuerdo muy bien el primer día de mi investigación en Kyzyl Zher, en el invierno de 2012. Los inviernos en Kirguistán son por lo general todo menos leves; sin embargo, el invierno de 2012 fue particularmente severo. Llegué a Kyzyl Zher en el cómodo coche de mi acompañante, Asan,[26] trabajador social de una ONG local. Se suponía que Asan pasaría unas horas en la oficina (*kontora*) de Kyzyl Zher, el lugar de trabajo de Kubán, el líder electo de la comunidad, y sus ayudantes. La tarea de Asan consistía en informar a los residentes del asentamiento sobre cómo inscribir a sus hijos en las escuelas de la ciudad. Me senté en la *kontora*, junto con Kubán y sus ayudantes, todos cubiertos por nuestros abrigos, congelándonos debido a la falta de calefacción central en la habitación. Me dijeron que esta situación era representativa de todo el asentamiento y, con el tiempo, lo confirmé mediante mi propia investigación en los hogares particulares. Al escuchar las historias de la gente, me enteré de que ellos habían vivido durante seis largos años sin la provisión estatal de electricidad y agua potable. Durante

26 Todos los nombres de los informantes han sido cambiados.

esos años, ellos procuraron sus propias soluciones con la adquisición de un generador privado y la compra de agua por litro adquirida a vendedores privados.[27] Aseveraciones como "el Estado nos ignora" o "el Estado no se ha preocupado por nosotros" fueron frecuentes entre los informantes, revelando así la dura realidad de no ser reconocido en la ciudad. Además de lo anterior, durante esos seis años, numerosas quejas y solicitudes fueron enviadas a diferentes instituciones del Estado en nombre de los habitantes de Kyzyl Zher; dichas acciones eran actividades pacíficas que trataban de llamar la atención del Estado ante la difícil situación en Kyzyl Zher. Sin embargo, todos estos intentos resultaron ser infructuosos.

Según registré en mi trabajo de campo, en 2005, con la usurpación masiva de tierras en una etapa crítica en Kirguistán, los agentes del Estado no lograron despejar los asentamientos ilegales en las afueras de Bishkek, porque los ciudadanos ordinarios desafiaron esa labor. Como ciudadanos de Kirguistán (en lengua kirguisa, *zharan*) ellos afirmaban que eran libres de moverse dentro del país y hacer su vida donde quisieran. Reacios para reconocer a los habitantes de los asentamientos irregulares como ciudadanos de Bishkek y a registrar Kyzyl Zher como un asentamiento urbano, tanto en la Región de Alamedin como en la administración de la ciudad de Bishkek, se habló con la gente de Kyzyl Zher sobre los peligros del asentamiento. En vista de que esta acción no funcionó, la oficina de arquitectura de la región de Alamedin expidió un documento que declaraba:

> La oficina de arquitectura, construcción y control de la región de Alamedin informa que sus edificios, de acuerdo con el informe de la oficina de desarrollo de la ciudad, se encuentran en un sitio de subsidencia. En caso de emergencias causadas por desastres naturales u otras calamidades con posibles consecuencias destructivas, las instituciones estatales de la República de Kirguistán no serán responsables por cualquier daño.

Cuatro funcionarios estatales firmaron el documento. Sorprendentemente, el documento hace hincapié en posibles daños a los edi-

[27] Eliza Isabaeva, "Migration into 'Illegality' and Coping with Difficulties in a Squatter Settlement in Bishkek", *Zeitschrift für Ethnologie*, núm. 138, 2014, pp. 1-16.

ficios, sin mencionar una sola palabra sobre cualquier amenaza para la vida humana. Este fragmento del documento demuestra cómo las instituciones del Estado renuncian a su responsabilidad de cuidar de los ciudadanos-*denizens* al desplazar dicha responsabilidad a la gente. Este desplazamiento está relacionado con la presencia de actores externos y está bien documentado por Béatrice Hibou,[28] quien se ocupa del ejemplo de varios países de África del norte y subsahariana. Del mismo modo, en Kyzyl Zher, las obras de electrificación se llevaron a cabo por una empresa privada; una mezquita fue construida por una persona acomodada; ONG locales implementaron varios proyectos sociales, estas ONG, a su vez, obtuvieron financiamiento por fuentes internacionales; y, finalmente, se pidió a los residentes locales crear sus propios fondos para financiar el resto de las obras incompletas. De esta manera, una lógica similar a la del juego de las "escondidas" caracteriza a las instituciones estatales en Kirguistán; en la percepción popular, dichas instituciones están siempre presentes en la forma de una burocracia asfixiante; no obstante, cuando se trata de enfrentar las demandas de los ciudadanos, las instituciones se ocultan tras la excusa de las dificultades económicas y las extremadamente presionadas finanzas estatales.

La ausencia parcial del Estado es tolerada hasta un cierto punto, más allá del cual los ciudadanos practican una ciudadanía activa[29] al reclamar derechos, llevar a cabo protestas o huelgas y negociar sus términos con el Estado. En septiembre de 2011, los residentes de Kyzyl Zher hicieron una protesta a gran escala mediante el bloqueo de una de las calles de importancia estratégica en Bishkek. El periodo de tiempo era apropiado porque era la época en que Kirguistán estaba experimentando las consecuencias de su segunda revuelta popular (abril de 2010) y su segundo conflicto étnico (junio de 2010) desde su independencia en 1991. La agitación política de abril conllevó la dimisión del presidente Kurmanbek Bakiev, quien había sucedido a Askar Akaev después de la Revolución de los Tulipanes. El gobierno interino designado después

28 Béatrice Hibou, *Privatizing the State*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.

29 Julia Eckert, "From Subjects to Citizens: Legalism from Below and the Homogenisation of the Legal Sphere", *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 38, núms. 53-54, 2006, pp. 45-75.

de abril de 2010 no fue capaz de controlar la frágil y difícil situación política en el país, lo cual dio como resultado un conflicto entre kirguises y uzbecos en junio de 2010 en el sur del país. En un contexto de crisis política, los líderes de Kirguistán se mostraron reacios a lidiar con más protestas; mantenerse en el poder era prioritario y, en consecuencia, "los administradores de la ciudad comenzaron a legalizar los asentamientos irregulares, en parte para calmar las tensiones políticas y sociales, y en parte para responder a un mercado inmobiliario deprimido".[30] En lo tocante al bloqueo de carreteras, los habitantes de Kyzyl Zher tuvieron éxito en esta ocasión, pues las altas autoridades del Estado vinieron a hablar con ellos. El resultado de las negociaciones llevó a los políticos a dar la promesa de resolver los problemas cotidianos e incorporar Kyzyl Zher en el municipio de Bishkek. El entonces primer ministro, Almazbek Atambaev, visitó Kyzyl Zher y prometió legalizarlo con el fin de asegurar una cantidad importante de votos en próximas elecciones presidenciales. Por lo tanto, el cambio continuo en la situación política de Kirguistán tuvo consecuencias esenciales sobre las vidas de los habitantes de Kyzyl Zher.

El estigma social y la marginación

Después de la visita de los políticos en Kyzyl Zher, los residentes del asentamiento efectivamente obtuvieron acceso a electricidad y agua potable suministradas por el Estado. Compañías privadas instalaron torres eléctricas y pozos de agua a lo largo de la calle principal de la colonia; sin embargo, estos recursos continuaron inaccesibles para viviendas ubicadas lejos de la calle principal. Extraoficialmente, se le pidió a la gente recaudar sus propios fondos, ante lo cual concordaron y comenzaron a ayudar al Estado a llenar este vacío, a pesar de ser una responsabilidad de éste. Yo interpreto esta disposición por parte de los habitantes de Kyzyl Zher como un signo de querer acelerar el proce-

30 Balihar Sanghera *et al.*, *Illegal Settlements and City Registration in Kyrgyzstan and Kazakhstan: Implications for Legal Empowerment, Politics and Ethnic Tensions*, Nueva York, Open Society Foundations, Central Eurasia Project, Occasional Paper Serie núm. 5, 2012, p. 7.

so de legalización del asentamiento. Los residentes piensan que si se proporciona energía eléctrica y agua a todos los habitantes del asentamiento, y si todas las calles están pavimentadas, de manera que Kyzyl Zher no distorsione la imagen de la ciudad, sería relativamente rápido el proceso de convertirse en ciudadanos. En este contexto, la legalización no es sólo un tema legal, sino también es un medio con el que los residentes Kyzyl Zher serían capaces de deshacerse del estigma social asociado a ellos como *zajvatchiki* y superar su posición marginal.

El término genérico despectivo para referirse a un migrante no deseado en Bishkek es *myrka*, palabra que designa a alguien proveniente de las provincias que todavía no ha sido capaz de asimilarse a la vida y los modales urbanos. La falta de competencia en lengua rusa, el comportamiento grosero y la apariencia de mal gusto son características atribuidas a un *myrka*.[31] M. Flynn y N. Kosmarskaya sugieren que los migrantes internos han sido víctimas en el más amplio contexto de las dificultades socioeconómicas, políticas y culturales en Kirguistán, donde ellos han sido usados como chivos expiatorios.[32] El estatus ilegal *de jure* de la tierra refuerza dicha estigmatización. Tal separación del resto de la población citadina ha tenido como consecuencia la marginación de los habitantes de Kyzyl Zher. Al habitar los márgenes de la ciudad, no sólo tienen poco contacto con los residentes de Bishkek,[33] sino también deben enfrentar por sí mismos sus propios problemas internos. Por ejemplo, durante los frecuentes conflictos de posesión de tierras en el asentamiento, la gente acude, primero y principalmente, a Kubán, el líder electo de la comunidad, para la resolución del conflicto, a pesar de que él no es oficialmente responsable de ello. A veces, un agente de la policía local (en ruso *uchastkovyĭ*), quien es un funcionario oficial del Estado, también está presente en los conflictos, pero, excepción hecha de escuchar a las partes en conflicto y pedirles que escriban sus cartas de queja (en kirguís *aryz*), los *uchas-*

31 Philipp Schröder, "'Urbanizing' Bishkek: Interrelations of Boundaries, Migration, Group Size and Opportunity Structure", *Central Asian Survey*, vol. 29, núm. 4, 2010, pp. 453-467, pp. 455-456.

32 Moya Flynn y Natalya Kosmarskaya, "Exploring 'North' and 'South' in Post-Soviet Bishkek: Discourses and Perceptions of Rural-Urban Migration", *Nationalities Papers*, vol. 40, núm. 3, 2012, p. 467.

33 *Ibid.*, p. 460.

tkovyĭ no son capaces de hacer nada. Por lo tanto, Kubán es la vía más frecuente para resolver un caso de conflicto: "Envía tu *aryz*. Tu caso será juzgado en un tribunal regional cuando Kyzyl Zher se legalice". Es muy sorprendente que las partes en conflicto acuerden la resolución informal "final" de Kubán y casi nunca pregunten cuándo debería tener lugar la tan esperada legalización. Por lo tanto, ellos internalizan la marginación mediante el reconocimiento de la ausencia de soluciones legales y, al mismo tiempo, esperan el futuro cercano, cuando esta marginación termine con su reconocimiento como ciudadanos de pleno derecho.

Perspectivas futuras de inclusión

El proceso de legalización es largo y oneroso. La última etapa en este largo viaje es el cambio de *denizens* a ciudadanos, es decir, miembros de pleno derecho de la comunidad de Bishkek, cuya integración no es más descuidada, estigmatizada o marginalizada. Las formas de resistencia, el ingenio y la creatividad para encontrar soluciones a las dificultades cotidianas que practican los residentes de Kyzyl Zher demuestran la voluntad de pertenecer a la ciudad.[34] Algunos ejemplos son los siguientes: muchos hogares comparten la electricidad que es proporcionada de forma insuficiente en el barrio y comparten equitativamente la factura al final de cada mes. Algunos otros todavía transportan el agua desde una distancia lejana, trabajan en el sector informal y no dependen tanto del Estado. Cuando se les pregunta si están dispuestos a pagar impuestos por la tierra después de la legalización de Kyzyl Zher, firmemente responden: "Sí, estamos listos para pagar". Siendo pragmáticos y dándose cuenta de que la adquisición de vivienda cara en el centro de la ciudad o en otro asentamiento legalizado de Bishkek es esencialmente imposible para la inmensa mayoría de la depauperada población de Kyzyl Zher, los *denizens* de Bishkek tratan de sacar el mejor partido de la situación actual. Por otra parte, los habitantes de Kyzyl Zher utilizan la resiliencia y el ingenio como una forma para lograr la pertenencia a la ciudad y legalizar su asentamien-

[34] Isabaeva, "Migration into 'illegality'...", *op. cit.*

to. Más aún, a ellos les gustaría hacer de Kyzyl Zher un lugar al cual, sin reservas, pudieran llamar "hogar". Nira Yuval-Davis identifica la locación social como parte de la pertenencia, lo cual incluye un vínculo emocional.[35] Los *denizens* de Kyzyl Zher ciertamente han desarrollado dicho vínculo emocional a lo largo de los muchos años que llevan viviendo en Bishkek. "Todos mis hijos están aquí, en Bishkek, así que ¿cómo podría retroceder?", dijo una de mis informantes con más de 50 años, sugiriendo el sentido de estar en Bishkek por su familia. Otro informante dijo:

> Yo no puedo volver a mi pueblo. ¿Qué voy a hacer allí si vuelvo? Han sido muchos años de vivir en la ciudad, ya me acostumbré a ella. Una vez en el pueblo, no voy a entender su "sistema". Por otra parte, allá no tengo ni una parcela de tierra, ni animales, ni una casa en la aldea. ¿Cómo podría ir a la casa de mis padres con mi propia familia?

Este informante destacó el aspecto económico de regresar: no tenía ninguna posesión. Por lo tanto, el informante consideró la oportunidad de adquirir una vivienda en un asentamiento ilegal, pobre y periférico en Bishkek, y ganarse la vida en el sector informal como un futuro más prometedor que quedarse en su pueblo.

Otro ejemplo de afán de integración se puede encontrar en la historia del plan de desarrollo (*genplan*) de Kyzyl Zher. Me dijeron que la región de Alamedin del distrito de Chui, donde Kyzyl Zher estaba situado antes de ser invadido en 2005, estaría encargada de implementar un plan de desarrollo de Kyzyl Zher y sólo después de ocurrir eso, el terreno sería transferido al municipio de Bishkek. Sin embargo, alegando la falta de fondos, la administración de la región de Alamedin se deslindó de esta responsabilidad. De manera extraoficial, las autoridades de la administración dejaron claro a Kubán, líder electo de la comunidad, que era posible "comprar" el *genplan*. De acuerdo con lo narrado por Kubán, él convocó a una asamblea general, donde les preguntó si ellos (cada hogar) contribuirían con 500 *soms* kirguis-

35 Nira Yuval-Davis, "Belonging and the Politics of Belonging", *Patterns of Prejudice*, vol. 40, núm. 3, 2006, pp. 197-214.

taníes (aproximadamente 10 dólares estadounidenses)[36] a fin de comprar el *genplan* y así acelerar el proceso de legalización de Kyzyl Zher. Las personas estuvieron de acuerdo y por los 500 *soms* que dieron, recibieron un recibo de confirmación del pago. En el momento de mi investigación en Kyzyl Zher, Kubán me dijo que él había recaudado alrededor de un 60-70% de la suma solicitada por la región de Alamedin. El compartir, la solidaridad y el apoyo mutuo, junto con las prácticas formales e informales, delinean la trayectoria de los *denizens* hacia la pertenencia a Bishkek y el consecuente reconocimiento pleno de su ciudadanía.

Conclusión

La invasión de tierras no es un fenómeno nuevo en Bishkek; ya aconteció una vez durante la época soviética debido a la falta de vivienda.[37] La segunda gran ola de ocupación ilegal de tierras debe ser rastreada a partir de 1989-1991, esta ola habría sido provocada por la caída de la URSS, una de cuyas consecuencias fue el desempleo masivo en las zonas rurales.[38] Los jóvenes desempleados de las áreas rurales fueron los primeros en reclamar tierras para residencia. Los asentamientos ilegales que surgieron en aquel momento han sido reconocidos formalmente por las autoridades estatales. Los relativamente recientes asentamientos ilegales están habitados por los *denizens* de Bishkek, quienes han estado viviendo en la ciudad por un periodo razonablemente largo, sin ser propietarios de una casa en sentido estricto. Aprovechando la coyuntura de "fragilidad" estatal que siguió a momentos críticos como la Revolución de los Tulipanes de 2005, la agitación política y el "conflicto étnico" de 2010, los kirguistaníes se apropiaron de

36 Tipo de cambio histórico como aparece en [www.oanda.com] para el periodo que transcurre entre el 1º de enero de 2012 y el 31 de julio de 2013, cuando la autora llevó a cabo su trabajo de campo (N. de la E.).

37 Aida Alymbaeva, "K voprosu ob urbanizatsii", *The Academic Review: The Journal of the History Institute of the Kyrgyz Academy Sciences*, núm. 1, 2008, pp. 65-77.

38 Alymbaeva, "International Migration...", *op cit.*; Irina Kostyukova, "The Towns of Kyrgyzstan Change Their Faces: Rural-Urban Migrants in Bishkek", *Central Asian Survey*, vol. 13, núm. 3, 1994, pp. 425-434.

la tierra y comenzaron a hacer el reclamo de obtener el reconocimiento *de jure* de los asentamientos ilegales donde ellos habitan y, con ello, el reconocimiento de ellos mismos como ciudadanos de Bishkek.

Se podría argüir que la urbanización en Kirguistán sigue los patrones "clásicos" de desarrollo urbano en el espacio postsoviético, en la medida en que la capital de Bishkek está creciendo debido a la migración interna y a la incorporación de los asentamientos periféricos. Sin embargo, yo enfatizaría un rasgo importante de este proceso, a saber, que la aparición de asentamientos ilegales en las afueras de Bishkek ha tenido lugar, en parte, gracias a la participación de funcionarios estatales. En este capítulo demostré que los habitantes de Kyzyl Zher han obtenido un acceso parcial a la ciudadanía, el cual ha pasado por tres etapas que van desde la ausencia de reconocimiento por parte del Estado, después atraviesan por la marginalización y el aprendizaje de la situación marginal por parte de los *denizens* y, finalmente, desembocan en el inicio de demandas y protestas. Debido a la situación política en Kirguistán y la disponibilidad de medios oficiales y extraoficiales para la obtención de la ciudadanía, los actuales habitantes de Kyzyl Zher están en el proceso de transformar su identidad: de los estigmatizados y marginados *zajvatchiki*, *myrki*, infractores de la ley, ilegales y *denizens*, a ciudadanos de Bishkek plenamente reconocidos, aceptados e incluidos.

Bibliografía

Alymbaeva, Aida, "K voprosu ob urbanizatsii", *The Academic Review: The Journal of the History Institute of the Kyrgyz Academy Sciences*, núm. 1, 2008, pp. 65-77.

Alymbaeva, Aida, "International Migration in Kyrgyzstan: a Geographical and Sociological Study of Rural Migration", en M. Laruelle (ed.), *Migration and Social Upheaval as the Face of Globalization in Central Asia*, Boston, Brill, 2013, pp. 117-148.

Bauböck, Rainer, *Immigration and the Boundaries of Citizenship*, Warwick, Centre for Research in Ethnic Relations, 1991.

Eckert, Julia, "From Subjects to Citizens: Legalism from Below and the Homogenisation of the Legal Sphere", *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 38, núms. 53-54, 2006, pp. 45-75.

Engvall, J., "The State as Investment Market: An Analytical Framework for Interpreting Politics and Bureaucracy in Kyrgyzstan", tesis de doctorado en Gobierno, Uppsala, Uppsala University, 2011.

Fawaz, Mona, "The State and the Production of Illegal Housing: Public Practices in Hayy el Sellom, Beirut-Lebanon", en K. Ali y M. Rieker (eds.), *Comparing Cities: The Middle East and South Asia*, Londres, Oxford University Press, 2009, pp. 197-220.

Finke, Peter, "Central Asia Activities within Department I", en *Max Planck Institute for Social Anthropology, Report 2004-2005*, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, 2005, pp. 116-122.

Flynn, Moya y Natalya Kosmarskaya, "Exploring 'North' and 'South' in Post-Soviet Bishkek: Discourses and Perceptions of Rural-Urban Migration", *Nationalities Papers*, vol. 40, núm. 3, 2012, pp. 453-471.

Heathershaw, John, "The Global State: A Reconsideration of the Central Asian 'Weak State'", en M. Reeves, J. Rasanayagam y J. Beyer (eds.), *Ethnographies of the State in Central Asia. Performing Politics*, Indianapolis, Indiana University Press, 2014, pp. 29-54.

Heyman, Josiah y Alan Smart, "States and Illegal Practices: An Overview", en J. Heyman (ed.), *States and Illegal Practices*, Oxford, Berg, 1999, pp. 1-25.

Hibou, Béatrice, *Privatizing the State*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.

Isabaeva, Eliza, "Migration into 'Illegality' and Coping with Difficulties in a Squatter Settlement in Bishkek", *Zeitschrift für Ethnologie*, núm. 138, 2014, pp. 1-16.

Karbainov, Nikolay. "'Najalovki' Ulan-Ude: 'Ogorazhivanie prigorodnoi zemli'", *Sotsiologicheskie Issledovaniya*, núm. 11, 2007, pp. 136-139.

Kostyukova, Irina, "The Towns of Kyrgyzstan Change Their Faces: Rural-Urban Migrants in Bishkek", *Central Asian Survey*, vol. 13, núm. 3, 1994, pp. 425-434.

Lund, Christian, "Property and Citizenship: Conceptually Connecting Land Rights and Belonging in Africa", *Africa Spectrum*, vol. 46, núm. 3, 2011, pp. 71-75.

Marat, Erica, "March and After: What Has Changed? What Has Stayed the Same?", *Central Asian Survey*, vol. 27, núms. 3-4, 2008, pp. 229-240.

Marshall, Thomas, *Citizenship and Social Class,* vol. 11, Londres, Cambridge University Press, 1950.

O Beachain, Donnacha, "Tulip Revolution, Kyrgyzstan", en I. Ness (ed.), *International Encyclopedia of Revolution and Protest*, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 3 328-3 333.

Radnitz, Scott, "What Really Happened in Kyrgyzstan?", *Journal of Democracy*, vol. 17, núm. 2, 2006, pp. 132-146.

Rasanayagam, Johan, "Informal Economy, Informal State: the Case of Uzbekistan", *International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 31, núms. 11-12, 2011, pp. 681-696.

Sanghera, Balihar, "Wanted: Economic Equality to Mend Kyrgyzstan", *Open Democracy*, 27 de agosto de 2010, [www.opendemocracy.net/od-russia/balihar-sanghera/wanted-economic-equality-to-mend-kyrgyzstan], consultado el 18 de marzo de 2015.

Sanghera, Balihar *et al*., *Illegal Settlements and City Registration in Kyrgyzstan and Kazakhstan: Implications for Legal Empowerment, Politics and Ethnic Tensions*, Nueva York, Open Society Foundations, Central Eurasia Project, Occasional Paper Series núm. 5, 2012.

Schröder, Philipp, "'Urbanizing' Bishkek: Interrelations of Boundaries, Migration, Group Size and Opportunity Structure", *Central Asian Survey*, vol. 29, núm. 4, 2010, pp. 453-467.

Shafir, Gershon, *The Citizenship Debates: A Reader*, Minneapolis, University of Minneapolis, 1998.

Soto, Hernando de, *The Other Path: The Economic Answer to Terrorism*, Nueva York, Basic Books, 2002.

Temirkoulov, Azamat, "Tribalism, Social Conflict, and State-Building in the Kyrgyz Republic", *Berliner Osteuropa Info*, núm. 21, 2004, pp. 94-100.

Tudoroiu, Theodor, "Rose, Orange, and Tulip: The Failed Post-Soviet Revolutions", *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 40, núm. 3, 2007, pp. 315-342.

Yuval-Davis, Nira, "Belonging and the Politics of Belonging", *Patterns of Prejudice*, vol. 40, núm. 3, 2006, pp. 197-214.

UBICUIDADES

VII. INSTRUMENTOS Y LINAJE

*Maureen Pritchard**

Introducción

Tallador profesional de un tipo de violín conocido en Kirguistán como *kyl kyiak* y en Kazajistán como *qyl-qobuz*, Marat casi siempre forja dos instrumentos de un solo bloque de madera. Esto permite imaginar los instrumentos como gemelos, cada uno con su propio destino. Mientras mi *kyl kyiak* regresó conmigo a Estados Unidos de América, su gemelo, según se dice, hizo un largo recorrido hasta Japón en manos de un violinista profesional. Asimismo, mientras que el instrumento perteneciente a mi instructor de *kyl kyiak* permaneció en Kirguistán, su gemelo fue llevado a Austria por una terapeuta musical. Curiosa por las vidas de estos instrumentos, me pregunté cuáles cambios conllevaban estos nuevos contextos en el sonido, el instrumento y la ejecución. ¿Qué podría llevar a un violinista al incorporar música kirguís en sus presentaciones, o a un paciente que sufre el tomar un *kyl kyiak* del anaquel de su terapeuta? Ciertamente, esto no es un conjunto de significados latentes, almacenados dentro del instrumento, sino aquellos proyectados al instrumento por el observador individual, escucha o ejecutante. El placer creativo radica en la habilidad para deslizarse hacia adentro, hacia afuera y alrededor de complejas capas de significado, para hacer y deshacer sentidos; y esta experiencia de placer es necesaria para dar pie a una imaginación colmada de esperanza de sí mismo como puro, integral y estable, a fin de acceder a

* School of Oriental and African Studies, University of London.

la salud psíquica, junto con la curación.[1] Este capítulo se ocupa de las complejas capas de significado relativas al *kyl kyiak* y la imaginación colmada de esperanza de sí mismo que aporta circular a través de dichas capas. Al abordar los mundos divergentes, aunque superpuestos, de dos fabricantes de instrumentos[2] kirguises, este capítulo examina los medios por los cuales los significados se crean y deshacen con relación a un instrumento musical en particular. Este capítulo también explora el significado de estos dos mundos en el contexto del Kirguistán contemporáneo, su papel en procesos aledaños de autocreación, especialmente aquellos aspectos ligados a la construcción de subjetividades a nivel de lo étnico, lo nacional y lo internacional. Asimismo, este capítulo sondea también la interrelación de dichos mundos con la imaginación racial.

Un tiempo de distinción

El día en que la terapeuta austriaca llegó a comprar un *kyl kyiak*, Marat la llevó de inmediato a su taller. Ahí, el fabricante de instrumentos demostró cuidadosamente cómo lavar, peinar y atar las crines de un caballo a fin de crear una cuerda, y cómo envolver los bordes con cinta para que la cuerda no se deshilara durante la afinación. La interacción con esta invitada rubia de ojos avellanados provocó en Marat la evocación de recuerdos gratos, provenientes de su infancia, de los "alemanes hablantes de kirguís". Al menos para Marat, este pasado marcado por la convivencia interétnica, se fue extinguiendo junto con la Unión Soviética.

Los alemanes étnicos[3] han tenido una larga presencia histórica en los territorios eslavos y, si bien algunos habían emigrado a Asia Cen-

1 Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, Nueva York, Columbia University Press, 1989; Kenneth Aigen, *The Study of Music Therapy: Current Issues and Concepts*, Nueva York, Routledge, 2014.

2 Se optó por traducir el original en inglés, *instrument makers*, como "fabricantes de instrumentos" y no como "lutiers" porque este último término es genérico para fabricantes de instrumentos de cuerda, y ése no es el caso de los fabricantes cuyo trabajo es discutido en este capítulo. Ellos son especialistas en la elaboración de un tipo específico de violín tallado (N. de la E.).

3 La expresión "alemanes étnicos" es una convención usada en la mención de los alemanes provenientes de la antigua Unión Soviética, cuya historia es bastante

tral como parte de la expansión del imperio, la mayoría habría sido deportada por Stalin a Asia Central durante la Segunda Guerra Mundial. Esto fue así para muchas otras etnicidades que migraron al espacio llamado, hoy en día, "Kirguistán".[4] En el corazón de las profundidades de las montañas de Tian Shan, donde se bifurca el río Naryn, un bosque plantado en la forma de una suástica da testimonio de esta historia olvidada.

En medio de una larga conversación sobre el escenario de tales historias escondidas en Kirguistán, Marat recordó cómo, en su juventud, inquirió a su padre acerca de "los nombres extraños escritos sobre las tumbas" cercanas a su hogar. Su padre le narró que hubo un pueblo, cuya gente era llamada "búlgara", que vivió y feneció alguna vez en el área. Según el padre de Marat, los descendientes de este pueblo se fueron después del final de la Segunda Guerra Mundial. Al recordar este descubrimiento, Marat echó mano de una interesante elección de palabras. Él caracterizó al periodo soviético como "la época cuando no se hacían distinciones entre los pueblos" y lo contrastó con el periodo postsoviético, al cual caracterizó como "la época de la distinción". Al usar esta expresión, Marat comentó acerca de la pérdida creciente de tolerancia y fraternidad interétnicas, la cual coincidió con procesos más amplios de delimitación (*bordering*) que han seguido a la disolución de la Unión Soviética.[5] Tal como Marat lo ve, este proceso de delimitación ha estado marcado por una nueva distinción entre los pueblos. Así, la gente ha estado transitando, de la categoría general, "ciudadano soviético", a miembro de grupos minoritarios, como los rusos que viven fuera de Rusia, o bien a pertenecer al grupo étnico titular, como los kirguises viviendo en Kirguistán.

---

específica. Esta convención se usa a fin de distinguir estos alemanes de los ciudadanos de la República Federal Alemana (N. de la E.).

[4] Pavel Polian, *Against their Will: The History and Geography of Forced Migrations in the U.S.S.R*, Budapest, Central European University Press, 2004.

[5] David Gullette, *The Genealogical Construction of the Kyrgyz Republic: Kinship State and "Tribalism"*, Kent, Global Oriental, 2010; Morgan Liu, *Under Solomon's Throne: Uzbek Visions of Renewal in Osh*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2012; Madeleine Reeves, *Border Work: Spatial Lives of the State in Rural Central Asia*, Ithaca, Cornell University Press, 2014.

De acuerdo con Nick Megoran,[6] la delimitación va más allá de la demarcación del espacio y se dirige hacia la diferenciación social. Las fronteras entre las antiguas repúblicas soviéticas han ayudado a solidificar conceptos de etnicidad construidos en el periodo soviético. Conforme estas fronteras geográficas y étnicas se van materializando, re-materializando y desmaterializando en ciclos irregulares, lo hacen igualmente los límites étnicos asociados a dichas fronteras. En Kirguistán, los límites étnicos son creados por medio de combinaciones cambiantes de lenguaje, historia, cultura y sociabilidad. La música también participa en las construcciones de pertenencia, mediante su interrelación con el lenguaje y la cultura, su papel en la construcción de la historia[7] y su función como un modo de sociabilidad.[8] En contraste, Philip Bohlman arguye que la falta de pertenencia es una premisa para la construcción de raza sobre etnicidad.[9] Esta falta de pertenencia se entiende mejor en un sentido general de no pertenencia o falta de identificación con cualquier cosa que encarne lo bueno, lo normal o lo ideal, ya sea la religión, la etnicidad, la raza, la clase, la ciudadanía, la nación, el género, etcétera. En la Unión Soviética, las tendencias racializantes referidas por Bohlman fueron abonadas por la creación de un marco ideológico marxista, cuyos adherentes veían los pueblos, las etnicidades y las naciones como si pudieran ser empujados subrepticiamente a una etapa superior de evolución social en un abrir y cerrar de ojos.[10] La música de estos grupos fue estudiada de manera consecuente. Esto fue perseguido mediante el acopio sistemático de música folclórica y la adaptación de instrumentos, melodías, géneros y contextos de ejecución a las necesidades de las orquestas masivas, e implicó cambios significativos en el lenguaje, la

6 Nick Megoran, "Rethinking the Study of International Boundaries: A Biography of the Kyrgyzstan-Uzbekistan Boundary", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 102, núm. 2, 2012, pp. 464-481.

7 Kaybylda Uulu, *Asan Küü bayany: Birinchi kitep*, Bishkek, Elpek, 2000.

8 Jay Dautcher, *Down a Narrow Road: Identity and Masculinity in a Uyghur Community in Xinjiang China*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

9 Philip Bohlman, "The Remembrance of Things Past: Music, Race, and the End of History in Modern Europe", en R. Radano y Ph. Bohlman (eds.), *Music and the Racial Imagination*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 644-676.

10 Francine Hirsch, *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Nueva York, Cornell University Press, 2005.

notación, los intervalos y el estilo de ejecución.[11] Al tiempo que las identidades étnicas y nacionales fueron construidas mediante la recopilación sistemática de la música "nacional", estas formas "nacionales" se fusionaron con contenidos socialistas mediante el proyecto del realismo socialista. Fue el realismo socialista el que produjo "la época sin distinciones" descrita por Marat, y el declive de este proyecto es el que dio lugar a una nueva época, marcada por fronteras. En Kirguistán, las fronteras étnicas y geográficas fueron reificadas con un mayor énfasis tras el conflicto interétnico que tuvo lugar en la ciudad de Osh en junio de 2010.

El *kyl kyiak*

A través del proyecto soviético, la música kirguís y sus instrumentos musicales se entrelazaron en una relación triangular de representación cultural, experiencias colectivas y subjetividades.[12] Como parte de esta relación, el *kyl kyiak* y las melodías asociadas a él están presentes. Víctor Belaev, musicólogo soviético, afirma que el *kyl kyiak* o "laúd inclinado" se utilizaba para ejecutar elaboradas piezas melódicas así como para acompañar canciones, pero eventualmente fue reemplazado por el laúd de tres cuerdas o *komuz*.[13] De acuerdo con Thierry Zarcone, en partes más occidentales del mundo turco como Turkmenistán, Azerbaiyán y Turquía, el violín fue reemplazado por el laúd durante el ascenso del islam debido a las asociaciones del primero con el chamanismo.[14] Entre los nómadas de Asia Central, esta sustitución ocurrió mucho después y, según Megan Rancier, fue por-

11 Jean During, "Power, Authority and Music in the Cultures of Inner Asia", *Ethnomusicology Forum*, vol. 14, núm. 2, 2005, pp. 143-164; Marina Frolova-Walker, *Russian Music and Nationalism from Galinka to Stalin*, New Haven, Yale University Press, 2007.

12 Maureen Pritchard, "Music as Illness; Music as Healing", *Culture, Medicine and Psychiatry,* vol. 39, núm. 3, 2015, pp. 532-556.

13 Mark Slobin, *Kirgiz Instrumental Music*, Nueva York, Society for Asian Music, 1969, p. 20.

14 Thierry Zarcone, "Shamanism in Turkey: Bards, Masters of the Jinn, and Healers", en T. Zarcone y A. Hobart (eds.), *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, Nueva York, I. B. Tauris, 2013, pp. 169-202.

que el *basqy* (término kazajo: "curandero popular") se volvió un blanco de las autoridades soviéticas en la era estalinista. No sólo fueron arrestados y ejecutados muchos *basqy*, sino que sus instrumentos también fueron destruidos o incendiados. Consecuencia de ello, muchos *basqy* y *qyl-qobyshi* (término kazajo para designar al ejecutante profesional del *qyl-qobyz*) abandonaron u ocultaron sus creencias, prácticas y usos del instrumento.[15]

A la luz de esta historia, Theodore Levin sugiere que la preeminencia del *komuz* y el consecuente desprecio del *kyl kyiak* en el periodo soviético han permitido a este último instrumento, en el periodo postsoviético, retornar de las márgenes y participar en la renovación de la tradición, ya que los kirguises no miran "hacia el sur, hacia el Asia Central islámica [en el cual Uzbekistán podría estar incluido, sino] al norte, más allá de la esfera de influencia islámica, hacia las culturas pastoralistas túrquicas de la región del Altai".[16] Una mirada así, hacia "el norte", no es omnipresente, ya que muchos kirguises están volteando los ojos hacia el islam para tener una renovación espiritual y cultural. Esto mismo está ejemplificado en la discusión de Julie McBrien sobre las fiestas nupciales al sur de Kirguistán, en las cuales hombres y mujeres están estrictamente separados, la música y el alcohol están ausentes y un orador religioso es invitado para acercar a las visitas al islam por medio de la escucha.[17] Al mismo tiempo, según como se practica y entiende en Kirguistán, el islam a menudo lleva la impronta del sufismo, zoroastrismo, budismo, maniqueísmo, tengirismo y nestorianismo, los cuales, históricamente hablando, también tuvieron una fuerte presencia en la región. Asimismo, un cercano compromiso con los espíritus de los ancestros, animales, elementos de la naturaleza y espacios es ampliamente practicado en toda la región.[18]

15 Megan Rancier, "The Musical Instrument as National Archive: A Case Study of the Kazakh Qyl-qobyz", *Ethnomusicology*, vol. 58, núm. 3, 2014, pp. 379-404.

16 Theodore Levin, *Where Rivers and Mountains Sing: Sound, Music and Nomadism in Tuva and Beyond*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, p. 100.

17 Julie McBrien, "Listening to the Wedding Speaker: Discussing Religion and Culture in Southern Kyrgyzstan", *Central Asian Survey*, vol. 25, núm. 3, 2006, pp. 341-357.

18 Scott Levi y Ron Sela (eds.), *Islamic Central Asia: An Anthology of Historical Sources*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

El *animismo* es la creencia de que las cosas que nosotros, en el mundo occidental contemporáneo, consideramos inanimadas, como rocas, lagos, árboles y montañas, son animadas, vivas e interactivas. El animismo es parte de todas las creencias y prácticas coexistentes en Asia Central, y puede interpretarse de maneras diversas según las prácticas vinculadas a él, aunque el animismo también es asociado generalmente con aquellas creencias y prácticas indígenas que erosionan tanto el islam como el cristianismo.

En Kirguistán, se cree que los espíritus ancestrales viven en varios lugares, como el lago Issyk Kul. Estos espíritus susurran sus mensajes en los oídos de los políticos, de la misma manera que aparecen ante los ojos de Marat. Durante mi trabajo de campo, en 2012, cierta mujer dedicada a la política estuvo presionando para cambiar el nombre de la capital, Bishkek, por "Manás". Esta mujer argüía que uno de sus espíritus ancestrales le había dicho que, si este cambio ocurría, incrementaría la recitación de la palabra "Manás", lo cual a su vez tendría un efecto positivo en las energías cósmicas,[19] haciendo al pueblo kirguís más saludable, bello y próspero. No sólo los espíritus de los ancestros son conocidos por murmurar en los oídos de los políticos, ellos pueden también informar y guiar la adquisición de conocimiento y la creación artística.

Linaje

En sus escritos acerca de las prácticas de los musulmanes en Uzbekistán, Johan Rasanayagam subraya los encuentros con ángeles, genios y espíritus como un espacio de sanación, un medio de configurar la personalidad moral y para la creación, afirmación e interrogación de identidades confesionales.[20] En Kirguistán, los espíritus de los ancestros pueden ser humanos o animales, y los encuentros con ellos crean genealogías de relaciones de parentesco (*relatedness*). Por ejemplo, algu-

19 Como teorizó Lev Gumilev y lo proclamó el expresidente Askar Akaev. Véase, al respecto, Gullette, *The Genealogical Construction...*, *op. cit.*

20 Johan Rasanayagam, *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

nos kirguises remontan sus orígenes a un venado mítico llamado *Bugu Ata* (en kirguís: venado madre).[21] Otros remontan su linaje a Mahoma o a Manás, dependiendo de su cosmovisión.

Al repensar el papel del parentesco en la sociedad kirguís, David Gullette explora cómo los conceptos de linaje y remembranza establecen una relación de parentesco entre los individuos y los grupos. Gullette examina las genealogías como un medio para establecer y mantener una relación de parentesco. Durante la presidencia de Askar Akaev (1990-2005), estas genealogías llegaron a incorporarse en el proyecto de construcción nacional de Kirguistán. Gullette afirma que "honrar a los ancestros y aprender de sus acciones es [...] la base para la fundación del Estado y la clave de su futuro".[22] En tanto que no conocer a los ancestros y no seguir sus obras puede conducir a la ruina del Estado, mantener una relación con los ancestros es propio de una ciudadanía moral. Aportando a lo dicho por Gullette, propongo que las relaciones con los espíritus y el linaje están más que conceptualizados. Éstos son vistos, escuchados, sentidos, olidos, apelados, sonados y movidos según las genealogías cobran vida en el arte como un acto creativo. Esto se hizo evidente la primera vez que me encontré con Marat. Momentos después de iniciar el encuentro, el fabricante de instrumentos me dijo, casi al vuelo: "Yo no soy un músico, pero no es necesario que te preocupes por la calidad de los instrumentos porque los espíritus de mis ancestros me ayudaron".

> –¿Qué quieres decir? –pregunté.
> –Yo los veo –respondió.
> –¿Qué quieres decir con que los ves? –insistí.
> –Ellos están alrededor –dijo, como si fuera un hecho–. Ellos vienen al taller y a la casa. Uno de ellos se sentó a tomar el desayuno conmigo esta mañana.

Al oír esto me pregunté si Marat estaba inventando sus encuentros con sus espíritus ancestrales para legitimar su habilidad y despertar mi

21 De acuerdo con el mito, unos niños humanos, huérfanos por la guerra, fueron encontrados y criados por *Bugu Ata*. Sus descendientes eventualmente poblarían las regiones de Naryn e Issyk Kul.

22 Gullette, *The Genealogical Construction...*, *op. cit.*, p. 6.

interés en su trabajo o si sus encuentros con los espíritus ancestrales eran un síntoma de enfermedad mental. Al conversar más, sin embargo, me convencí de que Marat era un hombre de mente y personalidad estables y, si bien los encuentros de Marat con sus espíritus ancestrales en efecto legitimaban su trabajo, éstos no eran inventados, sino reales y tangibles. Estas percepciones, más allá de reflejar algo sobre Marat, muestran mi propio proceso de ubicarme en su cosmovisión la cual es particularmente excepcional, distinta a otros modos de ver el mundo que yo había encontrado hasta ese momento. Esas cuestiones que buscan distinguir separadamente las percepciones de la realidad, "son endémicas", como Tim Ingold afirma, "con todo, la cosa que olvidamos al inquirirlas es cuán difícil es, en nuestra experiencia, separar la realidad de nuestro mundo del flujo meditativo de nuestra imaginación".[23]

La maestría de Marat participa de un mundo más amplio de ritual, creencia y experiencia, al tiempo que lo redefine. Tal como ocurre con un *manasci* (en kirguís: quienes recitan el poema épico *Manás*), Marat es guiado por figuras del pasado, creando una genealogía de conocimiento y autoridad que se torna copresente a través de la ejecución. Como ha destacado Ray Cashman, el compromiso con los otros, históricos y contemporáneos, está a menudo marcado por el nombramiento consciente de fuentes —reales o imaginadas— y por la creación de una continuidad en el tiempo y el espacio.[24] Para Marat esto ocurre mediante la identificación y el compromiso con varios espíritus ancestrales. Estos espíritus ayudan en la mediación de una tradición viva al interior de cada momento presente (y pasado).

Cuando le pregunté a Marat cuándo obtuvo su habilidad para ver a los espíritus ancestrales, el fabricante de *kyl kyiak* parecía confundido con la pregunta. "¿Siempre viste a estos espíritus ancestrales, incluso desde que eras un niño?" Pregunté de nueva cuenta. "Cuando yo era niño me alejé de ellos [por el miedo]", Marat bromeó, pero después de pensar por unos momentos agregó que no los vio en el ejército. "Comenzó después de que regresé del servicio".

23 Tim Ingold, "Dreaming of Dragons: On the Imagination of Real Life", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 19, núm. 4, 2013, p. 735.

24 Ray Cashman, "The Role of Tradition in the Individual: At Work in Donegal with Packy Jim McGrath", en R. Cashman, T. Mould y P. Shukla (eds.), *The Individual and Tradition,* Bloomington, Indiana University Press, 2011, p. 308.

Así como el artista de estudio convertido en alfarero de Catawba, Marat había llegado a una práctica antigua desde una nueva dirección. En su trabajo, Charles Zug describe cómo, después de un periodo trabajando en el ejército, Kim Ellington optó por una carrera en la alfarería. Debido a que las técnicas de cerámica que él aprendió en su programa técnico eran una rama de la producción industrial, Kim Ellington tuvo que olvidar todo lo que sabía para convertirse en el aprendiz de Burlonton Craig, un alfarero del valle de Catawba, en Carolina del Norte. De la misma manera que la exactitud de los conos pirométricos fue reemplazada por líneas de hollín demarcadas vagamente, la arcilla y los hornos industriales fueron sustituidos por barro excavado manualmente y un gran horno al aire libre. De acuerdo con Ellington, las técnicas que aprendió de Craig le dieron un sentido de conexión con "la gente que había horneado piezas de alfarería y había vivido con ellas durante el último milenio".[25] Como un hombre de aproximadamente 45 años de edad, Marat habría nacido en un área rural en las afueras de la ciudad de Issyk Ata. Él también, como Kim Ellington, habría recibido entrenamiento en un colegio técnico, habría servido en el ejército y transitado al arte tradicional a través del trabajo en un taller tradicional. Como un graduado del colegio de arte de Bishkek, Marat se había especializado en tallar piezas de ajedrez a partir de la piedra y el hueso. Había cumplido con su servicio militar obligatorio en una "brigada de constructores" soviética, ubicada en los Montes Urales. Había una gran cantidad de artistas en esta brigada, principalmente ilustradores y pintores. Marat había sido el único escultor y, así, se le asignó tallar sellos de mármol y alabastro para las distintas Repúblicas Soviéticas. En su transición a la fabricación de instrumentos, Marat combinó las sensibilidades estéticas del taller artístico y de las técnicas de tallado decorativo, las cuales hicieron de sus instrumentos una forma específica de arte tanto visual como melódica.

Aunque había crecido entre los espíritus ancestrales que rodeaban a su padre y abuelo, Marat no tuvo compromiso personal con ellos

[25] Charles Zug, "Entering Tradition: Kim Ellington, Catawba Valley Potter", en R. Cashman, T. Mould y P. Shukla (eds.), *The Individual and Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, pp. 27-45.

hasta su regreso del servicio militar. Al mismo tiempo, los espíritus ancestrales eran parte del horizonte del padre y abuelo y comulgaban con las tradiciones artísticas de su tiempo.

El abuelo de Marat había crecido en el campo y entre los rebaños. Tenía la habilidad de invocar a la naturaleza y dominar a los animales y el clima. Mientras los kirguises consideran la adivinación un don espiritual, en la región del Altai, las interacciones con los animales y la naturaleza son una parte integral de las tradiciones musicales basadas en el timbre.[26]

El padre de Marat, por otro lado, no tenía tales poderes. Como ciudadano soviético, había estudiado con los mismos artesanos alemanes que habían construido las casas y las vías de tren en la región de Issyk Ata; con ellos aprendió a hacer imágenes de madera, ornamentos y relieves. Además, él fabricaba el *komuz,* un instrumento musical asociado con la habilidad de afectar el clima y podía hablar con los espíritus ancestrales, verlos y oírlos. Marat recordaba cómo, en su lecho de muerte, su padre había sido "herido" porque sus espíritus ancestrales lo habían dejado y se habían ido con Marat. Este sentimiento de "herida" verifica la realidad de esas presencias espirituales y el hecho de que no eran meramente voces o imágenes, sino seres con los que el padre de Marat tenía una relación cercana. De este modo el don espiritual fue transferido a Marat, junto con el último deseo de su padre. A diferencia de su padre, Marat no podía hablar con estos espíritus ancestrales. Él sólo podía verlos. Su presencia visible parecía permear sus acciones en el mundo, especialmente su habilidad artística.

Como tal, la habilidad de Marat hacía posible la continuidad de la interacción con los mismos espíritus ancestrales que se habían movido a lo largo de las vidas de su padre y de su abuelo. Sin embargo, los dones asociados con esta relación habían cambiado junto con las formas de vida experimentadas con cada generación. De este modo, los espíritus ancestrales servían como mediadores de la historia, lo cual le permitía a Marat definir su sentido de sí mismo como un individuo participante

[26] Gulnara Aitpaeva, "Sacred Sites in Kyrgyzstan: Spiritual Mission, Health and Pilgrimage", en S. Bergmann *et al.* (eds.), *Nature, Space and the Sacred*, Surry, Ashgate, 2009, pp. 249-257; Levin, *Where Rivers and Mountains Sing...*, *op. cit.*

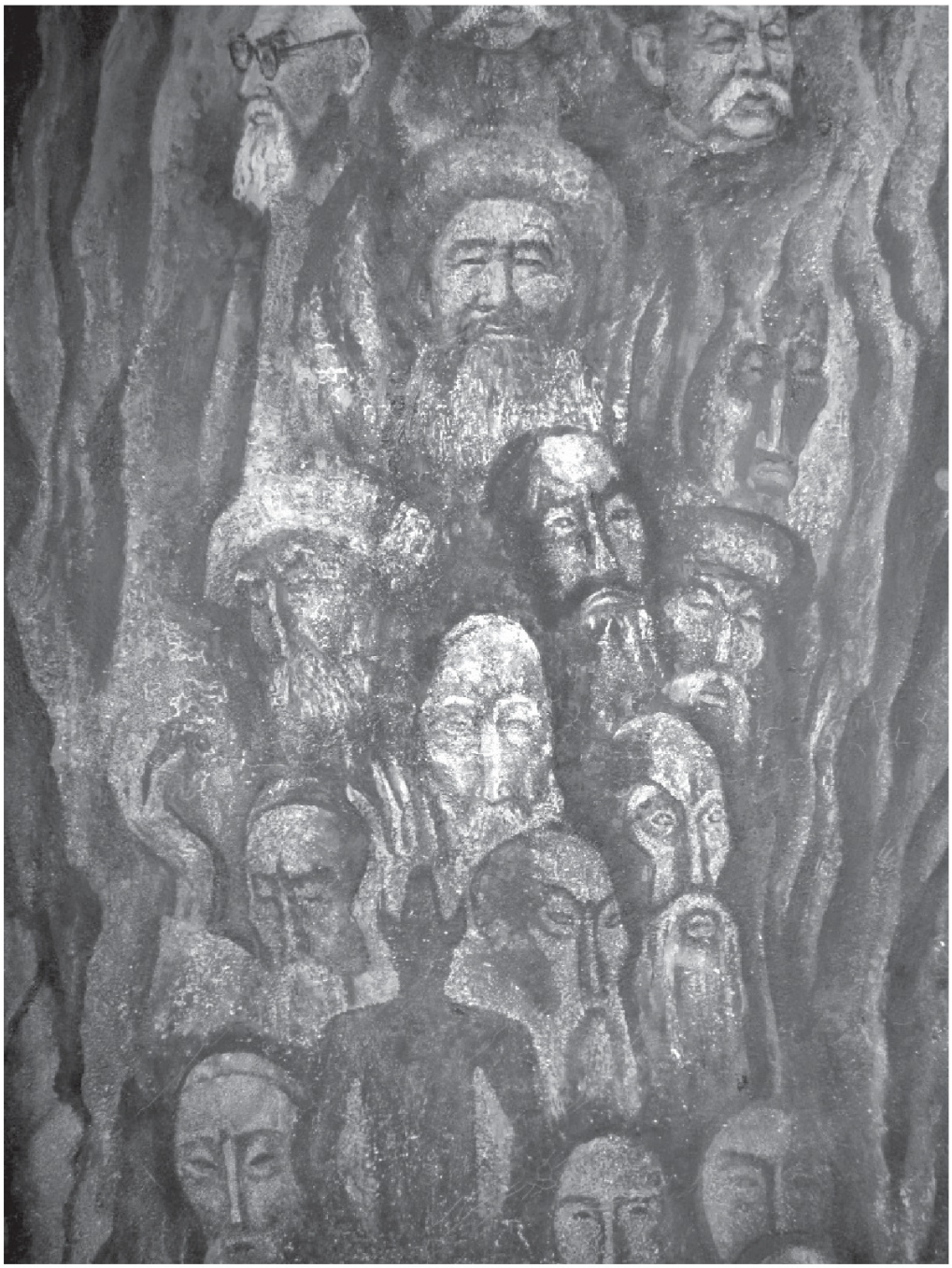
de una etnicidad y nación particulares que se extendían del pasado al presente y continuar hacia el futuro. El panteón de Marat incluía seres míticos, como los héroes épicos Manás y Bakai Ata, entidades históricas, como el ejecutante de *komuz*, Toktogul, y miembros difuntos de la familia, como sus padres y abuelos. Incluía asimismo figuras significativas de otras tradiciones musicales. Mientras se encontraba en París, en ocasión de un festival de fabricantes de instrumentos gracias a un proyecto de la Aga Khan Music Initiative in Central Asia (AKMICA), Marat se alojó en una vieja casa cerca de un cementerio. Como los kirguises tienden a enterrar a sus muertos lejos, el fabricante de instrumentos fue incapaz de dormir hasta que no pidió permiso a los espíritus extranjeros que lo rodeaban para vivir y trabajar entre ellos. Es así como llegó a enterarse de que el espíritu de una compositora había vivido alguna vez en ese lugar. Marat también se encontró con el fabricante de violines italiano del siglo XVII, Antonio Stradivari. Al desarrollar relaciones con espíritus ancestrales fuera de las genealogías oficiales del Estado-nación kirguís, Marat mantenía además un sentido de "internacionalismo", reminiscente de un periodo soviético previo. De ese modo, los espíritus ancestrales encarnaban la identidad cosmopolita de Marat.

Los encuentros viscerales del fabricante de *kyl kyiak* con el mundo de los espíritus ancestrales están bien representados por un pintor en una representación de la aparición del linaje desde la textura y el material de la madera (figura VII.1). En la parte superior hay caras familiares de kirguises famosos. Entre ellos está el *manasci* Sayakbai Karalaiev (1894-1971), cuyo rostro aparece también en los billetes de 500 som,[27] y el poeta y cantante Toktogul Satylganov (1864-1933). Por debajo de estas caras familiares aparecen rostros cuya forma es cada vez más abstracta hasta, en algunos casos, transformarse en figuras talladas. En la parte inferior, a la derecha, aparecen copias de figuras antiguas de piedra u obeliscos que fueron encontrados en Kirguistán, especialmente en la región de Issyk Kul. Los arqueólogos proponen la hipótesis de que estas piezas fueron talladas por los pazaryk, más conocidos como los escitas, para marcar sus túmulos.[28]

[27] Moneda vigente en Kirguistán. N. de la E.

[28] Jean Bourgeois *et al.*, "Saving the Frozen Scythian Tombs of the Altai Mountains (Central Asia)", *World Archaeology*, vol. 39, núm. 3, 2007, pp. 458-474.

Figura VII.1. Pintura exhibida en el museo histórico de Cholpon-Ata



Fuente: Artista y fecha desconocidos. Fotografía tomada en 2012. Se agradece a Ingrid Saidi Geresch su permiso para utilizar y reproducir esta fotografía.

Proclamados como ejemplos del arte kirguís temprano, estos obeliscos han llegado también a representar al kirguís primordial. Por ello, la pintura puede ser vista como una genealogía que traza el

talento musical kirguís desde tiempo inmemorial hacia el día presente del pintor, presumiblemente, el periodo soviético tardío. Superpuesta en estas imágenes está la sombra de un hombre, identificable como kirguís por la forma distintiva de su *kalpak* (en kirguís: sombrero de fieltro). Esta sombra puede interpretarse como el artista en la contemplación de su propia identidad, así como un hombre kirguís cualquiera en la contemplación de su relación con su pueblo, etnicidad y nación. Más que ser definida por un símbolo o un evento clave, esta relación, como el arte de Marat, está definida por su genealogía.

Instrumento

En una discusión sobre "la vida social de instrumentos musicales", Eliot Bates exige una revisión más precisa sobre "cómo los instrumentos llegan a convertirse en sitios impugnados de significado, y cómo el sonido instrumental puede afectar profundamente y transformar a la gente [de tal forma que] abarca un amplio rango de relaciones humano-objeto-divinidad posibles".[29] Rancier va más allá en esta idea al destacar las capas de significado histórico incrustadas en el *qyl-qobyz*;[30] es con el mismo impulso que ofrezco un retrato detallado de un *kyl kyiak* compilado durante una conversación con Marat. Aunque Marat echa mano de un conocimiento y un entendimiento colectivos, la combinación particular de tropos pertenece a Marat y está incrustada en su arte en particular.

Después de tres meses, el *kyl kyiak* estaba finalmente terminado. De hecho, tomó tres años fabricarlo. Primero fue cortado y secado un árbol de albaricoque. Cuando el proceso de secado estaba completo, la madera fue cortada para obtener una forma cruda y después labrada durante meses hasta adquirir parecido con un instrumento musical. Con el tiempo, la forma del instrumento fue refinada y la madera suavizada y acabada. La caja de resonancia de este *kyl kyiak*

[29] Eliot Bates, "The Social Life of Musical Instruments", *Ethnomusicology*, vol. 56, núm. 3, 2012, pp. 369-371.

[30] Rancier, "The Musical Instrument as National Archive...", *op. cit.*

en particular ostentaba unos hermosos patrones en forma de anillos surgidos durante los tres años de crecimiento del albaricoque. Esta caja, que no había perdido aún su aroma distintivo, fue revestida con piel de camello. La piel había sido estirada sobre la madera y dejada a secar y endurecerse. En un largo cuello de madera se colocaron engranajes de metal para poder afinar el instrumento; además, se agregaron perillas talladas decorativas. El arco era ligero y largo. Las cuerdas del arco, lo mismo que las cuerdas del instrumento, fueron hechas con las crines de la cola de un caballo semental. Estas crines se colocaron en la hendidura de una pieza con forma de pezuña de oveja, la cual marcaba la punta del arco. Como señaló un músico, al ejecutar, cada hebra vibra en su propia frecuencia individual, lo cual crea una riqueza en el timbre.

Para Marat, la riqueza de timbres define la música kirguís. Si bien esto no es enteramente cierto desde una perspectiva musicológica, la música kirguís comparte muchas cualidades con los sistemas basados en el timbre provenientes de la región de Altai.[31]

El *timbre* se define como la cualidad del sonido que lo distingue de otros sonidos del mismo tono y volumen. En el caso del *kyl kyiak* un simple movimiento del arco le da vida a cientos de voces individuales, resonando a través de cierto tipo de madera, ya que las diferencias de las maderas crean diferencias en el timbre. Talladas con enebro, una resina natural encontrada en los bosques de Kirguistán, cuando se tocan las cuerdas emiten una sutil fragancia.

Al hacer notar cada una de estas cosas, Marat demostraba que ningún elemento de este instrumento dejaba de tener significado para él. La consideración de cada elemento puede demostrar cómo un instrumento musical puede estar entretejido con historias, espacios, prácticas y creencias por su mera fabricación. De este modo, el instrumento se vuelve un sitio semiótico, rebosante de significados latentes, aparejados, casados.[32] Crecido en Uzbekistán y en otras remotas partes del sur de Kirguistán, el albaricoque ha sido tradicionalmente considerado como la madera de mejor calidad para un instrumento musical. Aun así, la dureza de la madera, la duración del proceso de secado y

31 Levin, *Where Rivers and Mountains Sing...*, *op. cit.*

32 Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, *op. cit.*

las dificultades para el transporte a través de fronteras internacionales recientemente surgidas han provocado que los fabricantes de instrumentos trabajen con maderas alternativas, como abeto y nogal. Como el albaricoque, cada una de estas maderas tiene un color, textura, aroma y timbre distintivos, así como asociaciones con espacios e historias particulares. Los árboles de albaricoque se asocian comúnmente con las huertas del sur y las cortes de Bujará; el abeto y el nogal evocan los bosques de Talas e Issyk Kul. Así, el tallado del cuerpo del instrumento, a partir de la madera de albaricoque, no muy distinto a la música misma, evoca no sólo un espacio y su historia, sino también la interrelación de objetos, pueblos, animales y espíritus en su interior. Asimismo, el uso de elementos e imágenes de ovejas, caballos y camellos en el instrumento evoca las capas ricas en asociaciones en torno a estos animales.

La relevancia de los animales

El ganado sigue siendo significante social, cultural y económicamente para la mayoría de los kirguises, quienes se volvieron sedentarios hace menos de un siglo. Aunque los camellos no se usan más para transportar gente o productos, algunos kirguises aún crían a estos animales por su leche y su carne. A diferencia del camello, los caballos continúan siendo una fuente significativa de transporte entre los kirguises rurales contemporáneos. Los ritmos variados y desiguales del paso del caballo son un motivo difundido y fácilmente reconocible en la música kirguís. Los caballos se asocian con los humanos en juegos como las carreras, el polo y la lucha. Los caballos cumplen también una importante función ritual con su sacrificio en funerales y bodas; puede ser que los kirguises alguna vez enterraran sus caballos con los muertos.[33] Se considera que la leche de yegua y sus productos tienen propiedades curativas y asociaciones rituales. De acuerdo con una versión del poema épico *Manás*, la *komys* (en kirguís: leche fermentada de yegua) alguna vez fue usada para lavar los huesos de los muertos, en un tiempo

33 Yehoshua Frenkel, "The Turks of the Eurasian Steppes", en M. Biran y A. Ruven (eds.), *Mongols, Turks and Others*, Leiden, Brill, 2005, pp. 201-244.

cuando sus cuerpos eran colgados de los árboles, para así ser limpiados por los animales antes de ser enterrados.[34]

Las ovejas también son una importante fuente de sustento e ingreso. Como los caballos, las ovejas son sacrificadas ritualmente para celebraciones pequeñas y a menudo es ambiguo si el sacrificio es dedicado a Dios, a la persona que se llora en el funeral, o a los espíritus ancestrales. En la leyenda Kozhozhash,[35] un cazador recibe una maldición por parte de una oveja de montaña después de que el cazador sacrificara a un carnero y un cordero, esposo e hijo de la oveja, por su carne, sugiriendo así que estos animales estuvieron alguna vez asociados con espíritus poderosos. No sólo son usadas las "rótulas" de la oveja en juegos similares a las canicas, también son teñidas y escondidas en la cuna de un niño recién nacido, lo cual señala el poder latente de este animal-espíritu.

Al referirse a una leyenda bien conocida, Marat, el fabricante de *kyl kyiak*, señaló que la misma técnica de estirar la piel de camello a lo largo del instrumento fue alguna vez usada sobre los hombres para esclavizarlos. Cuando mencionó esta historia, Marat realizó una serie de asociaciones en las cuales su arte y compromiso con los espíritus ancestrales están vinculados. Una versión de esta leyenda, según el escritor kirguís-soviético Chinguiz Aitmatov, los captores de un hombre kirguís-kazajo lo esclavizaron, afeitaron su cabeza y pusieron una vejiga de camello sobre ella. La vejiga se endureció y se volvió una parte del cuerpo del esclavo. Cuando el cabello volvió a crecer, la presencia de la vejiga de camello forzó a los folículos a crecer hacia adentro. Aitmatov forjó el término *mankurt* para referirse a este singular personaje. El doloroso proceso provocó que el *mankurt* perdiera su memoria y su concepto de sí mismo al punto que no pudo reconocer a su propia madre y la ma-

[34] E. M. Kuchumkulova, "Kyrgyz Nomadic Customs and the Impact of Re-Islamization after Independence", tesis de doctorado en Antropología Cultural, Seattle, University of Washington, 2007. N. de la A.

No se puede decir con precisión el marco temporal de tal práctica porque, como tradición oral, hay múltiples versiones del poema *Manás*, cuya composición sigue transformándose incluso en nuestros días. N. de la E.

[35] Elmira Köçümkulkïzï (trad. y notas), *The Kyrgyz Epic "Kojojash"*, Seattle, University of Washington, 2004, [depts.washington.edu/silkroad/culture/epic/kojojash/kojojash.html], consultado el 14 de abril de 2015.

tó.[36] Como observa David Gullette, a través de Aitmatov, el tropo del *mankurt* se ha convertido en una imagen del olvido del linaje, la identidad y la tradición. De hecho, la leyenda parece cristalizar un célebre proverbio en lengua kirguisa que afirma que aquellos que no conocen sus *zheti ata*, o siete generaciones de ancestros, son esclavos.[37] Echando mano del trabajo de Caroline Humphrey,[38] Gullette escribe:

> En Kirguistán, la figura del *mankurt* es usada como una lección de que la gente está perdiendo ciertos valores que caracterizan el "pasado profundo". Mientras este pasado se realiza a través de una mezcla de mimetismo y encarnación históricos, la imaginación genealógica comparte una resonancia particular con la personificación (*embodiment*). Con esta lógica, cada persona, como descendiente de sus ancestros, es responsable de desarrollar los vínculos con sus ancestros y otros parientes y aprender las lecciones morales que son una parte de esas relaciones. Si una persona no conoce su *jeti ata,* como suele decirse popularmente, no es kirguís; así como el *mankurt*, es incapaz de reconocerse a sí mismo como ser humano.[39]

Al incorporar esta leyenda en el mismo material del *kyl kyiak*, Marat demuestra una conexión estrecha con los ancestros y un interés en su propio desarrollo como persona. Él revela además un compromiso profundo con los principios de una nación que se construye y define por medio del linaje compartido. En el caso de Marat, sin embargo, éstas no son simplemente relaciones de sangre reales o imaginarias, sino un espectro completo de espíritus humanos, animales y sobrenaturales que han ayudado a formarlo como artista mediante su presencia, guía y apoyo tangibles.

36 Chingiz Aitmatov, *The Day Lasts More than a Hundred Years*, trad. de Katarina Clark, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

37 Gullette, *The Genealogical Construction...*, *op. cit.*, p. 6.

38 Caroline Humphrey, "The Moral Authority of the Past in Post-Socialist Mongolia", *Religion, State and Society*, vol. 20, núms. 3-4, 1992, pp. 375-389.

39 Gullette, *The Genealogical Construction...*, *op. cit.*, p. 92.

La relevancia del aroma

Tanto los ancestros como los espíritus parecen particularmente sensibles al aroma, y la inclusión del aroma en el diseño del instrumento reconoce la realidad de estas presencias. Es común escuchar a una persona kirguís afirmar que el aroma de la comida —especialmente el pan frito— viaja a los espíritus de los que ya se fueron junto con los deseos y las oraciones. Asimismo, la mayoría de los kirguises cree que el aroma de *archa* o enebro tiene una propiedad especialmente purificante. Algunos explican esta propiedad en términos científicos, como antibacterial o como una energía benéfica. Otros la explican en términos de creencias: quemar enebro permite que lo benéfico sea retenido y lo dañino sea disipado.

Tal cual ha epitomizado Gulnara Aitpaeva en su trabajo sobre el *kyrgyzchylyk*, lo que es benéfico, muchas veces es, al mismo tiempo, dañino.[40] Ambas cosas, lo benéfico, lo dañino, y lo que es ambos al mismo tiempo, pueden cobrar la forma de espíritus con los que el mundo humano está profundamente involucrado. Según la cosmovisión del interlocutor, estos seres pueden ser retratados como espíritus, ancestros, animales-ayudantes, ángeles, genios o demonios.

Desde el Sahara argelino hasta Java y Bali, el aroma es un aspecto importante de los rituales curativos que implican trance y posesión por los espíritus y, en Irán, durante tales prácticas, los instrumentos musicales son sahumados de antemano con incienso y perfume.[41] Lue-

[40] Aitpaeva, "Sacred Sites in Kyrgyzstan...", *op. cit.* Aitpaeva define el *kyrgyzchylyk* como un conjunto de creencias y prácticas entre los kirguises. De acuerdo con esta autora, el principio básico del *kyrgyzchylyk* radica en la creencia de que algunas personas nacieron con dones extraordinarios. Se cree que la enfermedad llega como una consecuencia de la negación, falta de entendimiento, mal uso, o no uso del todo de estos dones. La habilidad de recitar la épica de *Manás*, junto con la curación, la habilidad de conjurar, el soñar y la adivinación, se consideran como uno de esos dones extraordinarios, incluso mágicos.

[41] Faiza Arkam, "Healing among Traditional Practitioners of the Algerian Sahara", en T. Zarcone y A. Hobart (eds.), *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, Nueva York, I. B. Tauris, 2013, pp. 231-258; Angela Hobart, "Spirit Healing in a Hindu/Muslim Area: Shadow Theatres in Java and Bali", en T. Zarcone y A. Hobart (eds.), *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, Nueva York, I. B. Tauris, 2013, pp. 281-

go de presentarme el instrumento, Marat me instruyó para untar enebro no sólo en el arco, sino también en las cuerdas. En la mente de Marat, el contacto entre materiales idénticos ayuda a extraer el sonido. Aunque mi instructor, un ejecutante profesional de *kyl kyiak*, desechó este consejo como ignorancia, las instrucciones del fabricante eran indicativas de la presencia tangible de los espíritus ancestrales en la elaboración del instrumento y en su sonido. Aunque podrían no haber hecho sentido en términos acústicos, las instrucciones de Marat encajan con una lógica más extensa del instrumento como mediador entre los humanos, los animales y los espíritus ancestrales. Para Marat, hacer música no era una habilidad que aprenden los músicos, sino una especie de alquimia que requiere la combinación apropiada de inteligencia humana, material auspicioso y apoyo de los ancestros.

Legitimación de la artesanía

En una ocasión, cuando el padre de Marat estaba aún con vida, hubo una competencia entre los fabricantes de instrumentos. Habiéndosele negado un espacio de trabajo en la filarmónica de Bishkek, Marat decidió fabricar el instrumento en casa. Nunca antes había fabricado un *kyl kyiak*, pero se las arregló para ganar el primer lugar. Marat me mostró el premio como prueba de su logro. Cuando le pregunté a Marat cómo había fabricado un *kyl kyiak* sin experiencia previa, contestó: "Cuando le dije a mi padre que fabricaría un *kyl kyiak,* él dijo que yo ganaría el primer lugar". Al afirmar esto Marat sugería que la confianza de su padre residía no sólo en su hijo, sino también en el apoyo de los espíritus ancestrales para el don en ciernes de su hijo. Con ello, Marat atribuía su logro no sólo a la suerte y a la habilidad, sino también al apoyo de su padre y a la aprobación y guía ancestrales. Al ganar la competencia, se legitimaban las habilidades de Marat como fabricante de instrumentos, tanto que fue invitado a trabajar en la misma filarmónica que le había negado un espacio.

302; Pedram Khosronejad, "The People of the Air: Healing and Spirit Possession in South Iran", en T. Zarcone y A. Hobart (eds.), *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, Nueva York, I. B. Tauris, 2013, pp. 131-168.

Después de trabajar en la filarmónica por algún tiempo, Marat se mudó a un taller en la Escuela de Música de Ustatshakirt. Allí él se sintió menospreciado, sobajado y excluido. Mientras sus colegas de trabajo eran paisanos entre sí, Marat venía de otra región de Kirguistán: Issyk Ata. Así, Marat veía el "regionalismo" como la causa de su insatisfacción. *Regionalismo* es un término usado a menudo para referir un tratamiento preferencial que la gente ofrece a sus coterráneos, provenientes de la misma ciudad, si no del *oblast'* (en ruso: distrito administrativo). Gullette ya ha señalado que las acusaciones de regionalismo describen muchas veces una corrupción generalizada, más que una conexión real basada en orígenes geográficos.[42] Yo sospecho que las diferencias en la cosmovisión y las estéticas aledañas de los fabricantes de instrumentos agremiados en este taller también contribuyeron a las tensiones del lugar de trabajo. Marat aseveraba que sus instrumentos eran más demandados que aquellos de otros fabricantes. Dos fabricantes de instrumentos asociados al taller eran de la misma región. De acuerdo con Marat, ellos siempre se aliaron para proteger los intereses financieros mutuos e intentaron obtener una compensación a su desventaja financiera al demandar una participación de las ganancias de Marat.

Al recordar una conversación que mantuvimos una tarde Marat, mientras bebía vodka, narraba cómo uno de sus colegas expresó abiertamente sentir envidia por su creatividad, talento y habilidad. Hablando con compasión hacia el otro fabricante de instrumentos, Marat explicaba que, si bien el otro fabricante había recibido un mejor entrenamiento, sencillamente no tenía el mismo don espiritual y el mismo apoyo de los ancestros que permitían a Marat fabricar sus instrumentos. Asimismo, Marat recordaba cómo, después de ganar la competencia, un fabricante más viejo y bien reputado se presentó en su taller. "Él había oído que había un nuevo fabricante de instrumentos y quería verme con sus propios ojos", dijo Marat irónicamente, sonriendo mientras recordaba. "Él me miró rápidamente y se fue. No creía que una persona tan joven podía ser un maestro". Al decir esto, Marat mostraba los varios entendimientos, en competencia y ubicuos, de la legitimidad de la artesanía y la habilidad artística. Aunque había quienes

42 Gullette, *The Genealogical Construction...*, *op. cit.*

veían mayor mérito en la habilidad adquirida con el tiempo y la práctica, Marat recibió el talento por medio de la intervención de los espíritus ancestrales. Él se enorgullecía por el hecho de haber tenido éxito a pesar de la juventud y la falta de entrenamiento formal o experiencia, ya que lo improbable de su éxito servía como evidencia de una proximidad a los espíritus ancestrales.

El don espiritual de Marat le trajo publicidad. El fabricante de *kyl kyiak* me mostró un artículo que había escrito un periodista local acerca de Marat y su "don espiritual" para un periódico en idioma kirguís. Al examinar el artículo, de nueva cuenta le pregunté a Marat a qué se refería exactamente cuando decía ver a los espíritus ancestrales. "Los veo", repitió. Como si sintiera mi necesidad de más claridad, la esposa de Marat aseveró "No es seguro si él los ve en su cabeza o ante sus ojos".

Muy a menudo, el director del conservatorio de Bishkek llamaba a Marat para exigirle un instrumento nuevo que debía entregar para el final del día. Más que un eje para la actividad musical en Kirguistán, el Conservatorio de Bishkek es también un punto de conexión entre los músicos y el gobierno. A pesar de su importancia y de la utilidad de tener contacto con él, Marat no se preocupó por las demandas del director:

> Cuando la gente escucha que yo soy un *ustat* piensa que soy una persona que trabaja con sus manos, un constructor. Pero no soy un constructor. Yo soy un maestro, un artista [...] un *komuz* no puede elaborarse en un día. Tiene que ser hecho lentamente, de manera que el sonido sea bueno y la madera no se deforme. Si es hecho rápidamente debido a un pedido, no será hecho con el corazón.

Al decir esto, Marat aludía a que un instrumento hecho sin paciencia y cuidado no produciría la calidad de sonido necesario para una buena ejecución musical. En la actualidad, la palabra *ustat* tiene varias y complejas capas de significado. Es posible que el entendimiento de *ustat* como un constructor surgió como un sentido aledaño al valor marxista del trabajo. Yo pienso que la reflexión de Marat sobre el término *ustat*, sin embargo, no sólo viene de su propio entrenamiento como artista de estudio, sino también de su trabajo en la AKMICA, la cual incorporó el *ustat-shakirt*, o modelo de maestro-aprendiz, típico

de las tradiciones musicales del norte indio, en un afán de revitalizar las tradiciones musicales de Asia Central.[43] Como Levin ha mencionado, cuando se trata de transmisión del conocimiento musical, Kirguistán parece dar un valor mayor al talento inspirado por espíritus, ejemplificado por individuos como Marat.[44] Al afirmar el control sobre el modo de producción, Marat preservaba su estatus como un especialista que controla el conocimiento, que define la calidad, que puede fijar un precio por su trabajo y que puede asegurar la participación de su trabajo en el sentido y la afección compartidos que posibilitan la experiencia de "lo sublime".[45]

Evolución e instrumentos

En un breve ensayo sobre el estudio cultural de los instrumentos musicales, Kevin Dawe escribe:

> Los instrumentos musicales están formados, estructurados y labrados con la experiencia personal y social tanto cuanto están construidos con una gran variedad de materiales estructurales y sintéticos. Ellos existen en una intersección de mundos materiales, sociales y culturales donde ellos están construidos y decorados por la fuerza de mentes, culturas, sociedades e historias de la misma manera que lo son las hachas, las sierras, los taladros y cinceles, las máquinas y la ecología de la madera.[46]

Estos mundos de vida, no obstante, rara vez son homogéneos, ya que varían en grados mayores o menores sobre una base individual, como lo ejemplifica Turat, un fabricante de violines y compatriota de Marat. Aunque Turat es diez años mayor que Marat, los dos hombres

43 Para más información sobre la AKMICA en Asia Central, véase [www.akdn.org/aktc_music.asp.]

44 Levin, *Where Rivers and Mountains Sing...*, *op. cit.*

45 Regula Qureshi, "Confronting the Social: Mode of Production and the Sublime for (Indian) Art Music", *Ethnomusicology*, vol. 44, núm. 1, 2000, pp. 15-38.

46 Kevin Dawe, "Cultural Study of Musical Instruments", en M. Clayton, T. Herbert y R. Middleton (eds.), *The Cultural Study of Music*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 275.

se graduaron en el mismo colegio técnico y trabajaron estrechamente en un taller afiliado a la filarmónica de Bishkek. A diferencia de Marat, el interés de Turat por hacer violines provocó que se identificara más cercanamente con la tradición musical euroamericana. Al volverse hacia esta tradición, Turat asumió un sistema estético que valora la melodía por encima del timbre[47] y coloca la práctica de la ejecución no en relación con encuentros invisibles con espíritus ancestrales, sino más bien con una audiencia en una sala de concierto o sobre el escenario. Como sus predecesores soviéticos, Turat mantiene una orientación hacia el futuro, puesta de manifiesto en ideas de innovación, desarrollo y progreso. Esta orientación estética lo ha inducido a reproducir la lógica y las técnicas de desarrollo cultural soviético al interior de su propia labor artística.

Al explicarle que el trabajo de Marat estaba guiado por los espíritus ancestrales, le pregunté a Turat si ocurría lo mismo con él. Aunque Turat dijo que así era, su explicación reveló una comprensión diferente del linaje y la transferencia del talento de una generación a otra. Abriendo un libro sobre artesanos kirguises, Turat me mostró un artículo acerca de su abuelo y relató su historia.[48] Nacido en At-Bashi en 1905, el abuelo de Turat era un "hombre universal que podía hacer cualquier cosa". Trabajó con madera y piel, cosía, hacía mesas y arreglaba relojes. En servicio durante la Segunda Guerra Mundial, el abuelo de Turat siempre levantaba su mano cuando el comandante requería un voluntario. Finalmente el comandante lo regañó:

> –¿Por qué siempre levantas tu mano? ¿Crees que puedes hacer cualquier cosa?
>
> –Yo puedo hacer cualquier cosa –replicó su abuelo.

47 Theodore Levin arguye que la música nómada está basada en la mimesis del mundo natural, empleando recreaciones complejas de sonido en el espacio descrito por Levin como "pintura timbral" (Levin, *Where Rivers and Mountains Sing...*, *op. cit.*). La base cognitiva de tal música basada en el timbre ha sido explorada en Anirruddh Patel, *Music, Language and the Brain*, Nueva York, Oxford University Press, 2008.

48 Tales enciclopedias de "artistas del pueblo" o colecciones de su trabajo eran comunes en el periodo soviético, como lo fueron los trabajos de literatura o recuentos históricos publicados de manera autónoma por sus propios autores.

Cuando el comandante se dio cuenta de que era verdad, mantuvo al abuelo de Turat cerca de él en lugar de hacerlo ir al frente. Así, el talento del abuelo de Turat lo ayudó a sobrevivir la guerra. Este talento, no obstante, no fue transmitido a través de un compromiso estrecho con los espíritus ancestrales sino, más bien, por la "sangre". Como tal, Turat parecía haber asumido una cosmovisión más estrechamente asociada con el materialismo soviético. Más aún, Turat admitía que su talento natural había sido puesto a punto por la educación formal.

Durante el mismo festival de fabricantes de instrumentos al que Marat había asistido en París, Turat, también miembro de la escuela Ustatshakirt, llegó a conocer a un suizo fabricante de violines. Los asistentes de Kirguistán habían sido patrocinados por la AKMICA. Advertidos de que el financiamiento de la AKMICA era limitado, estaban buscando expandir sus redes profesionales, junto con recursos y oportunidades. Habiendo oído que no había nadie que pudiera hacer violines en Kirguistán, el suizo fabricante de violines accedió a ir a Kirguistán y llevar a cabo un taller-competencia. Lo interesante es que Marat no estaba entre los diez fabricantes de instrumentos que asistieron. Estaba Turat y, de esos diez, él ganó la competencia. Le fue conferida una beca para asistir por unos meses a un curso en Geigenbauschule Brienz, una escuela para hacer violines en Suiza.

Después de completar el curso, Turat esperaba seguir estudiando. Desafortunadamente, las becas disponibles que cubrían la totalidad del programa se restringían a gente cuya edad era menor a los 33 años. Ya en sus cincuenta, Turat no pudo acceder a estos fondos. Si la familia hubiera sido más próspera, habría podido juntar recursos para mandarlo a Suiza, sin embargo, no pudo. Al hermano de Turat, quien trabajaba en el cuidado de la salud, también se le dio la oportunidad de recibir entrenamiento profesional de corta duración en Suiza. Luego de hacer una parada en la Geigenbauschule Brienz para explicar la situación de su hermano, la universidad estableció un fondo que permitió a Turat terminar un curso completo de estudio en Suiza. Aunque el tema va más allá de los propósitos de este texto, es importante mencionar que tales oportunidades subrayan el papel de las organizaciones internacionales y los cuerpos de financiamiento en la configuración de la vida musical, junto con otras oportunidades profesionales, en el Kirguistán contemporáneo.

Turat dijo que el entrenamiento musical es usualmente parte de los requerimientos para ser un fabricante de violines, pero que la universidad en Suiza había hecho una excepción por él. Turat tomó cursos teóricos y prácticos, estudiando teoría acústica así como la historia de los instrumentos musicales. Los violines de Turat difieren de los violines europeos en que están hechos de albaricoque y abeto. Tal cual los guitarreros que viven en Paracho, México, estudiados por Thomas Kies, Turat estaba preocupado por la elección de la madera, la apariencia del instrumento, la presencia o ausencia de barniz y la calidad del sonido. Al considerar esto para el caso mexicano, Kies concluye que "los atributos sensuales de la estética proveen un contexto para contemplar los valores físicos, sociales y culturales que están construidos dentro, y de manera superpuesta, de los instrumentos musicales que estudiamos".[49] Al notar el aroma, la sensación, el color y la textura de la madera, Turat comentó que trabajar la madera en general y hacer violines en particular le provocaba placer. De hecho, el afecto y la sensualidad son inseparables de los procesos significativos incrustados en la creación artística.[50] Cuando le pregunté si había alguna diferencia entre hacer esculturas y hacer violines Turat respondió: "Yo puedo hacer una escultura que estará colocada en algún sitio y quizá alguien la mirará y le gustará, pero un violín es tocado por un músico y su sonido es disfrutado por mucha gente. Además, un instrumento vive más que una persona y por ello lleva una historia". De este modo Turat señalaba su propio entendimiento del instrumento musical como un lugar tanto semiótico como de placer.

Tras completar el programa, Turat fue invitado a India y a Dubai para reparar instrumentos de varias orquestas. De vuelta en Kirguistán, Turat abrió un taller donde fabricaba violines y la Geigenbauschule Brienz le proporcionó, generosamente, las herramientas y los materiales para comenzar a trabajar. Los violines de Turat cuestan 1 000 dólares. Como Kopyttoff señala, este valor "no reside en el sistema de intercambio en sí mismo, sino en la atribución de un valor no monetario, estético, estilístico, étnico, de clase o de un esoterismo genealó-

49 Thomas Kies, "Aesthetic Judgements of Luthiers: A Case Study of Mexican Guitar-Makers", *The Galpin Society Journal*, vol. 61, 2008, p. 190.

50 Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, *op. cit*.

gico".[51] Aunque éste es un precio extraordinariamente bajo para un violín artesanal, la mayoría de los kirguises son demasiado pobres para comprar uno, y, como comentó Turat, el reducido aprecio por la música de arte euroamericana deja pocas razones para comprar un violín. Turat continuaba explicando que, si bien la música folclórica está en auge en Kirguistán, hay poco apoyo gubernamental hacia las artes, especialmente las relacionadas con las tradiciones euroamericanas. Por tanto, sus instrumentos son adquiridos principalmente por gente de Kazajistán, quien, según el fabricante de violines, tienen un mayor aprecio por la música clásica y es más adinerada. Aun así, comentó, los kazajos adinerados prefieren un violín de Italia, Francia o Viena debido a la rica historia en esa parte del mundo. Como mostrará la siguiente discusión, estas quejas despliegan las capas de una imaginación racial que coloca a los kirguises en una compleja relación con las imágenes de progreso y modernidad, personificadas por el Occidente y sus instrumentos musicales.

La evolución del pueblo y los instrumentos

Aunque los conceptos soviéticos de modernidad y progreso eran compartidos con más naciones occidentales, la Unión Soviética buscó superar la búsqueda continua del avance propia de occidente.[52] Al hacerlo, la Unión Soviética creó un proyecto significativamente diferente del europeo o de la Rusia imperial.[53] La *korenizatsiya* (en ruso: echar raíces) fue vista como el antídoto contra el "chauvinismo del Gran Ruso" y, por medio de ella, los pueblos, las etnicidades y naciones de la Unión Soviética procuraron reivindicar y celebrar sus identidades a través de la arquitectura, la literatura y la música. Al mismo tiempo, se esperaba que estas identidades llegaran a subsumirse en

51 Igor Kopytoff, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", en A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in a Cross Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 83.

52 Hirsch, *Empire of Nations...*, *op. cit*.

53 Adeeb Khalid, "Backwardness and the Quest for Civilization: Early Soviet Central Asia in Comparative Perspective", *Slavic Review*, vol. 65, núm. 2, 2006, pp. 231-251.

un proyecto social, económico e ideológico mayor, el de la Unión Soviética.[54]

Si el cronotopo de Mijaíl Bajtín se define por la inseparabilidad del tiempo y el espacio, la utopía funciona como su antónimo.[55] Analizando el trabajo de Ilya Kabokov, Boris Groys señala que *ou-topia* es un "no-tiempo" y "no-espacio" representado en la imaginación del espacio exterior, donde el astronauta flota sin peso fuera del mundo y su historia.[56] Yuri Slezkine observa que, aunque la imaginación soviética estaba marcada por brincos hacia la atemporalidad, la duración de estos viajes variaba de acuerdo con el viajante:

> Los grupos que cerraban la marcha consistían en cazadores, recolectores y cazadores de renos del "extremo norte" y el pasado extremo. Conocidos de modo variado como (buenos) "salvajes", los "indios rusos", "los extranjeros migrantes" o "las tribus retrógradas", ellos fueron los últimos viajeros (nómadas), los últimos "supervivientes" ("comunistas primitivos") y los últimos juveniles ("hijos de la naturaleza" así como "pueblos pequeños").[57]

Slezkine arguye que dentro de estos viajes, los individuos se sacudirían de estructuras pasadas, de manera que una persona como Marat podría decir a sus espíritus: "resulta que ni siquiera existes; todo son mentiras, decepción y viejos cuentos de hadas".[58]

Al reemplazar el *kyl kyiak* —un símbolo de chamanismo— y al representar un medio tecnológicamente más avanzado para producir música, el violín llegó a participar en las visiones soviéticas de transfor-

54 Greg Castillo, "People at an Exhibition: Soviet Architecture and the National Question", en T. Lahusen y E. Dubrenko (eds.), *Socialist Realism without Shores*, Durham, Duke University, 1997, pp. 310-336.

55 Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

56 Boris Groys, *Ilya Kabakov: The Man Who Flew into Space from his Apartment*, Londres, Central Saint Martins, Afterall, 2006.

57 Yuri Slezkine, "Primitive Communism and the other Way Around", en T. Lahusen y E. Dubrenko (eds.), *Socialist Realism without Shores*, Durham, Duke University, 1997, pp. 310-336, pp. 330-331.

58 *Idem*.

mación social a través del proyecto estético-político del realismo socialista.[59]

Como muchos otros, cuya vida y arte se desarrollaron por medio del compromiso con este proyecto, Turat cree que los instrumentos musicales evolucionan junto con las civilizaciones humanas.[60] Esta creencia muestra exactamente cómo la música llega a incrustarse dentro de la imaginación racial. De acuerdo con Turat, un instrumento muy similar al *kyl kyiak* fue el predecesor del violín. Con el tiempo, este instrumento se volvió más pequeño, su número de cuerdas cambió y comenzó a ser tocado colocándolo bajo la barbilla. Después este instrumento llegó a ser el violín contemporáneo.[61] Según Turat, tal evolución es tan necesaria para los instrumentos kirguises como lo es para sus contrapartes europeas. Al decir esto, Turat no está hablando solamente de los instrumentos musicales, está hablando también acerca de los kirguises como pueblo, quienes tienen la necesidad y el deseo de adaptarse a un mundo cambiante, junto con su música e instrumentos musicales.

Para apoyar esto, Turat echó mano de los orígenes míticos del *komuz:* un día, un cazador escuchó un sonido hermoso. El cazador buscó la fuente del sonido sólo para encontrar el estómago de un animal atrapado en un albaricoque. El cazador tomó el estómago, cortó el árbol e hizo un *komuz.* Turat argüía que, si bien el *komuz* era un instrumento más antiguo —tenía orígenes divinos y existía desde el tiempo de Manás— su sonido, tan placentero al interior de una yurta, no puede afrontar la vastedad de la sala de conciertos. "Algunas personas creen que el instrumento debe permanecer como fue hecho por primera vez, pero yo no estoy de acuerdo porque los contextos de ejecu-

59 Boris Groys, *The Total Art of Stalinism: Avant Garde, Aesthetic, Dictatorship and Beyond*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1992.

60 Para una discusión sobre un joyero, trabajador del metal, guitarrista y compositor nacido en Tashkent y el compromiso de este hombre con este proyecto, véase Maureen Pritchard, "Nature, Narod and Emotion: Engaging Socialist Realism and the Arts in Kyrgyzstan", *Anthropology of East Europe Review*, vol. 31, núm. 1, 2013, pp. 3-20.

61 Más acerca de la evolución e historia del violín puede consultarse en David Dodge Boyden, *The History of Violin Playing, from Its Origins to 1761 and Its Relationship to the Violin and Violin Music*, Londres / Nueva York, Oxford University Press, 1965; David Boyden *et al.*, "Violin", [www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/41161], consultado el 14 de abril de 2015.

ción están cambiando". De modo que Turat hace eco de las palabras de una kirguís que entrevisté en 2009: "La vida avanza y la música avanza. La gente ya no se jala los cabellos y se cubre la cara con suciedad [lamentándose]. Eso ocurrió en el siglo XII. Esto es el siglo XXI. La vida avanza. La vida no se queda en un solo lugar, la música tampoco".[62]

Al oír esto, le recordé a Turat que los soviéticos habían hecho también variantes europeizadas del instrumento nacional kirguís: "Hicieron bien en hacerlo", respondió Turat. Como sus predecesores soviéticos, Turat tenía una visión de alterar los instrumentos kirguises de tal forma que los haría más apropiados para los contextos al estilo occidental y más adaptables a los climas fuera de Kirguistán. Él esperaba expandir las posibilidades disponibles para el *komuz* así como para sus creadores, ejecutantes y audiencias. Turat además quería añadir un espacio para adherir un micrófono en el *komuz* como se habría hecho con la guitarra. Sentía que el instrumento debería ser barnizado de modo que cuando viajara a lugares como Japón, sería menos sensible a la humedad. Estas aspiraciones muestran el deseo de Turat de permitir al *komuz* estar mejor preparado para entrar a los circuitos globales de la música y los instrumentos y, con él, también permitírselo al pueblo kirguís.

A pesar de este interés en la innovación, Turat no quería deshacerse del pasado sino, más bien, esperaba combinar su sabiduría con la innovación. Después de todo, la tradición no es sólo un conjunto de prácticas dado, sino una forma de razonar en la cual nuevas prácticas son legitimadas.[63] En tiempos antiguos, según Turat, los kirguises enterraban la madera en estiércol. Con el desgaste, el estiércol se filtraba en el material y lo fortificaba, lo cual resultaba en una madera seca más dura. "En Suiza están tratando de reproducir esto químicamente, pero el proceso químico no es tan bueno como el natural", dijo Turat, a lo cual agregó que el uso de estiércol tenía más sentido económico y ecológico. Asimismo, Turat sentía que era posible fabricar un *komuz* más ligero que no fuera tallado a partir de una sola pieza de ma-

62 Maureen Pritchard, "Creativity and Sorrow in the Kyrgyz Context", *The Journal of Folklore Research*, vol. 48, núm. 2, 2011, p. 174.

63 Ray Cashman, Tom Mould y Pravina Shukla (eds.), *The Individual and Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 2011.

dera, como el *kyl kyiak*, sino construido por piezas, como el violín. Turat veía esto como una continuación de una práctica del pasado, afirmando que, históricamente, los músicos habían reconocido la calidad de un *komuz* por su ligereza. Para apoyar más este punto, Turat me mostró un *komuz* tallado cuyo centro se había cuarteado y aclaró que, si este mismo instrumento hubiera sido hecho en piezas como un violín, las partes rotas habrían podido ser remplazadas sin tener que deshacerse de todo el instrumento. Aunque algunos maestros del *komuz* están usando un proceso de madera remojada y curvada, el hecho de que esta madera tenga siete milímetros de grosor la hace difícil de curvar y mantener su forma. Conforme la madera se seca, se desdobla, deforma y quiebra. Turat soñaba con hacer un *komuz* con piezas que fueran de un milímetro de grueso, de modo que la madera pudiera ser manipulada más fácilmente y mantuviera su forma cuando se secara. Al continuar la conversación, señalé que Marat estaba tratando de hacer un *komuz* más grueso, más similar al *kyl kyiak*. Turat respondió diplomáticamente que "probablemente el *kyl kyiak* es como debería ser". Sus ojos, sin embargo, miraron hacia arriba, donde colgaban los violines en su estudio, y brillaban, como si estuvieran soñando con la innovación futura.

Conclusión

Muchas semanas después, habiéndose roto una perilla decorativa de mi *kyl kyiak*, regresé con Marat para una reparación rápida. Mientras estuve ahí le conté a Marat acerca de mi visita al fabricante de violines. Esto sacó a cuento un torrente de recuerdos y comentarios. Aunque Marat disfrutaba de la compañía de Turat y admiraba su artesanía, discrepaba de la aproximación del fabricante de violines hacia los instrumentos kirguises. Turat "quiere hacer todos los instrumentos kirguises al modo suizo, pero esto sólo confunde el sonido", comentó Marat. Para más explicación, el fabricante de *kyl kyiak* echó mano de una analogía diciendo, "si los suizos fueran entrenados por mongoles, sus violines terminarían sonando como violines tallados, pero este sonido no haría sentido [en el contexto de la música europea]".

Aunque Turat y Marat están de acuerdo con que el sonido y el contexto están interrelacionados, los dos hombres difieren en cuanto lo que es y debería ser el contexto. Para Marat, los kirguises y su música sólo podrán crecer y cambiar cuando estén cimentados en un pasado mítico. Para Turat, sin embargo, las posibilidades para innovaciones en un futuro cambiante son lo que orienta su arte, junto con sus esperanzas para los kirguises. Estas orientaciones sustancialmente diferentes se ponen de manifiesto en la fabricación, el material y el diseño de los instrumentos. También estas orientaciones divergentes se manifiestan en la percepción que el fabricante tiene de las cualidades estéticas de sus instrumentos, junto con su narración de tropos complejos y capas de significación incrustadas en ellos. Estas orientaciones se extienden, más allá del instrumento, al entendimiento de su fabricante acerca de las artesanías en relación con los padres, los abuelos y los ancestros primordiales. En tanto que para Turat el linaje está marcado por procesos históricos y biológicos, el linaje para Marat está signado por el resurgimiento tangible del pasado en el presente. Las formas en que estas dos orientaciones y sus respectivas sensibilidades estéticas se traslapan es típica del Kirguistán contemporáneo, donde el sentido de identidad étnica y nacional se ha tornado crecientemente múltiple. Como ha demostrado este capítulo, el sentido de sí mismo y la pertenencia son continuamente construidos en relación con los objetos materiales incrustados con mundos sensuales y socioculturales, plenos en significado.

Bibliografía

Aigen, Kenneth, *The Study of Music Therapy: Current Issues and Concepts*, Nueva York, Routledge, 2014.

Aitmatov, Chingiz, *The Day Lasts More than a Hundred Years*, trad. De Katarina Clark, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

Aitpaeva, Gulnara, "Sacred Sites in Kyrgyzstan: Spiritual Mission, Health and Pilgrimage", en S. Bergmann *et al.* (eds.), *Nature, Space and the Sacred*, Surry, Ashgate, 2009, pp. 249-257.

Arkam, Faiza, "Healing among Traditional Practitioners of the Algerian Sahara", en T. Zarcone y A. Hobart (eds.), *Shamanism and*

Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World, Nueva York, I. B. Tauris, 2013, pp. 231-258.

Bakhtin, Mikhail, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

Bates, Eliot, "The Social Life of Musical Instruments", *Ethnomusicology*, vol. 56, núm. 3, 2012, pp. 363- 394.

Bohlman, Philip, "The Remembrance of Things Past: Music, Race, and the End of History in Modern Europe", en R. Radano y Ph. Bohlman (eds.), *Music and the Racial Imagination*, Chicago, University of Chicago Press, 2000, pp. 644-676.

Bourgeois, Jean *et al.*, "Saving the Frozen Scythian Tombs of the Altai Mountains (Central Asia)", *World Archaeology*, vol. 39, núm. 3, 2007, pp. 458-474.

Boyden, David Dodge, *The History of Violin Playing, from Its Origins to 1761 and Its Relationship to the Violin and Violin Music*, Londres / Nueva York, Oxford University Press, 1965.

Boyden, David *et al.*, "Violin", [www.oxfordmusiconline.com/subscriber/article/grove/music/41161], consultado el 14 de abril de 2015.

Cashman, Ray, "The Role of Tradition in the Individual: At Work in Donegal with Packy Jim McGrath", en R. Cashman, T. Mould y P. Shukla (eds.), *The Individual and Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, pp. 302-322.

Cashman, Ray, Tom Mould y Pravina Shukla (eds.), *The Individual and Tradition,* Bloomington, Indiana University Press, 2011.

Castillo, Greg, "People at an Exhibition: Soviet Architecture and the National Question", en T. Lahusen y E. Dubrenko (eds.), *Socialist Realism without Shores*, Durham, Duke University, 1997, pp. 310-336.

Dautcher, Jay, *Down a Narrow Road: Identity and Masculinity in a Uyghur Community in Xinjiang China*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

Dawe, Kevin, "Cultural Study of Musical Instruments", en M. Clayton, T. Herbert y R. Middleton (eds.), *The Cultural Study of Music*, Nueva York, Routledge, 2003, pp. 274-283.

During, Jean, "Power, Authority and Music in the Cultures of Inner Asia", *Ethnomusicology Forum*, vol. 14, núm. 2, 2005, pp. 143-164.

Frenkel, Yehoshua, "The Turks of the Eurasian Steppes", en M. Biran y A. Ruven (eds.), *Mongols, Turks and Others*, Leiden, Brill, 2005, pp. 201-244.

Frolova-Walker, Marina, *Russian Music and Nationalism from Galinka to Stalin*, New Haven, Yale University Press, 2007.

Groys, Boris, *The Total Art of Stalinism: Avant Garde, Aesthetic, Dictatorship and Beyond*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1992.

Groys, Boris, *Ilya Kabakov: The Man Who Flew into Space from his Apartment*, Londres, Central Saint Martins / Afterall, 2006.

Gullette, David, *The Genealogical Construction of the Kyrgyz Republic: Kinship State and "Tribalism"*, Kent, Global Oriental, 2010.

Hirsch, Francine, *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Nueva York, Cornell University Press, 2005.

Hobart, Angela, "Spirit Healing in a Hindu/Muslim Area: Shadow Theatres in Java and Bali", en T. Zarcone y A. Hobart (eds.), *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, Nueva York, I. B. Tauris, 2013, pp. 281-302.

Humphrey, Caroline, "The Moral Authority of the Past in Post-Socialist Mongolia", *Religion, State and Society*, vol. 20, núms. 3-4, 1992, pp. 375-389.

Ingold, Tim, "Dreaming of Dragons: On the Imagination of Real Life", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 19, núm. 4, 2013, pp. 734-752.

Kaybylda Uulu, *Asan Küü bayany: Birinchi kitep*, Bishkek, Elpek, 2000.

Khalid, Adeeb, "Backwardness and the Quest for Civilization: Early Soviet Central Asia in Comparative Perspective", *Slavic Review*, vol. 65, núm. 2, 2006, pp. 231-251.

Khosronejad, Pedram, "The People of the Air: Healing and Spirit Possession in South Iran", en T. Zarcone y A. Hobart (eds.), *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, Nueva York, I. B. Tauris, 2013, pp. 131-168.

Kies, Thomas, "Aesthetic Judgements of Luthiers: A Case Study of Mexican Guitar-Makers", *The Galpin Society Journal*, vol. 61, 2008, pp. 177-191.

Köçümkulkïzï, Elmira (trad. y notas), *The Kyrgyz Epic "Kojojash"*, Seattle, University of Washington, 2004, [depts.washington.edu/silkroad/culture/epic/kojojash/kojojash.html], consultado el 14 de abril de 2015.

Kopytoff, Igor, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", en A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in a Cross Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 64-91.

Kristeva, Julia, *Black Sun: Depression and Melancholia,* Nueva York, Columbia University Press, 1989.

Kuchumkulova, E. M., "Kyrgyz Nomadic Customs and the Impact of Re-Islamization after Independence", tesis de doctorado en Antropología Cultural, Seattle, University of Washington, 2007.

Levi, Scott y Ron Sela (eds.), *Islamic Central Asia: An Anthology of Historical Sources*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

Levin, Theodore, *Where Rivers and Mountains Sing: Sound, Music and Nomadism in Tuva and Beyond*, Bloomington, Indiana University Press, 2006.

Liu, Morgan, *Under Solomon's Throne: Uzbek Visions of Renewal in Osh*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2012.

McBrien, Julie, "Listening to the Wedding Speaker: Discussing Religion and Culture in Southern Kyrgyzstan", *Central Asian Survey*, vol. 25, núm. 3, 2006, pp. 341-357.

Megoran, Nick, "Rethinking the Study of International Boundaries: A Biography of the Kyrgyzstan-Uzbekistan Boundary", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 102, núm. 2, 2012, pp. 464-481.

Patel, Anirruddh, *Music, Language and the Brain*, Nueva York, Oxford University Press, 2008.

Polian, Pavel, *Against their Will: The History and Geography of Forced Migrations in the U.S.S.R.*, Budapest, Central European University Press, 2004.

Pritchard, Maureen, "Creativity and Sorrow in the Kyrgyz Context", *The Journal of Folklore Research*, vol. 48, núm. 2, 2011, pp. 167-196.

Pritchard, Maureen, "Nature, Narod and Emotion: Engaging Socialist Realism and the Arts in Kyrgyzstan", *Anthropology of East Europe Review*, vol. 31, núm. 1, 2013, pp. 3-20.

Pritchard, Maureen, "Music as Illness; Music as Healing", *Culture, Medicine and Psychiatry,* vol. 39, núm. 3, 2015, pp. 532-556.

Qureshi, Regula, "Confronting the Social: Mode of Production and the Sublime for (Indian) Art Music", *Ethnomusicology*, vol. 44, núm. 1, 2000, pp. 15-38.

Rancier, Megan, "The Musical Instrument as National Archive: A Case Study of the Kazakh Qyl-qobyz", *Ethnomusicology*, vol. 58, núm. 3, 2014, pp. 379-404.

Rasanayagam, Johan, *Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Reeves, Madeleine, *Border Work: Spatial Lives of the State in Rural Central Asia*, Ithaca, Cornell University Press, 2014.

Slezkine, Yuri, "Primitive Communism and the other Way Around", en T. Lahusen y E. Dubrenko (eds.), *Socialist Realism without Shores*, Durham, Duke University, 1997, pp. 310-336.

Slobin, Mark, *Kirgiz Instrumental Music*, Nueva York, Society for Asian Music, 1969.

Zarcone, Thierry, "Shamanism in Turkey: Bards, Masters of the Jinn, and Healers", en T. Zarcone y A. Hobart (eds.), *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, Nueva York, I. B. Tauris, 2013, pp. 169-202.

Zug, Charles, "Entering Tradition: Kim Ellington, Catawba Valley Potter", en R. Cashman, T. Mould y P. Shukla (eds.), *The Individual and Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, pp. 27-45.

VIII. UNA HISTORIA ORAL DE SHERTAI SUVANOV, SUPERVIVIENTE DEL GULAG DE KOLYMÁ

*Nathan Light**

Al impartir clases de antropología en Kirguistán entre 2005 y 2006, comencé un proyecto de historia oral y entrevisté aproximadamente a treinta residentes de edad mediana y avanzada de la ciudad de Bishkek y el área circundante, y les pregunté sobre sus vidas. Uno de los casos más interesantes fue Shertai Suvanov, quien nació en 1914 en el pueblo de Toktoyan, cerca de Karakol, en el este de Kirguistán. Él había sido un estudiante y maestro exitoso, y aspiraba también a una carrera literaria, pero fue arrestado en febrero de 1937 durante las represiones políticas llevadas a cabo bajo el régimen soviético de José Stalin. Suvanov fue encarcelado en Bishkek e interrogado durante meses, antes de que firmara una confesión forzada y fuera enjuiciado, condenado y enviado a los campos de prisioneros de Kolymá para una sentencia de 6 años, seguidos por 6 años más de libertad condicional que le imposibilitaron abandonar la región de Kolymá hasta 1949.

A su regreso a Kirguistán, Shertai formó una familia y ha tenido una larga vida, con numerosos hijos, nietos y bisnietos. Con ayuda de su familia y amigos compuso una narración en forma de libro acerca de su arresto, juicio y encarcelamiento, la cual fue publicada en 2006 por su nieto Talantaaly Bakchiev y la esposa de Talantaaly, Aida Egemberdieva.[1] Este libro no se encuentra en las librerías fuera de Kirguis-

* Department of Anthropology and Ethnology, Uppsala University, Suecia.

[1] Shertaĭ Suvanov, *Tuyuktagy mung: darektüü vayan*, ed. Talantaaly Bakchiev y Aida Egemberdieva, Bishkek, Tashtan Chakiev, 2006. El apellido de "Suvanov" puede escribirse también Subanov, porque la *b* y *v* representan una consonante bilabial kirguís, similar a la *b* del español.

tán y no he encontrado ninguna mención sobre él, con la excepción de algunas notas de periódico discutiendo el libro cuando recién fue publicado. De modo similar a otros reportes sobre las represiones durante el gobierno de Stalin, el libro de Shertai es una fuente valiosa para explicar cómo se realizaron las purgas estalinistas y cómo la gente se las arregló para sobrevivir a los horrores del exilio y la vida en los campos de prisioneros en Siberia. Debido a que las narraciones de víctimas no-europeas son muy escasas, la vida de Shertai es particularmente reveladora como una descripción de la persecución colonial de intelectuales pertenecientes a las minorías étnicas en la Unión Soviética, quienes a menudo fueron percibidos como particularmente tendientes a resistir el poder soviético. Al interior de las ex repúblicas soviéticas, como Kirguistán, las cuales intentan mantener buenas relaciones con Rusia, ha existido cierto grado de renuencia a revisitar el tratamiento sesgado de las nacionalidades minoritarias en el imperio soviético.[2]

Recordar el terror de Stalin

El hilo de la memoria y el activismo que trae la violencia por parte del Estado a la atención pública puede ser bastante sutil. Las ejecuciones secretas de intelectuales y oficiales, en su mayoría pertenecientes a minorías étnicas, acaecidas en 1938 en Chong Tash, una colina a las afueras de la capital Frunze (ahora llamada Bishkek), permanecieron exitosamente ocultas durante 52 años. Una mujer soltera, Biubiura Kydyraleva, cuya infancia le evoca memorias de su padre rezando frente a una fosa común, al saber sobre las ejecuciones sólo después de que su padre muriera en 1973, luchó por el reconocimiento público de estos hechos durante la liberalización de la *perestroika*. Ella fue capaz de conducir a los oficiales a la fosa común en 1991, después de lo cual las 138 víctimas fueron exhumadas y sepultadas de nuevo en

[2] Botagoz Kassymbekova, "Capital Punishment in Kyrgyzstan: Between the Past, 'Other' State Killings and Social Demands", en A. Sarat y Ch. Boulanger (eds.), *The Cultural Lives of Capital Punishment: Comparative Perspectives*, Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 171-194.

tumbas individuales.[3] Catherine Owen arguye que ha sido principalmente gracias al famoso autor Chinguiz Aitmatov —cuyo propio padre fue ejecutado en ese sitio— que se pudo recaudar los fondos para crear un museo y un monumento en Chong Tash. De este modo, allí se estableció el sitio nacional para héroes ahora conocido como *Ata Beyit* ("la tumba de los padres", es decir, los ancestros).[4] Este monumento, dedicado a los mártires de los años tempranos de la historia soviética kirguís, vincula a dichos mártires con la historia presente, la cual debería permitir a estas víctimas estar mejor posicionadas para ser recordadas. Owen pone el dedo en la llaga cuando dice que las represiones estalinistas son inadecuadamente recordadas en Kirguistán, aunque no estoy de acuerdo con ella cuando afirma que sepultar a los manifestantes asesinados en abril de 2010 en Ata Beyit robará la atención puesta sobre los mártires de la represión soviética. De hecho, la presencia de nuevos héroes nacionales en el mismo lugar sugiere que las 138 víctimas soviéticas ejecutadas allí, la mayoría de las cuales han sido identificadas y descritas en el museo y archivo locales, recibirán mayor y continua atención en vez de lo contrario. Sin embargo, la falta de reconocimiento público para con la mayoría de los ejecutados en Chong Tash es indicativo de cuán poca atención se ha prestado al hecho. La única lista completa con los nombres de las víctimas aparece en el artículo de Wikipedia en su versión en lengua kirguís y en un libro de Regina Jelimskaya, la periodista que ayudó a hacer pública la fosa común.[5]

De manera similar, libros como el de Shertai son muy escasos y su lectura no es amplia: muy pocos centroasiáticos sobrevivieron a su en-

[3] Roza Aitmatova, *Belye stranitsy istorii: moi vospominaniya*, Bishkek, Biyiktik, 2009; Regina Jelimskaya, *Taĭna Chon-Tasha*, Bishkek, Illim, 1994.

[4] Catherine Owen, "A Visit to Ata-Beĭit: Dialogue with the Communist Past Closes in Kyrgyzstan", *ThinkIR*, 14 de enero, 2012, [www.thinkir.co.uk/a-visit-to-ata-beiit-dialogue-with-the-communist-past-closes-in-kyrgyzstan/], consultado el 12 de febrero de 2016. Una versión más extensa de este texto fue publicado en: Catherine Owen, "Memorial Ata-Beĭit: Kyrgyzstan zakryvaet vozmozhnost' dialoga s sovetskim proshlym", *Cogita!ru*, 14 de noviembre, 2011, [www.cogita.ru/pamyat/istoricheskaya-politika/memorial-ata-beiit-kyrgyzstan-zakryvaet-vozmozhnost-dialoga-s-sovetskim-proshlym], consultado el 12 de febrero de 2016.

[5] "Ata Beĭit". [ky.wikipedia.org/wikiАта-Бейит], consultado el 12 de febrero de 2016; Jelimskaya, *Taĭna Chon-Tasha*, *op. cit.*, pp. 30-36.

carcelamiento en los campos, además de vivir el tiempo suficiente para ver el final del régimen soviético y, aunado a todo ello, tener la capacidad de escribir sobre sus experiencias. De esta manera, espero que la narración oral aquí presentada, compilación de mis entrevistas con Shertai, mejore la situación ahora existente, en la cual hay poco reconocimiento de esta falta en el registro de la historia soviética.

Conocí a Shertai gracias a su nieto Talantaaly, quien era un colega mientras yo enseñaba en la American University of Central Asia. Me siento muy afortunado por haber realizado estas entrevistas y ahora, mientras preparo este capítulo para su publicación y veo cuán poco se conoce acerca de las víctimas de las represiones estalinistas en Asia Central, desearía haber hecho mayor investigación en aquel entonces. La comprensión detallada de la vida en los diversos campos de Kolymá, las fases de encarcelamiento y las relaciones sociales entre los prisioneros, en conjunto, hacen del libro de Shertai un documento de vital importancia. Él también proporciona muchos detalles acerca de los nombres, las vidas y las muertes de prisioneros individuales, todos son datos no disponibles en ninguna otra parte, por lo cual todo esto merece mejor reconocimiento y un análisis más profundo.[6]

Muchas víctimas de las purgas estalinistas han escrito famosos recuentos en ruso y muchos de ellos han sido también ampliamente

[6] Aunque existen pocos trabajos sobre las víctimas centroasiáticas de las purgas, cierto número de estudios ha usado historia oral para documentar las disrupciones de las vidas centroasiáticas en un periodo soviético temprano: Marianne Kamp, "Three Lives of Saodat: Communist, Uzbek, Survivor", *The Oral History Review*, vol. 28, núm. 2, 2001, pp. 21-58; *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*, Seattle, University of Washington Press, 2006; "Where did the Mullahs Go? Oral Histories from Rural Uzbekistan", *Die Welt des Islams*, vol. 50, núm. 3, 2010, pp. 503-531; Timur Dadabaev, "Trauma and Public Memory in Central Asia: Public Responses to Political Violence of the State Policies in Stalinist Era in Uzbekistan and Kyrgyzstan", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, vol. 3, núm. 1, 2009, pp. 108-138; "Power, Social Life, and Public Memory in Uzbekistan and Kyrgyzstan", *Inner Asia*, vol. 12, núm. 1, 2010, pp. 25-48; Timur Dadabaev, *Identity and Memory in Post-Soviet Central Asia: Uzbekistan's Soviet Past*, Nueva York, Routledge, 2016; Yuri Boyanin, "The Kyrgyz of Naryn in the Early Soviet Period: A Study Examining Settlement, Collectivisation and Dekulakisation on the Basis of Oral Evidence", *Inner Asia*, vol. 13, núm. 2, 2011, pp. 279-296.

traducidos,[7] aunque no sé de ninguna narración escrita por víctimas de Asia Central publicada fuera de la región. En general, estas narraciones vienen de intelectuales y escritores ya establecidos, quienes pueden más fácilmente apelar a audiencias tanto rusófonas como internacionales. La carrera de Shertai como profesor de escuela y como escritor terminó en el momento de su aprisionamiento y exilio. Además, en el Kirguistán postestalinista, donde rusos y otros grupos étnicos europeos dominaron las instituciones culturales urbanas, él fue incapaz de recuperar la reputación profesional que había perdido. De esta manera, la persecución de Shertai es parte de la destrucción de la *intelligentsia* nativa de Asia Central, una gran cantidad de representantes se encontraba entre los arrestados y ejecutados. El hecho de que él era joven y que había publicado poco de su trabajo como escritor probablemente salvó su vida, aunque eso también significa que Shertai permaneciera en gran medida desconocido a pesar del valor intrínseco de su narración. Al carecer de un perfil reconocido en la sociedad soviética o postsoviética, su recuento pasará mas bien inadvertido.[8]

En años recientes, el interés en la historia oral y la documentación sobre los campos ha crecido, y un número de estudios relevantes ha

[7] Aleksandr Solzhenitsyn, *Gulag Archipelago 1918-1956: An Experiment in Literary Investigation*, partes I-II, trad. de Thomas P. Whitney, Nueva York, Harper & Row, 1974; Varlam Shalamov, *Kolyma Tales*, trad. de John Glad, Nueva York, W. W. Norton & Co, 1980; *Graphite*, trad. de John Glad, Nueva York, W. W. Norton & Co, 1987; Eugenia Ginzburg, *Journey into the Whirlwind*, Nueva York, Houghton Mifflin Harcourt, 2002. Una discusión exhaustiva basada en estas y otras fuentes de memoria puede ser encontrada en: Robert Conquest, *Kolyma: The Arctic Death Camps*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

[8] Las memorias de centroasiáticos en formato de libros completos publicadas en el extranjero se han enfocado, sobre todo, en el periodo presoviético y los primeros años del periodo soviético: John R. Perry y Rachel Lehr (trad.), *The Sands of Oxus: Boyhood Reminiscences of Sadriddin Aini*, Costa Mesa, Mazda, 1998; Timur Beisembiev (ed. y trad.), *The Life of Alimqul: A Native Chronicle of Nineteenth-Century Central Asia*, Londres, Routledge Curzon, 2003; Rustam Shukurov (trad.), *The Personal History of a Bukharan Intellectual: The Diary of Muhammad-Sharīf-i Sadr-i Ziyā*, Leiden, Brill, 2004; Mukhamet Shayakhmetov, *The Silent Steppe: The Story of a Kazakh Nomad under Stalin*, trad. de Jan Butler, Londres, Stacey International, 2006.

sido publicado.[9] Una variedad de documentales en lengua rusa están disponibles en línea. Quizá uno de los mejores es *Gulag*, de Angus MacQueen. Ésta es una producción de tres horas de duración, en ruso con subtítulos en inglés, que incluye reveladoras entrevistas con antiguos prisioneros, guardias y administradores.[10] No obstante, a pesar de la extensa documentación y las narraciones publicadas, así como las voces registradas, aún existen enormes vacíos en el conocimiento sobre este tema, vacíos que no podrán ser más llenados con voces vivas.

Antropología de los recuentos de vida[11]

La antropología ha tenido una compleja relación con los recuentos de vida y las autobiografías: las presiones y expectativas sociales en rela-

9 Anne Applebaum, *Gulag: A History of the Soviet Concentration Camps*, Londres, Allen Lane, 2003; Oleg Khlevniuk, *The History of the Gulag: From Collectivization to the Great Terror*, New Haven, Yale University Press, 2004; Aleksandr Solzhenitsyn (ed.), *Voices from the Gulag*, Evanston, Northwestern University Press, 2010; Steven A. Barnes, *Death and Redemption: The Gulag and the Shaping of Soviet Society*, Princeton, Princeton University Press, 2011; Jehanne M. Gheith y Katherine R. Jolluck, *Gulag Voices: Oral Histories of Soviet Detention and Exile*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2011; Alan Barenberg, *Gulag Town, Company Town: Forced Labor and Its Legacy in Vorkuta*, New Haven, Yale University Press, 2014; el ensayo-reseña de Madeleine Reeves sobre *Death and Redemption* y *Gulag Voices* aparece en *Laboratorium. Zhurnal sotsial'nyj issledovanii*, vol. 7, núm. 1, 2015, pp. 184-190. *Gulag Town* es reseñado en extenso, junto con dos recientes estudios rusos por Oleg Khlevniuk en "No Total Totality: Forced Labor, Stalinism, and De-Stalinization", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 16, núm. 4, 2015, pp. 961-973.

10 *Gulag*, película documental dirigida por Angus MacQueen, Ronachan Films. Transmitido por primera vez en BBC, 1999, [www.youtube.com/watch?v=S0kgj4LWBmM, www.youtube.com/watch?v=LiHUxO_jdl8], [www.youtube.com/watch?v=QDshp8-lk0k], consultado el 17 de febrero de 2016. Otro documental de la BBC muy bien hecho está relacionado con los niños llevados de manera forzada a los orfanatos del gulag. Este documental fue producido por BBC Alba, con una narración en galés escocés y subtítulos en inglés: *Clann Nan Gulag/Children of the Gulag* [www.youtube.com/watch?v=cDgWo1lkfxQ], consultado el 17 de febrero de 2016.

11 En la versión original de este texto aparece el término *life stories*. Tras una discusión con el autor, se optó por traducir como "recuentos de vida" y no como "historias de vida", como normalmente aparece en la literatura antropológica escrita en español sobre el tema. La razón de tal decisión es que el autor quería mantener la distinción

ción con las entrevistas y los objetivos de investigación, algunas veces, merman la capacidad de la gente para hablar libremente;[12] las relaciones de poder y los géneros de conversación y escritura delinean las narrativas vitales,[13] y los recuentos autobiográficos de los propios antropólogos pueden conllevar la acusación de *omfaloskepsis*.[14] El riesgo de los textos escritos para el público en general es la reificación e idealización del narrador, además de que algunos editores, preocupados por las ventas, pueden falsificar las historias o crear una presentación errónea con tal de conseguir un producto más atractivo para el mercado.[15] Para algunos antropólogos, los recuentos de vida hacen surgir la duda sobre cómo hacer ciencia a partir de tales narraciones.[16]

A pesar de estos problemas y cuestionamientos, durante las últimas décadas, los recuentos de vida gradualmente han devenido parte de las publicaciones antropológicas, a menudo identificadas como "recuentos de vida" (*life stories*), a fin de evitar cualquier traslape con el género occidental de la "historia".[17] Los recuentos de vida pueden ayu-

---

entre "history" y "story" existente en lengua inglesa. De este modo, "recuento" captura mejor los sentidos tanto de oralidad como de memoria, ambas son elementos indispensables en el estudio de la historia oral y aledaños a la palabra "story". N. de la E.

12 Roger Keesing, "Kwaio Women Speak: The Micropolitics of Autobiography in a Solomon Island Society", *American Anthropologist*, vol. 87, núm. 1, 1985, pp. 27-39.

13 Vincent Crapanzano, "Life-Histories (review essay)", *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 4, 1984, pp. 953-960.

14 Judith Okely y Helen Callaway, *Anthropology and Autobiography*, Londres, Routledge, 1992. N. del A.

En el original en inglés aparece *navel gazing*, literalmente, "mirarse el ombligo", en un sentido de practicar la autocontemplación condescendiente. En la traducción se usó el término en griego *omfaloskepsis* (*omphalos*, ombligo; *kepsis*, contemplar), para dar un mejor sentido del texto sin hacerlo parecer falto de seriedad. N. de la E.

15 Janice Boddy, "Writing Aman: The Perils and Politics of the Popular Book", *Anthropology Today*, vol. 13, núm. 3, 1997, pp. 9-14.

16 Crapanzano, "Life-Histories...", *op. cit.*, p. 959.

17 Por ejemplo, Arnold Krupat, *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*, Berkeley, University of California Press, 1985; Julie Cruikshank, *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990; Ruth Behar, *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Boston, Beacon Press, 1993; James Peacock y Dorothy Holland, "The Narrated Self: Life Stories in Process", *Ethos*, vol. 21, núm. 4, 1993, pp. 367-383; Virginia Lee Barnes y Janice Boddy, *Aman: The Story of a Somali Girl*, Nueva York, Knopf, 1994; Rose Mitchell y Charlotte Johnson Frisbie,

dar a superar la predominancia de la voz del etnógrafo. Los métodos analíticos usados para entender el complejo proceso colaborativo para crear los recuentos de vida se han diversificado. El reconocimiento del valor de los interlocutores al crear su propia historia han reducido las críticas académicas. Las relaciones de confianza que el etnógrafo desarrolla, su disposición para colaborar con tales proyectos y su habilidad para proveer de anotaciones y explicaciones cuidadosas de las narrativas en conjunto han ayudado para que los recuentos de vida ganen aceptación como contribuciones importantes a la academia.

En el caso presentado aquí, tengo que admitir que mi recuento e involucramiento, relativamente breves, con Shertai significan que esta narración es sólo un trozo pequeño del recuento de vida que él mismo relata de manera completa en sus memorias. Empero, en esta narración, él es capaz de contarnos algo de su historia en la manera como él preferiría que se supiera, lo cual es una importante contribución centroasiática al más amplio cuerpo de historias orales sobre el gulag. Los testigos relevantes son una parte crucial en la reconciliación con las historias traumáticas, y los antropólogos a menudo se involucran con narradores quienes, como Shertai, buscan activamente una audiencia para sus historias.[18] Sin embargo, éste es un campo complejo y las conexiones entre las aproximaciones antropológicas, literarias e históricas a temas como *trauma*, *memoria* y *testimonio* casi no han sido desarrolladas en las antropologías europeas y norteamericanas.[19]

Tall Woman: the Life Story of Rose Mitchell, a Navajo Woman, c. 1874-1977, Albuquerque, University of New Mexico, 2001; Roxana Waterson (ed.), *Southeast Asian Lives: Personal Narratives and Historical Experience*, Singapur, National University of Singapore Press, 2007; David Zeitlyn, "Life-History Writing and the Anthropological Silhouette", *Social Anthropology*, vol. 16, núm. 2, 2008, pp. 154-171; Paul Stoller, *Yaya's Story: The Quest for Well-being in the World*, Chicago, University of Chicago Press, 2014.

18 Behar, *Translated Woman...*, *op. cit.*; Boddy, "Writing Aman...", *op. cit.*; Paul Antze y Michael Lambek (eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Nueva York, Routledge, 1996; Didier Fassin y Richard Rechtman, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

19 Jared Stark, "Traumatic Futures: A Review Article", *Comparative Literature Studies*, vol. 48, núm. 3, 2011, pp. 435-452; Michal Givoni, "Beyond the Humanitarian/Political Divide: Witnessing and the Making of Humanitarian Ethics", *Journal*

En cierta medida, todo el trabajo etnográfico está basado en la gente estudiada, quien estimula y facilita la participación del etnógrafo en las actividades de la comunidad; pero la colaboración en el proceso dialógico de crear un recuento de vida requiere mucho mayor compromiso que las entrevistas. Entrar en conversaciones, a menudo largas, que sirvan de base para generar los recuentos de vida puede extenderse incluso durante varios años.[20]

Trabajar conjuntamente en un proyecto así depende de la capacidad de compartir objetivos y compromisos orientados a un producto terminado y, usualmente, el intento de completar algo mediante capturar la atención de una audiencia más amplia. El narrador de la historia oral tiene una visión sobre cómo esa narración puede afectar a los otros y qué puede significar eso para el mundo; el etnógrafo debería apoyar tales objetivos, al menos en parte. Los etnógrafos usualmente seleccionan objetivos que consideran válidos, por ejemplo, mejorar situaciones políticas o aquellas relacionadas con los derechos humanos; pero ellos también podrían buscar mostrar cómo la vida de alguien es desplegada, cómo el narrador ha ganado conocimiento sobre sí mismo(a), o ayudar a alguien en su reclamo de respeto para sí mismo(a) a pesar de su posición marginal en las jerarquías locales o globales.

Desde 1991, académicos occidentales comenzaron proyectos de trabajo de campo en Asia Central. Dichos proyectos resultaron en análisis críticos de problemas sociales como, por ejemplo, jerarquías de género.[21] En el caso de prácticas locales, como el rapto de novias (*ala kachuu*, en lengua kirguís), muchos investigadores han ido más allá de sus descripciones etnográficas, recomendando reducir los patrones

---

of Human Rights, vol. 10, núm. 1, 2011, pp. 55-75; Ana Douglass y Thomas A. Vogler (eds.), *Witness and Memory: The Discourse of Trauma*, Londres, Routledge, 2012; Antony Rowland y Jane Kilby (eds.), *The Future of Testimony: Interdisciplinary Perspectives on Witnessing*, Londres, Routledge, 2014.

20 Por ejemplo, Boddy, "Writing Aman...", *op. cit.*; John Chernoff, *Hustling is Not Stealing: Stories of an African Bar Girl*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

21 Por ejemplo, Colette Harris, *Control and Subversion: Gender Relations in Tajikistan*, Londres, Pluto Press, 2004 (aparecido primero como tesis en el año 2000: [http://dare.uva.nl/document/2/47550].

culturales que conducen a tal violencia.[22] Mientras ellas se basaron en el estudio de historias personales tales recomendaciones se enfocan en una práctica en específico más que explorar su papel en las historias narradas. Retratos más personales de víctimas individuales han aparecido en proyectos de entrevistas extendidas y películas documentales.[23]

De esta manera, las narrativas enfocadas en vidas individuales no han sido prominentes en la investigación y militancia etnográficas en Asia Central. Algunos proyectos, con objetivos variados, le han dado un papel central a la experiencia individual, aunque normalmente con el fin de caracterizar ciertos patrones en estas vidas más que para adoptar una orientación activista.[24] El recuento de vida de Bayïz Apa,

[22] Aunque Kathleen Kuehnast discute *ala kachuu* en su disertación, los sociólogos Sarah Amsler y Russell Kleinbach fueron los primeros en tomar una actitud activista en su artículo de 1999 (véase K. Kuehnast, "Let the Stone Lie Where it has Fallen: Dilemmas of Gender and Generation in Post-Soviet Kyrgyzstan", tesis de doctorado en Antropología Social, Minneapolis, University of Minnesota, 1997; Sarah Amsler y Russell Kleinbach, "Bride Kidnapping in the Kyrgyz Republic", *International Journal of Central Asian Studies*, vol. 4, núm. 4, 1999, pp. 185-216). Tanto Lori Handrahan como Cynthia Werner arguyen que el rapto de novias se ha incrementado como parte del crecimiento del tradicionalismo y el dominio masculino postsoviéticos (véase Lori Handrahan, "Hunting for Women: Bride-kidnapping in Kyrgyzstan", *International Feminist Journal of Politics*, vol. 6, núm. 2, 2004, pp. 207-233; Cynthia Werner, "Women, Marriage and the Nation-State: The Rise of Nonconsensual Bride Kidnapping in post-Soviet Kazakhstan", en P. Jones Luong (ed.), *The Transformation of Central Asia: States and Societies from Soviet Rule to Independence*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, pp. 59-89), aunque la evidencia sugiere que momentos de mayor frecuencia de esta práctica tuvieron lugar en el periodo soviético: Russell Kleinbach, Mehrigiul Ablezova y Medina Aitieva, "Kidnapping for Marriage (*ala kachuu*) in a Kyrgyz Village", *Central Asian Survey*, vol. 24, núm. 2, 2005, pp. 191-202; Victor Agadjanian y Lesia Nedoluzhko, *Arranged and Forced Marriages in Kyrgyzstan: Persistence or Change?*, Seattle, University of Washington, NCEEER Working Paper, 21 de octubre, 2013, [http://www.ucis.pitt.edu/nceeer/2013_827-01_Agadjanian%20_II.pdf].

[23] Por ejemplo, el documental *Bride Kidnapping in Kyrgyzstan,* dirigido por Petr Lom y Fatima Sartbaeva (Nueva York, First Run / Icarus Films, 2004). Véase también Human Rights Watch, *Reconciled to Violence: State Failure to Stop Domestic Abuse and Abduction of Women in Kyrgyzstan*, Nueva York, Human Right Watch, 2006, [http://hrw.org/reports/2006/kyrgyzstan0906/kyrgyzstan0906webwcover.pdf].

[24] Por ejemplo, M. Nazif Shahrani, "The Kirghiz Khans: Styles and Substance of Traditional Local Leadership in Central Asia", *Central Asian Survey*, vol. 5, núms. 3-4,

escrita por Judith Beyer y Zemfira Inogamova, es uno de los pocos textos compuestos por antropólogos cuya orientación primaria es hacerle honor a la vida de una persona tal cual ella quiere presentarla.[25] De forma similar, Sophie Roche presenta el recuento de vida de un académico tayiko quien busca reconocimiento por su extensa colaboración con investigadores soviéticos visitando el sitio donde él vivía: aquí, tanto la etnógrafa como el narrador llaman la atención sobre los arreglos institucionales que marginan al académico local, quien se beneficia poco de la investigación que él mismo ayudó a desarrollar.[26] En dos artículos recientes, Aksana Ismailbekova se concentra menos en vidas individuales, pero enfatiza las prácticas institucionales que discriminan a la gente con la cual ella ha construido relaciones de confianza y cuyas causas apoya.[27] Todos estos trabajos sirven para legitimar las vidas tal cual sus narradores quieren que sean entendidas, y el esfuerzo de cambiarlas implica tanto predicamentos como problemas. Mientras muchos antropólogos han buscado retratar los problemas o explorar las complejidades y dificultades de las vidas individuales, el grado de defensa y énfasis en la experiencia individual varía ampliamente en cualquier estudio dado.[28]

1986, pp. 255-271; K. Arik, "Shamanism, Culture and the Xinjiang Kazak: A Native Narrative of Identity", tesis de doctorado en Antropología Social, Seattle, University of Washington Press, 1999; Stephane Dudoignon, "From Revival to Mutation: the Religious Personnel of Islam in Tajikistan, from de-Stalinization to Independence (1955-1991)", *Central Asian Survey*, vol. 30, núm. 1, 2011, pp. 53-80; Magnus Marsden y Diana Ibáñez-Tirado, "Repertoires of Family Life and the Anchoring of Afghan Trading Networks in Ukraine", *History and Anthropology*, vol. 26, núm. 2, 2015, pp. 145-164; Jesko Schmoller, *Achieving a Career, Becoming a Master. Aspirations in the Lives of Young Uzbek Men*, Berlín, Klaus Schwarz, 2015.

25 Judith Beyer y Zemfira Inogamova, *Baiyz Apanyn Zhashoo Tarzhymaly*, Bishkek, Gulchynar, 2010.

26 Sophie Roche, "The Faithful Assistant. Muhiddin Faizulloev's Life and Work in the Light of Soviet Ethnography", FMSH-WP-2014-85, 2014, [halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01084711/], consultado el 18 de febrero de 2016.

27 Aksana Ismailbekova, "Coping Strategies: Public Avoidance, Migration, and Marriage in the Aftermath of the Osh Conflict, Fergana Valley", *Nationalities Papers*, vol. 41, núm. 1, 2013, pp. 109-127; "Constructing the Authority of Women through Custom: Bulak Village, Kyrgyzstan", *Nationalities Papers*, vol. 44, núm. 2, 2016, pp. 266-280.

28 Otros antropólogos han desarrollado también narraciones basadas en historias de vida en Asia Central, caracterizando ampliamente ciertos temas al tiempo que

El siguiente recuento pretende dar a Shertai Suvanov un espacio para definir lo que considera importante: obviamente, no hay mucho que pueda cambiar en lo tocante a su trágico pasado, así que su principal objetivo es compartir su testimonio y ayudar a la gente a aprender sobre lo ocurrido durante las purgas estalinistas.

La siguiente narración oral contiene material elegido de sendas entrevistas de una hora cada una que llevé a cabo con Shertai. No hago un análisis extensivo, desde una perspectiva antropológica, de la narración aquí presentada porque pienso que Shertai habla por sí mismo y puede ser apreciado por sus propios méritos como una fuente valiosa sobre esta región y este periodo tan poco conocidos. Sólo agrego algunas notas para poner en contexto a los lectores, evitando, en general, cortar la continuidad de la voz distintiva de Shertai en su testimonio sobre terribles eventos relacionados con las purgas de Stalin y los campos de trabajo. Únicamente he reorganizado algunas secciones para presentar los eventos de manera cronológica, eliminé las repeticiones y cotejé nombres y fechas con los contenidos en el propio libro de Shertai y en otras fuentes, aunque he dejado algunas figuras sin anotaciones, porque no pude identificarlas o bien porque parecían menos importantes. He eliminado también algunos marcadores de discurso citado ("dijo", "dije") en diálogos extensos a fin de hacer la lectura del texto más tersa. Por lo demás, la traducción es directa de los propios recuentos orales de Shertai. Además proporciono dos extractos al final, en los cuales Shertai responde a preguntas más específicas acerca de la región y sus matrimonios. He proporcionado anotaciones y explicaciones como antecedentes para el lector a fin de entender figuras significativas, instituciones y eventos mencionados. Las entrevistas y la traducción se realizaron en colaboración con Eliza Isabaeva, a quien agradezco mucho por la ayuda prestada en este trabajo.

---

retienen la particularidad de casos individuales: Maria Louw, "Dreaming up Futures. Dream Omens and Magic in Bishkek", *History and Anthropology*, vol. 21, núm 3, 2010, pp. 277-292; Julie McBrien, "Mukadas's Struggle: Veils and Modernity in Kyrgyzstan", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, supplement 1, 2009, pp. 127-144; Svetlana Peshkova, "Teaching Islam at a Home School: Muslim Women and Critical Thinking in Uzbekistan", *Central Asian Survey*, vol. 33, núm. 1, 2014, pp. 80-94.

Shertai celebró su cumpleaños número 100 en 2014 y recibió cierto reconocimiento de los medios noticiosos y los políticos kirguises, aunque su libro sigue siendo poco atendido.

La narración de Shertai Suvanov

En 1928 terminé mi cuarto grado de educación usando la escritura árabe. Entonces llegó el nuevo alfabeto. Nos enseñaron la nueva escritura latina y me tomaron como miembro de los *Komsomol.*[29] Le pidieron a mis maestros Abdylda Bödönbaev y Akun Alichikenov venir a enseñar a Toktoyan durante un mes. Tomaron a 30 estudiantes y les enseñaron cómo escribir y leer la escritura latina. Yo les ayudé con la enseñanza.

En 1930 se organizó un koljós.[30] Me tomaron como líder de brigada. Trabajamos cosechando heno en el verano y arrancando yerbas crecidas en el trigo. Trabajamos en grupos de cinco o diez y yo estaba a cargo del trabajo, organizándolo y escribiendo cómo trabajaba la gente. Yo siempre escribí que todos trabajaban la misma cantidad. En una ocasión me invitaron a la oficina del koljós y preguntaron: "¿Por qué siempre escribes que todos trabajan igual? Stalin dijo que tienes que escribir acerca de ellos de manera separada. Pero tú los pones a todos juntos, de modo que vas a ser castigado."

Casi fui arrestado por eso. Es ese tiempo no tenía que dar una disculpa formal. Dijeron que yo era joven y que no me arrestarían, pero que en el futuro tendría que escribir exactamente cómo trabajaba la gente.

En 1932 fui a estudiar a un colegio de entrenamiento pedagógico. Tenían ahí un periódico y me eligieron como editor. Cuando celebramos la Revolución de Octubre escribí poesía para la fiesta. En 1933 me invitaron a un encuentro de escritores. Ahí estaba Törökul Aitmatov.[31]

29 Un *Komsomol* es un miembro de la Liga de la Juventud Comunista, una rama del Partido Comunista de la Unión Soviética.

30 Los colectivos agrícolas de koljós fueron la forma dominante de la agricultura colectivizada soviética en la década de 1960.

31 El padre del famoso escritor kirguís Chinguiz Aitmatov. Törökul fue una de las 138 víctimas de la represión política que fueron ejecutadas en Chong Tash en 1938. En ese lugar están ahora el memorial Ata Beyit y un museo.

1933 fue un año muy difícil. Había hambre. Los kirguises también estaban hambrientos. Ni siquiera teníamos ropa qué ponernos. Nos dieron trajes elaborados con tela sencilla y nos pusimos eso. Estábamos muy contentos. Los días difíciles habían pasado. En 1934 ya estaba en el cuarto grado con sólo un año restante antes de graduarme y presentar el examen estatal, pero el director del colegio, Toktonur Joldoshev, anunció, "No tenemos suficientes maestros. Enviaremos a los estudiantes a enseñar en los pueblos." Yo dije, "Bien, déjenme terminar mis estudios." Pero no estuvieron de acuerdo porque en esa época mucha gente era iletrada o sin educación.

Me enviaron a un pueblo llamado Kürmentü en el raión[32] Tüp. Entonces trabajé ahí en Tüp. Dos o tres años después regresé cuando pedí permiso para ir al extranjero a estudiar, pero dijeron no te mandaremos porque eres un *Komsomol* y un miembro del *Raikom*[33] y te convertirás en un miembro del Partido Comunista. Si te quieres ir entonces ya no serás más un *Komsomol* y nunca serás un miembro del partido... Yo me preguntaba qué hacer, y entonces me pidieron trabajar para ellos por otro año. Dijeron: trabaja un año para nosotros y después te daremos una carta de recomendación [*jarakteristika*] y podrás ir a donde quieras, sea a Tashkent o a Moscú. Estuve de acuerdo y fui enviado a Kengsuu, un pueblo cercano a Toktoyan a la vera del río Tüp. Pregunté una vez más si realmente podría irme el año siguiente y me dijeron "sí".

No teníamos libros de ciencia o educación. Ni materiales de estudio. Sólo teníamos los trabajos de Kasym Tynystanov,[34] un profesor de lenguas, de modo que usé su libro. En esa época Trotsky, Bujarin, Rykov, Zinoviev y otros eran enjuiciados. Yo tenía para leer copias de las transcripciones de sus juicios. Había también una constitución de Stalin, la cual me pidieron leer a la gente. Pero los estudiantes no tenían otros libros, por lo que seguí usando los de Kasym Tynystanov...

Tynystanov terminó siendo acusado de nacionalista y enemigo del pueblo y todos sus libros fueron prohibidos. Yo no sabía eso, ¿cómo

32 Distrito. N. de la Ed.

33 El *Raikom*, o *Raión Komitet* es el comité de gobierno local para un *raión* (distrito), pero aquí se refiere a una posición al interior de los *Komsomol*.

34 Tynystanov (1901-1938) fue un lingüista kirguís y escritor que fue arrestado en 1937 y ejecutado en 1938.

se suponía que lo supiera? Yo era joven y no tenía idea. Entonces fui arrestado el 1º de febrero de 1937 y me acusaron de ser un enemigo del pueblo. Yo dije, "¿Qué enemigo? Yo no cometí robo, no gasté en exceso, no me casé con una muchacha menor de edad. Yo no maté a nadie." No estaba asustado. Yo tenía entonces 22 años. Y así fue como me arrestaron. En la mañana, alrededor de las 6 o 7, tres miembros de la NKVD[35] me dijeron que estaba bajo arresto.

Yo pregunté, "¿Por qué estoy bajo arresto?"

Ellos dijeron, "Vamos, Vamos."

Yo dije, "No iré", y uno de ellos me golpeó en el pecho. No tenía opción. Tomaron todos mis papeles, libros, todo. Me llevaron a mi casa en el pueblo de Toktoyan. Mi padre tenía un Corán y ellos lo tomaron junto con otros libros religiosos y me llevaron a las oficinas gubernamentales del pueblo.

Me dieron un caballo verdaderamente malo. El caballo era bueno antes, pero sin forraje se había puesto flaco, puesto que los koljós tenían que dar los excedentes al Estado, no podían alimentar a sus animales. Estaba cabalgando en ese caballo y el viento soplaba. Cuando llegué a la represa de Karakol mi caballo ya no pudo caminar más. Había una tormenta con viento y nieve. Mi caballo se desplomó y dos oficiales lo azotaron pero ya no se levantó. Sentí pena por mi caballo. Murió ahí y me quedé sin caballo. Esos dos oficiales estaban en caballos. Tenían rifles. Estaban sobre sus caballos y yo sobre mis pies. Siguieron diciéndome "apúrate" e incluso me azotaron.

Entonces un trineo se aproximó por atrás de nosotros. Hicieron que el conductor ruso me pusiera en su trineo. Cuando llegó a su casa dijo "No avanzaré más". Uno de los oficiales desmontó del caballo y azotó al ruso en el rostro y dijo, "Vamos, o te arrestaré." El ruso se espantó y me llevó a prisión.

Me pusieron en la cárcel. Llegué a la prisión y estaba oscuro y estaba solo ahí. No vi a nadie. No había electricidad, ni lámparas. Solo estaba tirado ahí en la oscuridad. Al día siguiente me trajeron un vaso

35 NKVD era la fuerza de seguridad de la Unión Soviética, la cual desde 1934 tenía control sobre la policía, las prisiones y la seguridad estatal, hasta que la mayoría de estas funciones fueron asumidas por el KGB (Comité de Seguridad del Estado) en 1954. Es infame por sus operaciones secretas y ejecuciones como parte de las represiones de Stalin.

con agua caliente y 200 o 300 gramos de pan. Pasé varios días ahí y después me llevaron para interrogarme.

Me preguntaron mi nombre y quién era. "¿Eres miembro del partido?" Esto y aquello. Preguntaron, "¿Por qué tenías libros de Kasym Tynystanov? ¿Por qué tenías libros de Ishenaly Arabaev, y del revolucionario kazajo Saken Seifullin. Libros de Boogachy Jakypbek. Libros de Sydyk Karachev? Estos libros son antisoviéticos. ¿Por qué tienes todos estos? Ellos son nacionalistas".

Les dije, "Puesto que soy maestro estoy usando estos libros".

"¿Qué tipo de maestro eres?" preguntaron sarcásticamente. Me golpearon con un mazo lleno de arena. Me caí. Me golpearon otra vez y perdí el sentido. La persona que me golpeó era realmente fuerte. Luego me llevaron a mi celda. Dos o tres días después me interrogaron de nueva cuenta. "¿Por qué tienes estos libros? ¿Quién es tu líder?" ¿Qué se suponía que debía decir? Dije "No sé." Me regresaron a mi celda. De Tüp me habían trasladado a Karakol para ponerme en prisión, pero ahora me llevaban a Bishkek.

Me pusieron en confinamiento solitario en la prisión del NKVD. Había pocas personas en la prisión. Era un sótano y encima había un patio y un edificio de dos pisos. Un día me llevaron y me interrogaron. Dijeron, "¿Sabes acerca del partido de Turan?"[36]

Yo contesté, "No sé nada. No tengo idea sobre qué me pregunta".

"Si no sabes entonces haremos que sepas. ¿A quién pertenecen estos libros? ¿Por qué los tienes?"

"Los tengo porque tengo que enseñar a los niños. No tengo nada excepto estos libros".

"Esos escritores te enseñaron".

"No, ellos no me enseñaron".

Uno de ellos se me acercó y me torció las orejas diciendo, "Dinos la verdad". Y de pronto *¡bang!* Él me golpeó. Cuando me golpeó me desplomé y mis dos dientes frontales salieron expulsados. Estaba sangrando y ellos me ordenaron que me levantara. Me hicieron limpiar la sangre. Me pusieron en mi celda.

[36] El Partido Turan supuestamente era una organización panturca que buscaba promover la resistencia política etnonacionalista al Estado soviético. Existió sobre todo como una invención del NKVD y fue usada para reprimir a prisioneros políticos.

La siguiente ocasión me dijeron otra vez, "Dinos la verdad".

Pregunté, "¿Qué clase de verdad?" Nos daban un día de descanso y luego al día siguiente había interrogación durante la noche.

Las celdas de aislamiento eran muy pequeñas y eran aptas solo para una persona o dos. Cada día, a la una de la mañana, alguien decía: "adiós hermanos" porque se los llevaban. En una hora ellos ya no existirían. Se los llevaban y les disparaban.

Me interrogaban otra vez diciendo, "Dinos la verdad. Confiesa. ¿Qué te dijo Kasym Tynystanov? Dinos todo".

"¿Qué se supone que debo decirles?"

"Lo dirás". Alguien me llevó y me puso dentro de un armario con clavos sobresaliendo a ambos lados, así como desde adentro en la parte de arriba. No sé cuántos días pasé ahí pero después me encontré en mi celda. Pasaron varios días. Quizá cinco días, quizá dos días. Y después me interrogaron otra vez. Decían "Dinos todo y te irás libre. Puedes volver a tu trabajo".

"¿Qué se supone que debo decirles? No puedo decirles nada".

Después de que el gobierno organizó los koljós, organizaron el ejército y los cuerpos de voluntarios. Le dispararon a Kuttuksaid Yrysaali,[37] quien se organizó en contra de ellos en Kengsuu. Pelearon y él murió. Escribí una obra acerca de esto. Los Basmachí[38] comenzaron debido a esto. Si el gobierno no hubiera tomado sus propiedades los Basmachí no habrían aparecido. Los investigadores encontraron el texto de mi obra. Escribí acerca de gente que robó desde el gobierno.

"Tú quieres ser como el escritor Aaly Tokombaev".

"Yo soy joven. Quizá seré como Aaly Tokombaev porque él es como yo. Pero en comparación conmigo él es educado".

Me golpearon otra vez y no podía caminar. Me regresaron a mi celda y caminaba muy despacio con su ayuda.

37 Un soldado del ejército rojo quien se unió a los Basmachí (véase nota 38) y fue asesinado en 1937.

38 Los Basmachí eran centroasiáticos que opusieron resistencia armada en contra del gobierno soviético a inicios de 1918 en el valle de Ferganá. La digresión de Suvanov aquí explica su obra histórica y su insinuación de que las acciones soviéticas llevaron a la gente a apoyar a los Basmachí.

La siguiente vez me volvieron a pegar y me patearon. Me golpearon en las costillas del lado izquierdo. Perdí la conciencia de nuevo y me fracturaron algunas costillas. Me pusieron en mi celda otra vez y una enfermera vino y me dio un ungüento. Después de esto estuve en mi celda por cinco o seis días. Lloré. ¿Qué más podía hacer? Después de algunos días de descanso me interrogaron de nueva cuenta.

"Dinos la verdad. Si nos dices la verdad serás liberado ahora, de inmediato. ¿Cuánta gente hay? ¿Cuántos miembros hay en el Partido Turan? ¿Cuántos nacionalistas hay? ¿Cuántos enemigos del pueblo hay?" El interrogador inclinó la cabeza a alguien que me llevó afuera hacia otro cuarto, donde había agua fría y me introdujeron en esa agua. Finalmente mis pies estaban congelados. En la celda hacía mucho frío porque era toda de cemento. No sé cuántas horas pasé ahí pero a la postre no podía caminar. La mujer volvió a venir y me puso un ungüento. Y así pasó el tiempo.

Yo quería caminar, pero hacía frío. La celda no tenía mantas, ni sábanas o colchón. Pensé, "Voy a morir. ¿Qué debería decirles?" Quería decirles pero no podía mentir. ¿Cómo podía mentir? De modo que decidí que si me mataban moriría. Pasaron muchos días y otra vez me llamaron para interrogarme. "¿Descansaste bien?" preguntaron.

"Eh, dinos, dinos todo. Dinos acerca de esas personas..."

"Vi a Kasym Tynystanov, vi a Toktonur Joldoshev. Los vi con mis propios ojos. Vi a Osman Tinaev cuando él estaba en el Partido y a un miembro de *Raikom*[39] en Przhevalsk (Karakol). A los otros nunca los vi. No tengo conexiones con ellos. Yo sólo era un maestro. Un trabajador".

Días después me volvieron a interrogar, preguntando lo mismo respecto al Partido Turan, los nacionalistas, los enemigos del pueblo [...] Me llevaron y me dejaron parado por largo tiempo. Estuve parado por tres días y al cuarto día me desplomé. Quería sentarme pero el vigilante vino y no me permitió sentarme y me introdujo un palo afilado en mis nalgas y me caí. Me pusieron otra vez en mi celda, pasó el tiempo y me debilitaba más cada día.

Un día me transfirieron a otra celda. Había un hombre ahí —yo tenía 23 años entonces y ese hombre alrededor de 30— era un hombre

39 El *Raión Komitet* o comité local de gobierno.

agradable. Era una celda para dos personas. Apenas pude caminar a esa celda. Comenzamos a preguntarnos uno acerca del otro y nos enteramos que ambos éramos de Ysyk Köl.[40]

Él preguntó, "¿Conoces a Yusup Abdrakhmanov quien solía ser un *zamnarkom*?"[41]

Yo contesté, "No lo conozco. Nunca lo he visto, pero he leído acerca de él en los periódicos".

Él añadió, "Yo soy su hermano; mi nombre es Toko". Él era de Tashtak, de modo que éramos de la misma área... Fue golpeado. Yo también fui golpeado. Me dijo, "Tú eres joven. ¿Qué hiciste mal? ¿Qué materiales usaste?"

Yo dije, "No tenía materiales. Sólo libros y ningún otro material". ¿En cuanto a ti? "Yusup Abdurajmanov era *Zamnarkom* y en ese entonces presidente de los comisarios del pueblo. Fue corrido de su empleo porque fue acusado de ser nacionalista. Él había estado en Rusia. Si te interrogan una vez más morirás. Eres tan débil". Mi cuerpo estaba hinchado.

Agregué, "¿Cómo puedo confesar? Yo soy inocente; ¿cómo puedo ser matado si soy inocente?" Él dijo: "Sólo confiesa", y yo repuse, "¿cómo puedo confesar?"

De ese modo pasaron casi tres meses. Estaba asustado. Tenía miedo de lo que me harían. Estaba sentado, pensando y llorando, pero soy un hombre. Entonces el vigilante dijo, "Suvanov, ven aquí". Pensé que me matarían en la noche. Le dije adiós a Toko. Nos dimos un abrazo de despedida. El vigilante se aproximó y lo apartó y me llevó. Toko permaneció en la celda. Fui conducido a un cuarto y me preguntó: "¿Descansaste bien?" Yo no contesté nada. Él preguntó: "¿Escuchas bien?" Me mantuve en silencio. El hombre le dijo a otro que me apartara y me colgó de los brazos apenas parado de puntitas. No sé cuántas horas estuve ahí colgado pero me llevaron otra vez y me volvieron a preguntar: "¿Descansaste bien?" recordé las palabras de Toko: "Si te interrogan una vez más, morirás". Estuve cerca de la muerte. Ellos me humillaban.

[40] La región noroccidental de Kirguistán alrededor del gran lago. Issyk Kul es una transliteración de la forma rusa.

[41] *Zamnarkom* es un diputado del comisariado popular.

Preguntaban: "¿Confesarás?" Pensé por un momento y dije: "Confesaré".

Entonces me trajeron un folder con papeles. Tenía tres centímetros de grueso. No me dejaron leer esos papeles. No me los leyeron. Simplemente dijeron fírmalo y yo firmé. Dijeron: "Deberías haber confesado hace tiempo y no habernos atormentado así".

Después de que firmé el documento, me llevaron de vuelta a la celda. Entré y Toko estaba recostado en el piso. Una sábana lo cubría. Estaba gimiendo.

Pregunté "¿*Baike*, qué pasó?" Lo llamé "baike" porque es más viejo que yo. Él estaba en sus treintas y yo tenía 23.

Él dijo "Mira lo que me han hecho estos infelices. Mira mi trasero". Lo miré y vi que lo habían quemado con un hierro caliente. "Los infelices me hicieron esto. ¿Qué hiciste?" preguntó.

"Firmé".

"Bien. Ahora puedes descansar, al menos por un día". Dos días después una enfermera le trajo un poco de ungüento y 3 o 4 días después se lo llevaron por la noche. Así, Toko se fue.

Me transfirieron a la población general de la prisión y me sentí como si estuviera en el paraíso. En la XVIII Reunión General, Stalin dijo: "No le den paz a los enemigos del pueblo. Mátenlos a todos y a todos sus descendientes" e hizo a Nikolai Yezhov[42] responsable de esta tarea. Si un esposo era arrestado entonces su esposa debía ser arrestada también. Exiliaron a personas por tres o cuatro años. Corrieron a la gente de sus empleos y la exiliaron. Y tomaron a sus hijos y fueron puestos en orfanatos. Esos niños que solía conocer, cuyos padres fueron ejecutados, hoy en día tienen altos cargos. Por ejemplo, Zhanbaev, quien trabaja en las finanzas. El papá de Tursun Otmenov de Tashtak. Su padre también fue arrestado y ahora sus hijos son escritores. Justo el otro día fui con el hijo de Toko a su tumba...

Ésta fue mi situación en la prisión. Estudié por 5 años y trabajé por 3-4 años antes de ir a prisión. Después de 8 meses fui a juicio. Me sentenciaron a 6-8 años en el campo de prisioneros y 3 años de libertad

42 Nikolai Yezhov fue nombrado por Stalin como cabeza del NKVD en 1936 y lo condujo a llevar a cabo las represiones que alcanzaron su punto álgido en 1937-1938. Yezhov mismo fue también purgado y ejecutado en 1940.

condicional. En la cárcel teníamos sólo nuestra ropa interior. Teníamos pulgas por todos lados. Pasamos 8-9 meses con la misma ropa. No cambiaron nuestra ropa y no nos permitieron lavarnos. Había pilotos, profesores, maestros, actores, coroneles. Ocho o nueve meses después fui enviado a los campos. Sólo lo estoy contando brevemente. Me pusieron en un tren que fue llenado como si fuéramos ganado. Fuimos enviados a Vladivostok. Había 30 000 personas ahí, de todos lados. Sólo comíamos una vez al día. Nos servían un desayuno de gachas de trigo a las 4-5 de la mañana, medio litro de agua y 200-300 gramos de pan de centeno.

En noviembre nos pusieron en un barco de vapor llamado Kulu. Cruzamos el mar de Japón. Sajalin del Sur había sido tomado por Japón, incluyendo el pueblo de Alexandrovsky.[43] Los japoneses no nos permitieron atravesar los estrechos de Nevelskoi.[44] El capitán del navío trató de introducirnos por el control aduanero como carne, pero los japoneses nos detuvieron porque descubrieron que no éramos carne. Hubo un acuerdo entre Alemania y Japón. Tuvimos que rodear cerca de Kamchatka. Había aproximadamente 9 000 personas a bordo, pero ignoré cuántas murieron y cuántas sobrevivieron. Vi a gente morir y ser lanzada al agua.

En Magadán, en Kolymá, nos pusieron en un campo de tiendas sobre una colina. A finales de noviembre nos enviaron a la taiga a pie, a través de la nieve, y a temperaturas de 40-50 grados bajo cero. Nuestro grupo caminó 600 kilómetros a pie. Sólo 75 personas sobrevivieron de 100. La gente murió debido al frío y al hambre. De ropa teníamos únicamente una camiseta, un suéter ligero y una chaqueta, y un sombrero artificial, guantes y pantalones de lana: eso era todo. Cuando te quitabas tus pantalones por la tarde estaban helados. Si escupías, tu saliva se congelaba antes de que tocara el piso. Así fue nuestra ida a las minas de oro de la taiga. Había ya alrededor de 50 tiendas ahí, albergando a 3 000 personas. Nos llevaron ahí.

Mi sentencia fue leve. Seis años de prisión. Otros tenían 10-25. El mínimo era 3 años y el máximo 25 años. No había electricidad en la

[43] No está claro si de hecho fue tomado o sólo bloqueado.

[44] Hay una descripción de un incidente relacionado con este navío en Martin Bollinger, *Stalin's Slave Ships: Kolyma, the Gulag Fleet, and the Role of the West*, Wesport, Greenwood Publishing Group, 2003, p. 98.

tienda. Solíamos vivir hasta 100 personas en una tienda. Todas las ventanas en una tienda estaban congeladas. No había ropa de cama. Dormíamos en camas de madera. En invierno obtuvimos un colchón delgado. En vez de almohada, teníamos un leño. Trabajamos 15-16 horas por día acarreando tierra en un trineo. Cuatro personas la acarreaban sin máquinas. Llevaron máquinas sólo dos o tres días después. Únicamente sobrevivieron 1 400 personas de 3 000 en nuestro campo. "Si dejas de trabajar, morirás", decían. Muchos murieron así. Mis dos mejores amigos murieron así. Amigos viviendo junto contigo podían morir en la mañana.

Los campos de prisioneros trabajaban así. Nos rotaban: una persona estaba en un campo por cierto periodo de tiempo, y luego era enviado a otro. Cuando acarreábamos los pesados trineos estábamos todos muy débiles. Decidí morirme. Cuando el trineo se movía puse mi pierna debajo. Mis amigos no me dejaron. No morí. La pierna no me dolía entonces porque era joven, pero ahora sí.

La mayoría de los que fueron liberados fue arrestada otra vez. El nuevo ministro de Asuntos Internos, Beria,[45] llegó al poder. Yezhov fue ejecutado. Tampoco había nada bueno de parte de Beria. Había un monstruo de director del campo, llamado Karanin, quien mataba gente incluso mientras se encontraban trabajando. Algunos fueron liberados pero otros fueron arrestados de nueva cuenta y ejecutados. Una vez hubo una huelga en un campo del norte y todos en el campo fueron asesinados.

1943 fue el año más difícil para nosotros. Estábamos hambrientos. En diciembre de 1943, Roosevelt, Churchill y Stalin firmaron un tratado en Teherán. Recibimos un rompehielos de Estados Unidos. En febrero recibimos productos de ustedes [refiriéndose a Nathan, estadounidense]. Comimos su mantequilla de 1918. En serio, comí esa mantequilla vieja. Estuve comiendo productos estadounidenses hasta 1949. Había excavadoras, bulldozers, carros grandes llamados "Diamond". Luego de que llegaran estas cosas, nos dieron ropa y comida. Estados Unidos nos ayudó mucho hasta 1949.[46]

45 Lavrentiĭ Beria fue nombrado cabeza del NKVD a finales de 1938.

46 Un tour de alto perfil compuesto por oficiales y académicos estadounidenses realizado en 1944 incluía una visita a Magadán, donde el NKVD engañó completamente a los visitantes, incluyendo a Henry Wallace y Owen Lattimore, acerca de las condiciones reales del trabajo en la prisión en las minas de oro. Véase Paul Ho-

Fui liberado brevemente en 1943. Me mandaron llamar y la cabeza de nuestra división, Lebedev, me dijo: "Ahora estás libre". No lo creí. No podía regresar a casa porque tenía nueve años de libertad condicional. Me arrestaron otra vez. No me dejaron ir. Me dijeron que me casara. Algunas de las personas que habían sido arrestadas tenían esposas o hijas ahí. Algunas personas se mudaron ahí por 3-4 años. Yo me casé con una tártara. Murió en un accidente automovilístico. Luego me casé con una mujer estonia llamada Katya. Ella también murió. Alguien la mató. La gente ahí era como lobos. Yo me casé con ellas en Kolymá. Fui enviado a estudiar por nueve meses en una planta procesadora para aprender cómo obtener oro de los residuos mineros. Solíamos obtener oro a partir de estos productos de deshecho.

Tuve un amigo en Moscú llamado Zawadzski, un polaco. Fue liberado y me ayudó. Escribí una carta al consejo supremo (*Verjovniĭ Sovet*) y la envié por medio de otro amigo que iba a Moscú. Y me liberaron en 1949. Después de 12 años. Regresé aquí a Kirguistán. En mis documentos estaba escrito que no se me permitía ir a 36 pueblos de la Unión Soviética.

Antecedentes y pueblos locales

Los campos de la región de Kolymá estaban divididos en tres secciones: sur, norte y Ten'kinskiĭ. Estaban muy distantes unos de otros, separados cientos de kilómetros, con montañas y taiga en medio. El pueblo even vivía ahí. Eran nómadas y medio salvajes. Comen carne cruda. Estuve con ellos como invitado. Cuidan renos. Los americanos solían llegar con ellos a través de Alaska y contrabandeaban oro. El oro en algunos lugares estaba únicamente a un metro debajo de la

---

llander, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba, 1928-1978*, Nueva York, Oxford University Press, 1981, pp. 156-160. Hay un análisis meticulosamente documentado por Vadim Birstein, *Three Days in "Auschwitz without Gas Chambers": Henry A. Wallace's Visit to Magadan in 1944*, CWIHP e-Dossier No. 34, Washington D.C., Wilson Center, 2012, [www.wilsoncenter.org/publication/three-days-"auschwitz-without-gas-chambers"-henry-wallaces-visit-to-magadan-1944], consultado el 29 de marzo de 2015.

superficie, y en algunos lugares a 5-10 metros. Después de los años treinta los americanos dejaron de venir. No podían trabajar en esa tierra. Incluso el zar no podía hacer que la gente trabajara ahí porque Kolymá estaba muy lejos. El zar hacía que la gente trabajara a lo largo del río Lena y tenía además una compañía inglesa operando ahí, pero no en Kolymá.

Los even cazaban ardillas; tenían armas que habían traído los americanos. También trajeron té, alcohol, tabaco y fideos y ellos a su vez obtenían zorro blanco de los even. Solían trocar un zorro blanco por un arma. Un zorro blanco vale 100 dólares. Solían venir en los veranos a través del estrecho de Bering. Ellos venían a un lugar llamado Bujta Ambarchik.[47] Rusos antiguos, que huyeron hace muchos años, vivieron ahí. Americanas se casaron con estos rusos. Cazaban en invierno, comenzando en noviembre hasta el fin de febrero o inicios de marzo. Había venados, osos, zorros blancos y ardillas. Había muchos osos. No vi otros animales.

Los even están aquí un día y se mueven a otro lado al día siguiente. Son muy pocos. Había chukchis en las costas del estrecho de Bering. A lo largo del estrecho de Bering había "rus", rusos antiguos. Ahora son parte de Estados Unidos.

Casarse

Cuando estaba cerca de ir a casa, estaba trabajando en Nechayni[48] extrayendo el oro de la arena. A la gente que estaba próxima a ir a casa se le permitía trabajar sin supervisión o escolta. Eso significa que trabajabas extrayendo el oro hasta el atardecer y luego regresabas a tu campo. En 1942 yo estaba casi libre sin un guardia. Podía ir a trabajar y regresar por mi cuenta. Estábamos en una brigada. Había la orden entonces de que las mujeres con niños pequeños, las embarazadas y la gente soltera debían dar 5 gramos de oro al Estado. Sin excusa, tenían que dar esos 5 gramos. No importaba si robabas el oro o lo comprabas. De lo contrario, según el sistema de tarjeta, 40% del salario no sería entregado.

47 Cerca del extremo norte del río Kolymá, donde desemboca en el océano Ártico.

48 Mencionada en Conquest, *Kolyma: The Arctic Death Camps*, *op. cit.*, p. 238.

¿Entiende? Si alguien no daba 5 gramos, perdía 40% del salario: té, mantequilla, pan, azúcar, alcohol y comida en general.

Un día estaba cerca de mi batea. En el campo, si no cuidas tu batea, otros que no estén escoltados pueden tomarla. Encontré una orilla del río con oro. Yo estaba ahí sentado extrayendo el oro y una mujer se me aproximó. Hablamos en ruso. Yo le pregunté: "¿Cuál es tu nacionalidad?"

"Tártara", contestó.

"¿Qué haces aquí?"

"¿Hay oro ahí?"

"Sí, hay oro. Tienes que cavar y encontrarás oro".

"¿Y tú?"

"Yo también cavo aquí. Tú también puedes cavar".

Tenía una pala en sus manos. Ni siquiera sabía cómo lavar el oro con agua. Tenía miedo de perder 40% de su salario. Así que comenzó a cavar.

"¿Puedes ayudarme?", preguntó. Yo estuve de acuerdo.

"¿Qué tomarás?", preguntó.

"No tomaré nada. No necesito nada. Cuando necesite algo, te lo diré", respondí.

Al día siguiente trajo pan, embutido y manteca de foca. Lo comí. Comenzamos a preguntarnos cosas. Me dijo que había estado estudiando en un colegio de medicina y había sido enjuiciada por ser la hija de un enemigo del pueblo. Fue sentenciada a 4 años en los campos.

Su madre era mari y su padre era tártaro. A su padre se lo llevaron y no había información acerca de él. Su madre murió de una enfermedad. Me preguntó de dónde era y yo le dije. La ayudé mucho. Me dijo que vendría también al día siguiente. Platiqué con ella y le propuse matrimonio. Le pregunté abiertamente: "¿Quizá me rechazarás porque soy kirguís?" Pero ella contestó: "No, no te rechazaré". Dijo que tendría 2 años de libertad condicional después de ser liberada. Le dije, "Mira, si no me rechazas, entonces cásate conmigo. Estoy a punto de irme a casa. Si aún estoy vivo, seré libre el 1º de febrero de 1943. ¿De acuerdo?"

"No me casaré con nadie cuando regrese a casa porque me llamarán enemiga del pueblo. Y además tengo años de libertad condicional. Me humillarán por ser enemiga del pueblo. Está bien, de acuerdo",

dijo. La ayudé a conseguir oro. Nos enamoramos en el campo. Incluso los líderes del campo escucharon acerca de nosotros. No dijeron nada porque estábamos a punto de ir a casa. Sabían de nosotros pero no nos reportaron porque tendrían problemas también.

Nos citamos por un tiempo y en diciembre de 1942 me tuve que mudar a otra sección. De la sección del sur me tuve que mudar a la sección Ten'kin. Le pregunté, "Liliya, ¿puedes averiguar por favor adónde quieren enviarme?" Ella dijo que había escuchado que a ella también la reasignarían, ese día o al siguiente, pero no dijeron adónde. Nunca le dicen a la gente adónde la enviarán. Me trajo algo de comida y lloró al decirme adiós.

Le dije, "No estés enojada".

"No, estoy muy enojada", contestó. Le pedí que me escribiera tan pronto se encontrara libre.

"¿Vendrás conmigo?" Pregunté, y ella contestó que sí.

Me mudé a la sección Ten'kin y comencé a trabajar en una operación de análisis geológico. Muchas cosas ocurrieron ahí, pero no las diré. Trabajé ahí y fui liberado en febrero de 1943. Le escribí una carta y ella vino y comenzó a trabajar para un profesor de nombre Gok, quien fuera enviado a prisión por 25 años. Entonces ella tuvo ahí un accidente automovilístico.

Katya, una mujer estonia, estaba trabajando con ella en ese entonces. Eran casi como gemelas. Ella tenía también tres años de libertad condicional. Katya me dijo, "Liliya y yo éramos como hermanas". Acordamos casarnos. Luego ella fue asesinada. Ésta es la versión corta. Decidí que no me volvería a casar, pero luego conocí a una kirguisa y me casé aquí en Kirguistán.

Bibliografía

Agadjanian, Victor y Lesia Nedoluzhko, *Arranged and Forced Marriages in Kyrgyzstan: Persistence or Change?*, Seattle, University of Washington, NCEEER Working Paper, 21 de octubre, 2013, [http://www.ucis.pitt.edu/nceeer/2013_827-01_Agadjanian%20_II.pdf].

Aitmatova, Roza, *Belye stranitsy istorii: moi vospominaniya*, Bishkek, Biyiktik, 2009.

Amsler, Sarah y Russell Kleinbach, "Bride Kidnapping in the Kyrgyz Republic", *International Journal of Central Asian Studies*, vol. 4, núm. 4, 1999, pp. 185-216.

Antze, Paul y Michael Lambek (eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Nueva York, Routledge, 1996.

Applebaum, Anne, *Gulag: A History of the Soviet Concentration Camps*, Londres, Allen Lane, 2003.

Arik, K., "Shamanism, Culture and the Xinjiang Kazak: A Native Narrative of Identity", tesis de doctorado en Antropología Social, Seattle, University of Washington Press, 1999.

"Ата Бейит", [ky.wikipedia.org/wikiАта-Бейит], consultado el 12 de febrero de 2016.

Barenberg, Alan, *Gulag Town, Company Town: Forced Labor and Its Legacy in Vorkuta*, New Haven, Yale University Press, 2014.

Barnes, Steven A., *Death and Redemption: The Gulag and the Shaping of Soviet Society*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

Barnes, Virginia Lee y Janice Boddy, *Aman: The Story of a Somali Girl*, Nueva York, Knopf, 1994.

Behar, Ruth, *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, Boston, Beacon Press, 1993.

Beisembiev, Timur (ed. y trad.), *The Life of Alimqul: A Native Chronicle of Nineteenth-Century Central Asia*, Londres, Routledge Curzon, 2003.

Beyer, Judith y Zemfira Inogamova, *Baiyz Apanyn Zhashoo Tarzhymaly*, Bishkek, Gulchynar, 2010.

Birstein, Vadim, *Three Days in "Auschwitz without Gas Chambers": Henry A. Wallace's Visit to Magadan in 1944*, CWIHP e-Dossier No. 34, Washington D.C., Wilson Center, 2012, [www.wilsoncenter.org/publication/three-days-"auschwitz-without-gas-chambers"-henry-wallaces-visit-to-magadan-1944], consultado el 29 de marzo de 2015.

Boddy, Janice, "Writing Aman: The Perils and Politics of the Popular Book", *Anthropology Today*, vol. 13, núm. 3, 1997, pp. 9-14.

Bollinger, Martin, *Stalin's Slave Ships: Kolyma, the Gulag Fleet, and the Role of the West*, Wesport, Greenwood Publishing Group, 2003.

Boyanin, Yuri, "The Kyrgyz of Naryn in the Early Soviet Period: A Study Examining Settlement, Collectivisation and Dekulakisation on the Basis of Oral Evidence", *Inner Asia*, vol. 13, núm. 2, 2011, pp. 279-296.

Chernoff, John, *Hustling is Not Stealing: Stories of an African Bar Girl*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

Clann Nan Gulag/Children of the Gulag, documental producido por BBC Alba, [www.youtube.com/watch?v=cDgWo1lkfxQ], consultado el 17 de febrero de 2016.

Conquest, Robert, *Kolyma: The Arctic Death Camps*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

Crapanzano, Vincent, "Life-Histories (review essay)", *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 4, 1984, pp. 953-960.

Cruikshank, Julie, *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990.

Dadabaev, Timur, "Trauma and Public Memory in Central Asia: Public Responses to Political Violence of the State Policies in Stalinist Era in Uzbekistan and Kyrgyzstan", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, vol. 3, núm. 1, 2009, pp. 108-138.

Dadabaev, Timur, "Power, Social Life, and Public Memory in Uzbekistan and Kyrgyzstan", *Inner Asia*, vol. 12, núm. 1, 2010, pp. 25-48.

Dadabaev, Timur, *Identity and Memory in Post-Soviet Central Asia: Uzbekistan's Soviet Past*, Nueva York, Routledge, 2016.

Douglass, Ana y Thomas A. Vogler (eds.), *Witness and Memory: The Discourse of Trauma*, Londres, Routledge, 2012.

Dudoignon, Stephane, "From Revival to Mutation: the Religious Personnel of Islam in Tajikistan, from de-Stalinization to Independence (1955-1991)", *Central Asian Survey*, vol. 30, núm. 1, 2011, pp. 53-80.

Fassin, Didier y Richard Rechtman, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

Gheith, Jehanne M. y Katherine R. Jolluck, *Gulag Voices: Oral Histories of Soviet Detention and Exile*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2011.

Ginzburg, Eugenia, *Journey into the Whirlwind*, Nueva York, Houghton Mifflin Harcourt, 2002.

Givoni, Michal, "Beyond the Humanitarian/Political Divide: Witnessing and the Making of Humanitarian Ethics", *Journal of Human Rights*, vol. 10, núm. 1, 2011, pp. 55-75.

Gulag, película documental dirigida por Angus Macqueen, Ronachan Films. Transmitido por primera vez en BBC, 1999, [www.youtube.com/watch?v=S0kgj4LWBmM, www.youtube.com/watch?v=Li-HUxO_jdl8], [www.youtube.com/watch?v=QDshp8-lk0k], consultado el 17 de febrero de 2016.

Handrahan, Lori, "Hunting for Women: Bride-kidnapping in Kyrgyzstan", *International Feminist Journal of Politics*, vol. 6, núm. 2, 2004, pp. 207-233.

Harris, Colette, *Control and Subversion: Gender Relations in Tajikistan*, Londres, Pluto Press, 2004.

Hollander, Paul, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China, and Cuba, 1928-1978*, Nueva York, Oxford University Press, 1981.

Human Rights Watch, *Reconciled to Violence: State Failure to Stop Domestic Abuse and Abduction of Women in Kyrgyzstan*, Nueva York, Human Right Watch, 2006, [http://hrw.org/reports/2006/kyrgyzstan0906/kyrgyzstan0906webwcover.pdf].

Ismailbekova, Aksana, "Coping Strategies: Public Avoidance, Migration, and Marriage in the Aftermath of the Osh Conflict, Fergana Valley", *Nationalities Papers*, vol. 41, núm. 1, 2013, pp. 109-127.

Ismailbekova, Aksana, "Constructing the Authority of Women through Custom: Bulak Village, Kyrgyzstan", *Nationalities Papers*, vol. 44, núm. 2, 2016, pp. 266-280.

Jelimskaya, Regina, *Taĭna Chon-Tasha*, Bishkek, Illim, 1994.

Kamp, Marianne, "Three Lives of Saodat: Communist, Uzbek, Survivor", *The Oral History Review*, vol. 28, núm. 2, 2001, pp. 21-58.

Kamp, Marianne, *The New Woman in Uzbekistan: Islam, Modernity, and Unveiling under Communism*, Seattle, University of Washington Press, 2006.

Kamp, Marianne, "Where did the Mullahs Go? Oral Histories from Rural Uzbekistan", *Die Welt des Islams*, vol. 50, núm. 3, 2010, pp. 503-531.

Kassymbekova, Botagoz, "Capital Punishment in Kyrgyzstan: Between the Past, 'Other' State Killings and Social Demands", en A.

Sarat y Ch. Boulanger (eds.), *The Cultural Lives of Capital Punishment: Comparative Perspectives*, Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 171-194.

Keesing, Roger, "Kwaio Women Speak: The Micropolitics of Autobiography in a Solomon Island Society", *American Anthropologist*, vol. 87, núm. 1, 1985, pp. 27-39.

Khlevniuk, Oleg, *The History of the Gulag: From Collectivization to the Great Terror*, New Haven, Yale University Press, 2004.

Khlevniuk, Oleg, "No Total Totality: Forced Labor, Stalinism, and De-Stalinization", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, vol. 16, núm. 4, 2015, pp. 961-973.

Kleinbach, Russell, Mehrigiul Ablezova y Medina Aitieva, "Kidnapping for Marriage (*ala kachuu*) in a Kyrgyz Village", *Central Asian Survey*, vol. 24, núm. 2, 2005, pp. 191-202.

Krupat, Arnold, *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Kuehnast, K., "Let the Stone Lie Where it has Fallen: Dilemmas of Gender and Generation in Post-Soviet Kyrgyzstan", tesis de doctorado en Antropología Social, Minneapolis, University of Minnesota, 1997.

Louw, Maria, "Dreaming up Futures. Dream Omens and Magic in Bishkek", *History and Anthropology*, vol. 21, núm 3, 2010, pp. 277-292.

Marsden, Magnus y Diana Ibáñez-Tirado, "Repertoires of Family Life and the Anchoring of Afghan Trading Networks in Ukraine", *History and Anthropology*, vol. 26, núm. 2, 2015, pp. 145-164.

McBrien, Julie, "Mukadas's Struggle: Veils and Modernity in Kyrgyzstan", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, supplement 1, 2009, pp. 127-144.

Mitchell, Rose y Charlotte Johnson Frisbie, *Tall Woman: the Life Story of Rose Mitchell, a Navajo Woman, c. 1874-1977*, Albuquerque, University of New Mexico, 2001.

Okely, Judith y Helen Callaway, *Anthropology and Autobiography*, Londres, Routledge, 1992.

Owen, Catherine, "Memorial Ata-Beĭit: Kyrgyzstan zakryvaet vozmozhnost' dialoga s sovetskim proshlym", *Cogita!ru*, 14 de noviembre, 2011, [www.cogita.ru/pamyat/istoricheskaya-politi-

ka/memorial-ata-beiit-kyrgyzstan-zakryvaet-vozmozhnost-dialoga-s-sovetskim-proshlym], consultado el 12 de febrero de 2016.

Owen, Catherine, "A Visit to Ata-Beĭit: Dialogue with the Communist Past Closes in Kyrgyzstan", *ThinkIR*, 14 de enero, 2012, [www.thinkir.co.uk/a-visit-to-ata-beiit-dialogue-with-the-communist-past-closes-in-kyrgyzstan/], consultado el 12 de febrero de 2016.

Peacock, James y Dorothy Holland, "The Narrated Self: Life Stories in Process", *Ethos*, vol. 21, núm. 4, 1993, pp. 367-383.

Perry, John R. y Rachel Lehr (trad.), *The Sands of Oxus: Boyhood Reminiscences of Sadriddin Aini*, Costa Mesa, Mazda, 1998.

Peshkova, Svetlana, "Teaching Islam at a Home School: Muslim Women and Critical Thinking in Uzbekistan", *Central Asian Survey*, vol. 33, núm. 1, 2014, pp. 80-94.

Reeves, Madeleine, "Review Death and Redemption and Gulag Voices", *Laboratorium. Zhurnal sotsial'nyj issledovanii*, vol. 7, núm. 1, 2015, pp. 184-190.

Roche, Sophie, "The Faithful Assistant. Muhiddin Faizulloev's Life and Work in the Light of Soviet Ethnography", FMSH-WP-2014-85, 2014, [halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01084711/], consultado el 18 de febrero de 2016.

Rowland, Antony y Jane Kilby (eds.), *The Future of Testimony: Interdisciplinary Perspectives on Witnessing*, Londres, Routledge, 2014.

Schmoller, Jesko, *Achieving a Career, Becoming a Master. Aspirations in the Lives of Young Uzbek Men*, Berlín, Klaus Schwarz, 2015.

Shahrani, M. Nazif, "The Kirghiz Khans: Styles and Substance of Traditional Local Leadership in Central Asia", *Central Asian Survey*, vol. 5, núms. 3-4, 1986, pp. 255-271.

Shalamov, Varlam, *Kolyma Tales*, trad. de John Glad, Nueva York, W. W. Norton & Co, 1980.

Shalamov, Varlam, *Graphite,* trad. de John Glad, Nueva York, W. W. Norton & Co, 1987.

Shayakhmetov, Mukhamet, *The Silent Steppe: The Story of a Kazakh Nomad under Stalin*, trad. de Jan Butler, Londres, Stacey International, 2006.

Shukurov, Rustam (trad.), *The Personal History of a Bukharan Intellectual: The Diary of Muhammad-Sharīf-i Sadr-i Ziyā*, Leiden, Brill, 2004.

Solzhenitsyn, Aleksandr, *Gulag Archipelago 1918-1956: An Experiment In Literary Investigation,* partes I-II, trad. de Thomas P. Whitney, Nueva York, Harper & Row, 1974.

Solzhenitsyn, Aleksandr (ed.), *Voices from the Gulag*, Evanston, Northwestern University Press, 2010.

Stark, Jared, "Traumatic Futures: A Review Article", *Comparative Literature Studies*, vol. 48, núm. 3, 2011, pp. 435-452.

Stoller, Paul, *Yaya's Story: The Quest for Well-being in the World*, Chicago, University of Chicago Press, 2014.

Suvanov, Shertaĭ, *Tuyuktagy mung: darektüü vayan*, ed. Talantaaly Bakchiev y Aida Egemberdieva, Bishkek, Tashtan Chakiev, 2006.

Waterson, Roxana (ed.), *Southeast Asian Lives: Personal Narratives and Historical Experience*, Singapur, National University of Singapore Press, 2007.

Werner, Cynthia, "Women, Marriage and the Nation-State: The Rise of Nonconsensual Bride Kidnapping in post-Soviet Kazakhstan", en P. Jones Luong (ed.), *The Transformation of Central Asia: States and Societies from Soviet Rule to Independence*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, pp. 59-89.

Zeitlyn, David, "Life–History Writing and the Anthropological Silhouette", *Social Anthropology*, vol. 16, núm. 2, 2008, pp. 154-171.

IX. CUANDO EL SOL REGRESA AL SER HUMANO: LA CELEBRACIÓN DE NOURUZ Y LA CONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO DE PERTENENCIA POPULAR EN TAYIKISTÁN*

*Malgorzata Biczyk***

Marzo es el peor momento para viajar en el Alto Badajshán. De acuerdo con el calendario antropomórfico local, en algún punto entre el 3 y 8 de marzo, el sol "está en las entrañas". Es de conocimiento común que la tarea de los intestinos no es agradable; según me fue dicho por un anciano del pueblo, dicha tarea puede ser equiparable al sonido que hacen las montañas: *kr-kr-kr-kr*. Yo no he sido capaz de encontrar una mejor manera de describirlo.

El inicio de marzo es el momento en que las temperaturas comienzan a subir durante el día, lo cual puede provocar avalanchas debido al deshielo en las nevadas montañas del Alto Badajshán. Mientras que en las tierras bajas de Asia Central la primavera comienza a celebrarse, en general, al rededor del 8 de marzo, fecha que a su vez corresponde con la celebración del Día Internacional de la Mujer, cuyo festejo está fuertemente acendrado desde tiempos soviéticos, en la cordillera del Pamir, en contraste, es difícil atisbar dicha primavera.

En uno de esos melancólicos días de marzo tuve que asumir el riesgo de viajar a lo largo del camino principal desde Dushanbé a Jorog. Dada la irregularidad con la que se puede viajar en avión, el viaje a Jorog debe hacerse por tierra. En carro, este recorrido puede hacerse entre diez y

* Este capítulo está basado en el trabajo de campo antropológico realizado entre 2011 y 2012 durante mis estudios de doctorado en el Instituto Max Planck de Antropología Social, Halle.

** Instituto Max Planck de Antropología Social / Casca-Halle.

catorce horas, cuando hace un buen tiempo. Si el tiempo es malo, la duración del recorrido es incierta. En algún punto del camino, el trayecto de nuestro carro fue detenido por una avalancha relativamente grande. Había entre la multitud que espontáneamente se aglomeró por dicha situación, avisada del riesgo de continuar el viaje por la nieve, algunos periodistas de Dushanbe, quienes trabajaban en la estación de televisión tayika. Los periodistas habían venido a Pamir a recopilar material acerca del Nouruz, festival de primavera muy popular en Asia Central. En el contexto de la avalancha, los periodistas me pidieron una entrevista. La situación se prestó a bromas por parte de la gente que nos observaba. Para nuestros espectadores parecía ser evidente la irónica paradoja de hablar a la televisora estatal, mostrando un rostro feliz, acerca de lo formidable que era celebrar la primavera, y la naturaleza que despertaba a la vida nuevamente, así como también los rituales coloridos asociados con las celebraciones del Nouruz, mientras, en contraste, el paisaje circundante se mostraba, de hecho, más bien oscuro, gris y blanco, dominado por cantidades masivas de nieve.

He iniciado este capítulo con esta pequeña anécdota porque me parece que apunta varias tendencias en lo tocante a la percepción de la primavera en el contexto particular en el cual dicha anécdota se desarrolla. En primer lugar, muestra que las festividades relativas a la primavera y similares están en la mente de las personas aun antes de que éstas comiencen, independientemente de la programación televisiva de representación de la primavera. En segundo lugar, da un indicio acerca de cierto programa estatal de hablar y presentar la primavera. Este capítulo cuenta una historia etnográfica sobre la primavera, en particular sobre las celebraciones de Nouruz, que tienen lugar en las partes montañosas de Tayikistán y sus partes más altas: la cordillera de Pamir.

El Nouruz es la celebración del año nuevo de origen persa,[1] el cual tiene lugar cada año en el equinoccio de primavera. Esta tradición an-

[1] En el actual uso político, la palabra "iraní" haría referencia a lo relativo a la República Islámica de Irán como Estado y, eventualmente, como "nación" cívica, mientras que la palabra "persa" se usa para denominar lengua y etnicidad; esto es un reclamo político para algunos. En Estados Unidos de América, "persa" se usa para referir todo lo "iraní". Por otro lado, históricamente, "persa" es una denominación

tigua es celebrada popular y extendidamente en la mayoría de los países de Asia Central, donde frecuentemente se la ha incorporado de un modo muy sincrético a los eventos calendáricos anuales. La idea principal en este texto consiste en analizar estas celebraciones en relación con los procesos de identificación y de negociación entre nociones de pertenencia en pugna en Tayikistán, particularmente en la Provincia Autónoma del Alto Badajshán. A su vez, la cordillera de Pamir (administrativamente denominada GBAO)[2] está habitada predominantemente por ismaelitas chiítas, que viven entre sunitas (tanto tayikos como kirguises), donde algunas tradiciones persas antiguas presumiblemente han pervivido por siglos.

El propósito de este texto es introducir al lector al Nouruz, la celebración de año nuevo de origen persa, un asunto de gran interés para distintos actores en Tayikistán, quienes interpretan estas celebraciones de manera diversa. El Nouruz es un símbolo importante y una práctica, el cual abordaré desde la perspectiva del ritual, entendido aquí como una expresión de relación social.[3] En dicho contexto, el ritual se involucra en el proceso de crear y expresar identidades colectivas en distintos niveles, a saber, el internacional, el estatal y el local. Mi tarea

---

griega que nombraba el estado "iraní", este término viene del nombre del grupo étnico que constituía la élite política (partianos). Así, en algunos periodos de la historia antigua de Irán/Persia —o no tan antigua, específicamente antes de Reza Shah (1878-1944)— "persa" es una denominación estatal "cívica", mientras "iraní" refiere las tradiciones populares, incluso de aquellos pueblos que no hablan lengua farsi (por ejemplo, azerbayanos). En suma, el uso intercambiable de las palabras "persa" e "iraní" no es sólo una cuestión de uso cotidiano, sino también de distintos periodos en la historia y los posicionamientos políticos. En este capítulo se usa "persa", siguiendo los trabajos referidos en la bibliografía. Por lo tanto, el Nouruz es la celebración del año nuevo de origen persa. Véanse Anna Krasnowolska, *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*, Cracovia, Universitas, 1998; y R. Levy, C. E. Bosworth, y G. S. P Freeman-Greenville, "Nawrūz", en P. Bearman *et al*., (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2013, [referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nawruz-COM_0858?s.num=1&s.q=nawruz], consultado el 18 de enero de 2013.

[2] Provincia Autónoma de Alto Badajshán. El acrónimo GBAO proviene del ruso *Gorno-Badajshanskaya Avtonomnaya Oblast'*.

[3] Ali Attar, "Nawruz in Tajikistan: Ritual or Politics", en T. Atabaki y J. O'Kane (eds.), *Post-Soviet Central Asia*, Londres, Tauris, 1998, p. 233; David Kertzer, *Ritual, Politics, and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 9.

es analizar cómo los diferentes conceptos de pertenencia son instrumentalizados por esta festividad en cada uno de estos niveles.

Una breve introducción al Nouruz

En la literatura sobre la región, el Nouruz es a menudo presentado a la luz de sus raíces zoroastristas. Además, sus relaciones con el pasado ario son también relevantes y frecuentemente usadas en el contexto tayiko. El Nouruz, de acuerdo con la *Enciclopedia del islam* es "el primer día del año solar persa, marcado por festividades populares. Tiene inicio en el equinoccio vernal".[4] Una más amplia definición explica que esta importante celebración "no está representada en el año lunar musulmán".[5] Varios investigadores tayikos se refieren a los festejos del Nouruz como "el más antiguo festival de Año Nuevo sobre la tierra",[6] además como el "más universal entre todos los festivales populares (*narodnye*) conocidos".[7] Estas descripciones tienen su explicación en que las raíces de la festividad son verdaderamente antiguas. Ali Attar, en su breve nota histórica sobre el Nouruz, sugiere que este ritual tiene sus orígenes en la mitología indoirania.[8]

A pesar de que el carácter antiguo del Nouruz no parece ser tema de debate, las controversias comienzan cuando se trata de establecer la fecha adecuada para celebrarlo. Contemporáneamente, en la mayoría de los países donde se lo puede encontrar (Afganistán, Albania, Azerbaiyán, Irán, Kazajistán, Kirguistán, Tayikistán, Tartaristán, Turkmenistán, Turquía y Uzbekistán), el Nouruz se celebra en el equinoccio de primavera.[9] Así, el Nouruz sigue siendo una festividad

4 Levy, Bosworth y Freeman-Greenville, "Nawrūz", *op. cit.*

5 *Idem.*

6 Akbar Turson, "Navruz kak kul'turno-istoricheskiĭ fenomen: k germenevtike irano-tadzhikskogo novogodnego prazdnika", en A. Radzhabov (ed.), *Navruz kak yavlenie Mirovoĭ Kul'tury*, Dushanbe, Kontrast, 2012, p. 18.

7 *Ibid.*, p. 22.

8 Attar, "Nawruz in Tajikistan: Ritual or Politics", *op. cit.*, p. 234.

9 Para más información sobre la historia del Nouruz, véanse Anna Krasnowolska, *Some Key Figures...*, *op. cit.*; Richard Foltz, *Religions of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the Fifteenth Century*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2000; Turson, "Navruz kak...", *op. cit.*

importante a escala regional y no sólo para la gente de hablas turca y farsi de Asia Central. No obstante, en muchos lugares, la escala vigente y forma de celebración son elementos relativamente nuevos en el paisaje cultural postsoviético de la región.

El Nouruz como ritual

Me he referido al Nouruz sobre todo como una festividad o una celebración. Es importante introducir el término *ritual* para el análisis específico que me propongo en este capítulo. En este sentido, sigo a Ali Attar, quien pretende analizar el Nouruz como un ritual y utiliza una aproximación teórica que no considera el ritual como inseparable de la religión.[10] Una de estas aproximaciones pertenece a David Kretzer, quien afirma que "lo que importa en los rituales no es que tengan que ver con seres sobrenaturales, sino más bien que proveen de una forma poderosa en la cual la dependencia social de la gente puede ser expresada".[11] En ese sentido, Kertzer sugiere que el ritual sirve a cuatro fines políticos importantes: *1)* integración organizacional, *2)* legitimación, *3)* construcción de solidaridad e *4)* inculcación de creencias políticas.[12] Más aún, Kertzer también sugiere que la representación simbólica es esencial para la existencia de cada organización religiosa, estatal o institucionalizada. Por tanto, el Nouruz es un ritual que provee un medio importante a través del cual imágenes son creadas y mediante las cuales la gente se identifica con ellas. La nueva formación estatal involucra definir una nueva realidad para la población sometida y una nueva autoconcepción como ciudadano. La perspectiva de Kertzer sobre el ritual me parece útil. Me ayuda a destacar diferentes tipos de significados adheridos al ritual del Nouruz. Implica que los rituales y sus elementos simbólicos pueden jugar un papel importante en el proceso de crear identificaciones colectivas. La noción de unir un ritual con las identificaciones también trae a la mente las

10 Attar, "Nawruz in Tajikistan: Ritual or Politics", *op. cit.*, p. 233.

11 Kertzer, *Ritual, Politics, and Power*, *op. cit.*, p. 8.

12 David Kertzer, "The Role of Ritual in State-formation", en E. Wolf, A. Koster y D. Meijers (eds.), *Religious Regimes and State-formation: Perspectives from European Ethnology*, Albania, State University of New York Press, 1991, pp. 85-104.

ideas de Eric Hobsbawm, en particular su concepto de "invención de la tradición".[13] Sin embargo, llamar a las celebraciones actuales del Nouruz una tradición "inventada" puede ser una idea cuestionable, tomando en cuenta lo fuertemente enraizado que está el Nouruz en la sociedad tayika.

No obstante, la perspectiva de "invención de la tradición" da una pista de que las tradiciones y los rituales no son necesariamente inmutables. Éstos pueden estar, y a menudo están, basados en orígenes antiguos, pero en sus formas actuales sirven a fines políticos particulares, incluso aquellos relacionados con la necesidad de crear o reforzar la identificación colectiva.

El Nouruz a nivel internacional

La identificación y el ritual son aspectos importantes del patrimonio, y son especialmente importantes para el concepto de *patrimonio cultural intangible* de la Unesco, tema de discusión de esta sección. Antes de mostrar los aspectos de un ritual, presento brevemente cómo pueden lucir las concepciones internacionalistas del Nouruz.

En el marco de las celebraciones del Nouruz en Dushanbe, en marzo de 2011 tuvo lugar un largo y colorido festival. Semanas antes de la celebración, la programación televisiva estaba llena de temas relacionados con la primavera, promocionando las celebraciones de ese año como la fiesta internacional del Nouruz. El 21 de marzo, Emomali Rahmon, presidente de Tayikistán, estuvo presente en el festejo principal del Nouruz. Unos días después, los presidentes de Afganistán, Armenia, Irak, Tayikistán y Turkmenistán, además de representantes de India, Kirguistán, Kuwait, Omán y Pakistán, participaron en las celebraciones para el día internacional del Nouruz que tuvo lugar en Teherán.[14] Además, se anunció que, el año siguiente, los festejos internacionales

[13] Eric Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions", en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 1-14.

[14] Deng Shasha, "Iran Kicks Off Celebrations for International Day of Nowruz", Xinhuanet, 27 de marzo, 2011, [news.xinhuanet.com/english2010/culture/2011-3/27/c_13800544.htm], consultado el 17 de abril de 2015.

se llevarían a cabo en Kabul. A pesar de la promesa del festejo en Kabul, el día de la celebración internacional del Nouruz se combinó con la Quinta Conferencia de Cooperación Económica Regional en Afganistán (RECCA-V), la cual, además, se llevó a cabo simultáneamente en Dushanbe, Tayikistán, los días 26 y 27 de marzo en 2012. Este evento fue copresidido por los ministros de Asuntos Exteriores de Afganistán y Tayikistán, e inaugurado por los presidentes de Afganistán, Irán, Pakistán y Tayikistán. Más de 70 países y organizaciones estaban representadas en ese evento, que culminó con la "declaración del Nouruz", para fomentar la cooperación regional entre las partes firmantes.[15] En este caso, el Nouruz fue usado por los actores internacionales como un factor de unificación simbólica y una razón seria para llevar a cabo más eventos de cooperación regional.

Imagen IX.1. Decoraciones del hipódromo estatal



Fuente: Los pósters presentan las banderas de los Estados celebrantes del Nouruz y de las Naciones Unidas. Fotografía de Malgorzata Biczyk, Tayikistán, 2012.

15 "The International Nauruz Day and the Fifth Regional Economic Cooperation Conference on Afghanistan (RECCA-V)", *Economic Cooperation Organization*, Dushanbe, Tajikistan, 26-27 de marzo, 2012, [www.ecosecretariat.org/ftproot/Press_Rls/2012/afg-conf.htm], consultado el 2 de octubre de 2013.

El uso del Nouruz por los actores internacionales como un símbolo de integración tiene sustento en acciones de la Unesco. En febrero de 2010, la Asamblea General de las Naciones Unidas reconoció al 21 de marzo como el día internacional del Nouruz.[16] Ese hecho sucedió al reconocimiento e inscripción del Nouruz en la lista del Patrimonio Intangible de la Humanidad, en 2009.[17] El acto de reconocimiento del Nouruz está relacionado con el hecho de que:

> más que nunca, en esta época de rápidos cambios, necesitamos celebraciones culturales que unan a la gente y fortalezcan los lazos entre la sociedad y la naturaleza. [...] Acarrea también grandes beneficios para el desarrollo y la sostenibilidad ambiental para todas las comunidades involucradas. [...] Debemos reconocer la importancia de la cultura como un fundamento para un futuro más sostenible para todos.[18]

De modo sorprendente, la lista principal de postulantes a la lista de patrimonio de la Unesco incluye a Azerbaiyan, India, Irán, Kirguistán,

16 Basado en la siguiente explicación: "De acuerdo con el preámbulo de la resolución sobre días internacionales (documento A/64/L.30/Rev.2), el Nouruz, que significa 'Día Nuevo', es celebrado el 21 de marzo, día del equinoccio vernal, por más de 300 millones de personas como el inicio del año nuevo. Se ha celebrado por más de 3 000 años en los Balcanes, en la cuenca del Mar Negro, el Cáucaso, Asia Central, el Medio Oriente y otras regiones. La Asamblea hizo un llamado a los Estados miembros que celebran el festival a estudiar su historia y tradiciones con miras a diseminar ese conocimiento entre la comunidad internacional y organizar eventos anuales conmemorativos" ("General Assembly Recognizes 21 March as International Day of Nowruz, Also Changes to 23-24 March Dialogue on Financing for Development", *United Nations. Meetings Coverage and Press Releases*, 23 de abril, 2010, [www.un.org/News/Press/docs/2010/ga10916.doc.htm], consultado el 2 de octubre de 2013).

17 Irina Bokova, *Representative List of the Intengible Cultural Heritage of Humanity*, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2009, [www.unesco-bg.org/file_store/188328e.pdf], consultado el 17 de abril de 2015.

18 Irina Bokova, "Nowruz Unites People and Strengths Relations between Society and Nature", *Khovar*, National Information Agency of Tajikistan, 21 de marzo de 2012, [khovar.tj/eng/culture/2765-nowruz-unites-people-and-strengths-relations-between-society-and-nature.html], consultado el 17 de abril de 2015.

Pakistán, Turquía y Uzbekistán, pero no Tayikistán.[19] No obstante, Tayikistán está usando la tarjeta internacional del Nouruz y satisfaciendo los deseos de la Unesco, al utilizar este festejo como un ritual político para un "diálogo intercultural" de integración regional.

El día del Nouruz puede ser ubicado en el contexto teórico del ritual, la identidad y el patrimonio. El concepto de patrimonio intangible es intrincado. De acuerdo con Barbara Kirshenblatt-Gimblett,[20] dicho concepto combina dos dimensiones. Toma prestado, por un lado, el interés en la cultura de la institución previamente establecida de patrimonio intangible, y, por otro lado, de la idea de patrimonio natural de la Unesco toma prestado el concepto de estar vivo, como naturaleza. Las controversias expresadas por Kirshenblatt-Gimblett están relacionadas con el proceso de cómo y cuáles productos culturales están enlistados, por ejemplo, al seleccionar las prácticas amenazadas de las minorías por encima de las obras occidentales. En ese sentido, no puede considerarse que el Nouruz esté amenazado, ni que pertenezca a una minoría (según la decisión de la ONU ya citada, cerca de 300 millones de personas en el mundo celebran esta fiesta). Además, el Nouruz tampoco requeriría ser salvaguardado. Sin embargo, se refiere a la necesidad de identificar y crear una visión del pasado, expresada a través de un ritual enraizado en la historia. Así, el Nouruz genera un referente vinculado con la historia iranio-persa más amplia, relacionada con el zoroastrismo. Más aún, la función unificadora de los símbolos usados en este ritual podría ser importante a un nivel nacional para reforzar la unidad estatal.

El nivel nacional

Mientras que a nivel internacional el Nouruz podría fungir como un factor de integración regional y política, a nivel estatal, en Tayikistán, el Nouruz puede ser usado para lograr la integración nacional por encima del regionalismo. Una función muy similar a usar la celebra-

19 Bokova, *Representative List...*, *op. cit.*, p. 18.

20 Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Intangible Heritage as Metacultural Production", *Museum International,* vol. 56, núms. 1-2, 2004, pp. 52-65.

ción del Nouruz como forma de promover la armonía y la solidaridad interétnica fue observada en los asentamientos urbanos en Kazajistán por Penkala-Gawecka.[21]

Durante mi estancia, participé en dos celebraciones del Nouruz en Tayikistán. En el año 2011 el evento principal fue el encuentro del Nouruz preparado por el gobierno central, el 21 de marzo, en el hipódromo estatal.

Imagen IX.2. Estudiantes presentando diferentes coreografías en las celebraciones estatales del Nouruz



Fuente: Fotografía de Malgorzata Biczyk, Tayikistán, 2012.

Los preparativos comenzaron mucho antes del equinoccio. Meses atrás, estudiantes de diversas universidades habían comenzado a ensayar para el acto principal. Las celebraciones comenzaron en la capital de Tayikistán, temprano, por la mañana, con las exhibiciones en las que distintas nacionalidades de Tayikistán y varias asociaciones agrarias presentaron sus productos nacionales asociados con ese día.

21 Danuta Penkala-Gawecka, "Mikropolityka Etnicznosci. Obchody wiosennego swieta Nauryz w postsowieckim Kazachstanie", *Etnografia Polska*, núms. 1-2, 2009, pp. 5-18.

Toda la exhibición tuvo un carácter folclorizante, con muchos decorados basados en bordados de las regiones de Tayikistán, una exhibición de artefactos regionales (panes, platos de madera, etcétera) y música étnica. La ceremonia principal se realizó como un espectáculo colorido. La mayoría de los espectadores estaba sentada en los estands, había también gente sentada en el piso. La coreografía se planeó de modo que el estand principal podía admirar los colores y figuras conformados por la gente joven vestida de manera vistosa, caminando al ritmo de la música nacional. Los desfiles de los estudiantes eran interrumpidos por eventos más profesionales realizados por cantantes famosos en la escena tayika. El director profesional de espectáculos masivos preparó todo. En el escenario principal del evento, podían verse símbolos de todas partes de Tayikistán, expuestos a través de bordados (*suzanies* de diferentes estilos), representaciones esquemáticas de tradiciones nupciales, símbolos primaverales, unidades campesinas (música y trajes étnicos de todas las regiones), estilos de lucha locales, símbolos del fuego y de Zaratustra y derviches danzantes. Además, el presentador principal subrayó repetidamente el carácter pan-nacional del Nouruz, haciendo alusión al estatus de festejo internacional de la Unesco. Como parte de un ritual estatal, el festival fue transmitido en directo a todo el país por televisión. La ceremonia fue presidida por las más altas autoridades del país e inaugurada con el discurso del presidente. Después de una representación exitosa en el hipódromo, el presidente mencionó que, dada la densidad y emoción de las celebraciones, éstas deberían extenderse, por lo cual anunció que, para tal efecto, concedería una semana extra de vacaciones estatales.

Los eventos tenían un carácter performativo bastante similar al de aquellos organizados en el periodo soviético. De esta manera, los eventos de Nouruz en 2011, en Tayikistán, no diferían mucho de eventos similares descritos por Laura Adams para el caso de Uzbekistán, donde "los esquemas soviéticos a través de los cuales la cultura y la historia eran entendidos, simplemente eran revertidos en el discurso oficial sobre el Navro'z, de manera que el Navro'z era ahora bueno en lugar de ser religiosamente sospechoso".[22]

[22] Laura Adams, *The Spectacular State: Culture and National Identity in Uzbekistan*. *Politics, History, and Culture*, Durham, Duke University Press, 2010.

Es importante subrayar que el Nouruz no era apreciado como una festividad durante los tiempos soviéticos. Su rápida revitalización, combinada con un movimiento general de búsqueda de raíces nacionales, comenzó a finales de la década de 1980 en Uzbekistán[23] y, probablemente, en la de 1990 en Tayikistán.

Este modelo estatal de celebrar el Nouruz repetía muchos elementos del esquema soviético de celebraciones; si bien llenándolos con nuevos símbolos de unidad. Al mismo tiempo, también estableció un nuevo modelo estándar de celebración del Nouruz. Por tanto, en las semanas posteriores, en televisión se mostraban constantemente noticias desde distintos centros regionales, una vez tras otra copiando en escala más pequeña el esquema de la capital. Me parece que es en el nivel nacional, más que en el internacional o en el local, donde el concepto de "invención de la tradición" debería ser aplicado para interpretar el festejo del Nouruz en Tayikistán. Como se afirmó, no significa que el Nouruz no sea un evento antiguo e histórico. Sin embargo, en su forma actual, celebrado como un festejo estatal, transmitido ampliamente, y, al tener funciones unificadoras, recuerda al "poderoso complejo ritual" descrito por Hobsbawm.[24]

El nivel local

Al observar con mis amigos pamiri[25] las celebraciones del Nouruz transmitidas repetidamente en la televisión tayika, me percaté de comentarios como: "Esto es nuestro, esto no es nuestro, oh, aquí muestran el Nouruz pamir, ahí muestran Leninabad, aquí no está bien, ellos afirman que es de Badajshan, pero, de hecho es de Kulyab". Las nociones de superioridad regional son ciertamente muy fuertes en Tayikistán. Más aún, la alta diversidad cultural en las montañas complica la situación, ya que, a pesar de los símbolos universales o solares pre-

23 *Ibid.*, p. 50-67.

24 Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions", *op. cit.*, p. 6.

25 Con "pamiri" me refiero a la gente proveniente de la GBAO. Pamir es el nombre geográfico dado a la sierra donde la región GBAO está situada.

sentes en el festival nacional de primavera, cada pueblo tiene formas levemente diferentes de celebrar ese día.

Cuando llegué a Pamir, cierta confusión captó de inmediato mi atención. Cuando la gente dice "Nouruz", quieren decir, de hecho, las celebraciones que comienzan en torno al 21 de marzo. Pero cuando pregunté acerca de los festejos primaverales o el año nuevo, surgieron muchos nombres diferentes en la discusión: Nouruz, *Shogun*, *Shogun-i-Bahor*, *Hir-pe-chior*, *Hir-che-zon*, *Huar-dar-Mard*, *Bat Ayum*. Busqué la ayuda de un especialista, un activista cultural local, cuyas múltiples iniciativas están guiadas por la idea de reconstruir el pasado zoroastrista, ario, preislámico de la cordillera del Pamir. Según él, hay

> tres partes de la celebración, denominadas también "los tres hermanos", *Hir-pe-chior, Hir-chie-zon, Shogun*. [...] *Hir-pe-chior* es el fin de *chilá*,[26] el primer día cuando el sol regresa al cuerpo humano. *Hir-chie-zon* será en diferentes lugares distinto o parte del cuerpo, pero en Khuf es el 15 [de febrero], las rodillas, *Bat Ayum*. Mientras que *Shogun* será el Nouruz.[27]

Todos estos nombres tienen significados específicos en las lenguas locales.[28] Estos nombres causan confusión, no sólo al antropólogo ex-

[26] *Chilá*, literalmente, significa "cuarenta", en este contexto se refiere a los aproximadamente cuarenta días en los cuales el sol está "fuera del cuerpo". Otro nombre dado a este periodo sería *biabon*, que significa "fuera de".

[27] Notas de campo en la región de GBAO, Tayikistán, 26 de enero de 2012. Todas esas expresiones se refieren al uso local (en este caso pamir) de palabras y términos en el dialecto khufij de la lengua shogni-rushani, la gente más habituada con la cultura persa podría tener algunos comentarios sobre el uso de la palabra *Shogun*. De acuerdo con Wolfgang Lenz, *Zeitrechnung in Nuristan und am Pamir*, Berlín, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaft 1938, philosophisch-historische Klasse núm. 7, 1939, el significando real del Shogun podría referirse a la leyenda acerca del rey Jamshed que daría sustento a este festejo. Se utiliza en el festejo de primavera como un adjetivo, por ejemplo, en la expresión *Shogun-i-Bahor Muborak*, una forma de saludarse con ocasión del festejo primaveral. Aunque la gente en Pamir utiliza esta palabra también como un sustantivo, expresando lo que se denomina Nouruz en las tierras bajas o al referirse a las celebraciones dedicadas al sol.

[28] *Hir* significa "el sol". *Hir-pe-chior*, en el grupo lingüístico shogni-rushani significa "el sol está en el hombre". En la misma lengua, *Hir-chie-zon* significa "el sol en la rodilla". Mientras que en tayiko (probablemente con la pronunciación local) *Huar-*

tranjero, sino también a los locales, acerca del carácter y significado de cada festejo.

Aquí cobra importancia el conocimiento etnográfico sobre el calendario antropomórfico, que debería ser conocido por los investigadores de la gente de habla persa. Este calendario está basado en las observaciones de la sombra del sol y usualmente es referido como "calendario *soya*" (calendario de la sombra) o "*shamsi*" (calendario solar). Los ancianos de GBAO constantemente se refieren a los tres diferentes sistemas calendáricos: el *Soya* (*Shamsi*), que significa "calendario antropomórfico"; *Kumari*, calendario musulmán lunar; y el gregoriano, denominado también como "ruso". El antropomórfico antiguo, denominado también *Huar-dar-mard*, parece utilizarse para establecer las fechas de los festejos primaverales importantes. No obstante, debido al limitado espacio de este capítulo, no puedo proporcionar datos etnográficos amplios sobre este asunto.[29]

Mientras que *Hir-pe-chior* casi no se celebra más que en la cordillera del Pamir tayiko, *Bat'Ayum* sigue siendo la principal celebración primaveral para algunas partes de la región (sobre todo Rushan). Muchos de los rituales que tienen lugar durante el *Bat'* son más comunes en otras partes del Pamir para el *Shogun* (equinoccio de primavera). Lo interesante para la región de Rushan es que las celebraciones de bienvenida del sol en las casas se llevan a cabo propiamente a mediados de febrero. Mientras que, cuando llega el momento de *Shogun* (marzo), todos los medios estatales transmiten programas primaverales del Nouruz. Una vez que se llevan a cabo las celebraciones estatales en el hipódromo principal, en muchos de los centros regionales tiene lugar una ceremonia oficial semejante, de acuerdo con el esquema espectacular ofrecido por las celebraciones estatales. Por ello, hay niños bailando con vestidos folclóricos, ensambles nacionales cantando, como también hay exhibiciones de artefactos etnográficos y un desfile enfrente

---

dar-mard significa lo mismo que *Hir-pi-chior*. *Shogun*, a pesar del significado original, en este contexto, significa "Nouruz".

29 Para más información al respecto, ver Krasnowolska, *Some Key Figures...*, *op. cit.*; Mijail Stepanovich Andreev, *Tadzhiki Doliny Juf Verjov'ya Amu-Dar'i*, vol. 2, Stalinabad, Akademiya Nauk Tadzhikistana, 1958; Frederik van Oudenhoven y Jamila Haider, *With Our Own Hands: A Celebration of Food and Life in the Afghan and Tajik Pamirs*, Ámsterdam, KIT, 2013.

de la administración local. A ese evento se le conoce localmente como "Nouruz". Lo que observé fue que el nombre "Nouruz", en este contexto, estaba adherido a la forma estatal de celebración, incluyendo las coreografías en el estadio al estilo postsoviético, el uso de lo popular en los símbolos primaverales de la región y el consumo de *plov*.[30] Por su parte, las tradiciones locales mantienen los nombres antiguos, diferentes ritos y a veces idiomas distintos. Entre estos presento a continuación brevemente el *Bat'Ayum* recién mencionado en esta sección.

Bat'Ayum

Yo participé en las celebraciones *Bat'Ayum* en el difícil invierno de 2011. Todas estas celebraciones tuvieron un carácter más bien privado. Comenzaron en miércoles, de acuerdo con el anuncio del *jalifa*. El inicio de las celebraciones del *Bat'* está dedicado a la limpieza mayor, relacionadas simbólicamente con arrojar todas las cosas malas, incluyendo probablemente algunos espíritus hostiles de la casa. En suma, el primer día finaliza con la decoración de la casa, una vez limpia, usando símbolos de fertilidad, diseños hechos con harina (en algunas regiones también con ramas de primavera). Luego de que el trabajo está terminado, la casa es ahumada con la hierba sagrada (*bui* o *strahm*), y la comida familiar es consumida. El día siguiente es momento de descanso y espera. La atmósfera de festejo y la emoción intrigante de esperar algo nos acompañó todo el día. En ese día, la prohibición de visitar otras casas estaba en el aire. Es preferible no ir de visita en ese día. Las expectativas se cumplen al atardecer, cuando comienza la preparación de alimentos del *Bat'*. En su versión apropiada, el *Bat'* se supone que debe cocinarse con harina y hielo. El hielo o la nieve se traen desde afuera y se revuelve con la harina de cocinar, la cual se debe tornar color café.[31] Actualmente, a pesar del nombre del festejo, la comida principal realizada en esa tarde fue *maxboj*, el cual se compone de chícharos verdes

[30] *Plov* es un modo tradicional de cocinar el arroz, con hortalizas, carne de borrego o res, y con condimentos picantes. N. de la E.

[31] Sobre este festejo existe un gran documental, *Shogun*, filmado por Tojjidin Gajimammadov en 2011.

cocinados con trigo y menudencias, cabezas y piernas de ternero. La multiplicidad de semillas representa un símbolo de fertilidad. Aunque no era la comida en sí misma, sino el proceso de cocinar la parte importante de la tarde.

Imagen IX.3. Baile tradicional con el caballo, representado durante las celebraciones del Nouruz en un estadio local



Fuente: Fotografía de Malgorzata Biczyk, Tayikistán, 2012.

El tercer día tenía ya una atmósfera muy ceremonial. Había comenzado con la preparación de la comida la noche anterior. Algunas partes de ella fueron dejadas para los hijos de la familia, quienes entonces estaban en camino (*Xabun boj*). Después el *Salom Salom* había comenzado. *Salom* representa aquí el saludo, y, *Salom Salom*, en este contexto, sería la tradición de ir de visita y recibir visitas. Esto tiene también sus reglas establecidas. Primero, los más viejos son visitados por los más jóvenes; así, los hermanos más jóvenes van a ver a los más viejos, los hijos a los padres. No obstante, la tradición no se celebra en todas las familias. En algunas casas la gente hacía bromas, ya que al saber que una etnógrafa podría venir, ellos deberían haber preparado algunas celebraciones. Más tarde en ese día, la tradición de la limpieza, *kloghrůzrůz*, símbolo de fertilidad, había comenzado. En otras partes

de Pamir, se lleva a cabo en el equinoccio de primavera, cuando tiene lugar el Shogun. En pueblos de Rushan, *Bat'Ayum* es el momento cuando grupos de niños van de casa en casa, pretendiendo ser invisibles, lanzando a través de la ventana (*růz*) o la puerta una bolsa vacía y haciendo una recitación para pedir regalos. Así transcurre el *Bat'Ayum* en Rushan. Aproximadamente un mes después, en torno al equinoccio de primavera, cuando comienza el buen clima, las otras regiones de Pamir comienzan a celebrar el Shogun. Muchos elementos del *Bat'* rushoni pueden observarse en los rituales de Shogun (*kloghrůzrůz*). Al mismo tiempo comienzan las celebraciones estatales en los estadios deportivos de distintos centros administrativos. Estas pequeñas festividades copian el escenario de las celebraciones principales llevadas a cabo en el hipódromo de la capital. La gente joven visita esos festivales y los denominan *Nouruz*.

Imagen IX.4. Limpieza del růz, el techo pamiri, en ocasión del Bat'Ayum



Fuente: Fotografía de Malgorzata Biczyk, Tayikistán, 2012.

Conclusión

En este capítulo expuse tres perspectivas aparentemente distintas en torno al ritual del Nouruz: el concepto internacional de la Unesco, el cual unifica la región por encima de la tradición; la festividad espectacular del Estado-nación; y, finalmente, los rituales locales. Sorprendentemente, las tres, a pesar de las aparentes diferencias formales, tienen mucho en común. Son tres diferentes formas de expresar la pertenencia colectiva a través del uso de un ritual. Esto parecería indicar que no hay nada nuevo bajo el sol, ya que los rituales son ampliamente usados como vía de expresión de la identidad y la pertenencia. Lo más interesante de estos casos es el momento cuando esas identificaciones diferentes se encuentran en el nivel local. Según fueron mostradas, las tradiciones locales se hacen espacio a través del dominio abrumador de los discursos nacionales e internacionales. Lo que era internacional es usado únicamente para subrayar el peso simbólico de las tradiciones locales. Lo que se expresa a nivel de la representación estatal, se realiza en la esfera pública de todos los pequeños centros administrativos. La gente en Pamir, los buenos ciudadanos que participan, organizan las celebraciones del Nouruz, según se programa "desde arriba". Los espectaculares festejos en los centros administrativos locales y las competencias deportivas tienen lugar en las montañas cada primavera. Esas celebraciones son acompañadas por la comida tayika (o centroasiática) tradicional, asociada con esta festividad, pero a menudo no endémica de las tradiciones locales (como el *plov* o el *sumanak*[32]). Uno podría interpretarlas en los términos de Hobsbawm, como un "complejo ritual poderoso", creado como una nueva tradición basada en antiguos materiales genuinos, a fin de servir como un símbolo unificador.[33] Sin embargo, al mismo tiempo, una mucho menos espectacular y de alguna manera más exótica "pamirneidad" se mantiene en silencio al interior de las casas de los pamiri, en el marco de las tradiciones de bienvenida del sol, que están a punto de desaparecer.

32 Jugo de trigo y agua hervidos durante 24 horas.

33 Hobsbawm, "Introduction: Inventing Tradions", *op. cit.*, p. 6.

Bibliografía

Adams, Laura, *The Spectacular State: Culture and National Identity in Uzbekistan*. *Politics, History, and Culture*, Durham, Duke University Press, 2010.

Andreev, Mijail Stepanovich, *Tadzhiki Doliny Juf Verjov'ya Amu-Dar'I*, vol. 2, Stalinabad, Akademiya Nauk Tadzhikistana, 1958.

Attar, Ali, "Nawruz in Tajikistan: Ritual or Politics", en T. Atabaki y J. O'Kane (eds.), *Post-Soviet Central Asia*, Londres, Tauris, 1998, pp. 231-247.

Bokova, Irina, "Nowruz Unites People and Strengths Relations between Society and Nature", *Khovar*, National Information Agency of Tajikistan, 21 de marzo, 2012, [khovar.tj/eng/culture/2765-nowruz-unites-people-and-strengths-relations-between-society-and-nature.html], consultado el 17 de abril de 2015.

Bokova, Irina, *Representative List of the Intengible Cultural Heritage of Humanity*, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2009, [www.unesco-bg.org/file_store/188328e.pdf], consultado el 17 de abril de 2015.

Deng, Shasha, "Iran Kicks Off Celebrations for International Day of Nowruz", Xinhuanet, 27 de marzo, 2011, [news.xinhuanet.com/english2010/culture/2011-3/27/c_13800544.htm], consultado el 17 de abril de 2015.

Foltz, Richard, *Religions of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the Fifteenth Century*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2000.

"General Assembly Recognizes 21 March as International Day of Nowruz, Also Changes to 23-24 March Dialogue on Financing for Development", *United Nations. Meetings Coverage and Press Releases*, 23 de abril, 2010, [www.un.org/News/Press/docs/2010/ga10916.doc.htm], consultado el 2 de octubre de 2013.

Hobsbawm, Eric, "Introduction: Inventing Traditions", en E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 1-14.

Kertzer, David, *Ritual, Politics, and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.

Kertzer, David, "The Role of Ritual in State-formation", en E. Wolf, A. Koster y D. Meijers (eds.), *Religious Regimes and State-formation: Perspectives from European Ethnology*, Albania, State University of New York Press, 1991, pp. 85-104.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara, "Intangible Heritage as Metacultural Production", *Museum International,* vol. 56, núms. 1-2, 2004, pp. 52-65.

Krasnowolska, Anna, *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*, Cracovia, Universitas, 1998.

Lenz, Wolfgang, *Zeitrechnung in Nuristan und am Pamir*, Berlín, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaft 1938, philosophisch-historische Klasse núm. 7, 1939.

Levy, R., C. E. Bosworth y G. S. P. Freeman-Greenville, "Nawrūz", en P. Bearman *et al.*, (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2013, [referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/nawruz-COM_0858?s.num=1&s.q=-nawruz], consultado el 18 de enero de 2013.

Oudenhoven, Frederik van y Jamila Haider, *With Our Own Hands: A Celebration of Food and Life in the Afghan and Tajik Pamirs*, Ámsterdam, KIT, 2013.

Penkala-Gawecka, Danuta, "Mikropolityka Etnicznosci. Obchody wiosennego swieta Nauryz w postsowieckim Kazachstanie", *Etnografia Polska*, núms. 1-2, 2009, pp. 5-18.

"The International Nauruz Day and the Fifth Regional Economic Cooperation Conference on Afghanistan (RECCA-V)", *Economic Cooperation Organization*, Dushanbe, Tajikistan, 26-27 de marzo, 2012, [www.ecosecretariat.org/ftproot/Press_Rls/2012/afg-conf.htm], consultado el 2 de octubre de 2013.

Turson, Akbar, "Navruz kak kul'turno-istoricheskiĭ fenomen: k germenevtike irano-tadzhikskogo novogodnego prazdnika", en A. Radzhabov (ed.), *Navruz kak yavlenie Mirovoĭ Kul'tury*, Dushanbe, Kontrast, 2012, pp. 16-62.

MIRADAS

X. "Y ÉSTE ES NUESTRO MANJAR, ESTO ES CARNE DE CABALLO": LA COMIDA COMO RECURSO SEMIÓTICO EN LA PRODUCCIÓN DE AUTENTICIDAD ÉTNICA EN EL CONTEXTO DE LA AYUDA PARA EL DESARROLLO EN KAZAJISTÁN*

*Bakyt Muratbayeva***

El inicio de la década de 1990 fue un interesante momento histórico marcado por el "descubrimiento" de Kazajistán, así como de Asia Central para el resto del mundo. De todos lados vinieron en esa época numerosos empresarios, académicos (entre ellos etnólogos), médicos, expertos en desarrollo, diplomáticos, profesionales del petróleo y otros, como cocineros. Trajeron ideas, conocimientos foráneos y "nuevos", nociones sobre bienestar, y cómo se podría configurar, dominar, pero también disfrutar la vida de una forma distinta y nueva. Las per-

*Realicé el trabajo de campo, en el cual se basa el presente capítulo, en el marco de mi tesis de maestría: "Lachen als Ereignis. Einblicke in das EZ-Milieu Kasachstans durch eine ereignisethnographische Interaktionsstudie", entregada en la Universidad de Bielefeld, Facultad de Sociología, supervisada y dictaminada por el profesor doctor Christian Meyer (Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad de Duisburg-Essen). Para ello pasé en 2011 cerca de cuatro meses en Kazajistán para explorar ahí el contexto de la Cooperación para el Desarrollo. Además, llevé a cabo mis observaciones, entre otras, en distintas situaciones a partir del encuentro con expertos en desarrollo internacional y local. Conseguí el contacto de la médico Gulnara mencionada en este artículo gracias a una de mis amigas residentes en Almaty. El ejemplo discutido en el presente capítulo fue presentado por vez primera en el 19 Symposium de Sociolingüística, "Language and the city", en Berlín, en el año 2012, en el panel "Discursive Construction of Emotions in Multilingual Interactions", de cuya provechosa discusión es producto este capítulo.

** Instituto Max Planck de Antropología Social / Casca-Halle.

sonas marcadas por lo soviético se acostumbraron a este nuevo "gusto" en el estilo de vida lentamente y, a menudo, las personas que pensaban de acuerdo con viejos patrones opusieron resistencia.

No obstante, Almaty se ha transformado, ya desde el comienzo del milenio, de una pequeña ciudad soviética en una metrópoli multicultural que es, al mismo tiempo, una intersección de Asia Central. Gradualmente se abrieron tiendas de lujo, restaurantes y cafés. Las calles estrechas se llenaron con autos lujosos del extranjero. De forma paralela, llegaron numerosos migrantes en busca de trabajo y también los "repatriados",[1] quienes, provenientes de las repúblicas vecinas que se desarrollaban a un paso menos veloz, así como de las regiones rurales más pobres de Kazajistán, probaban su suerte bajo las condiciones cambiantes. Los restos de la vida soviética mermaron lentamente a raíz del establecimiento de un orden económico capitalista. De este modo, en ese tiempo las ideas venidas del extranjero, las nociones sobre la vida (buena) y también el nuevo conocimiento, orientado según otros estándares, chocaron con sus contrapartes soviéticas. En ese diálogo, es de capital relevancia el papel del traductor y del mediador, el cual, ante todo, consiste en encontrar un camino para la mutua comprensión entre los diversos mundos culturales y sus valores.

Gulnara, una médico local, me informó que en aquel tiempo, durante el cual ella trabajaba como médico en un hospital local, a menudo se encontró con tales situaciones de mutua incomprensión. Por ejemplo, durante la visita de Christiane Herzog, esposa del entonces presidente federal alemán Roman Herzog, Gulnara estuvo involucrada en la traducción entre aquélla y la esposa de un político kazajo de alto rango. La plática entre ambas mujeres versó sobre la efectividad de los métodos de tratamiento, los cuales a la sazón eran puestos en práctica en el hospital. También aquí se suscitaron malentendidos interculturales en torno a la demostración de un método curativo lo-

[1] Peter Finke y Melmet Sancak cuentan, por ejemplo, cómo llegaron los migrantes kazajos de Mongolia. Aunado al problema de los limitados conocimientos de ruso, ellos tenían dificultades al no dominar "las reglas del juego" en distintos escenarios institucionales. Además se encontraron frecuentemente con un entorno hostil por parte de los kazajos locales. Véase Peter Finke y Meltem Sancak, "Migration and Risk Taking. A Case Study from Kazakhstan", en L. Trager (ed.), *Migration and Economy: Global and Local Dynamics*, Walnut Creek, Altamira, 2005, pp. 127-162.

cal, puesto que sólo con dificultades fue posible hacerle entender el efecto curativo a la esposa del político alemán. Gulnara me enseñó con orgullo una invitación de Christiane Herzog para visitar un hospital en Dresde, Alemania. Durante su visita a Alemania, Gulnara le envió a Christiane Herzog un recetario sobre la "Cocina nacional de Kazajistán" y recibió a cambio un libro escrito por la propia señora Herzog.[2]

En este tiempo turbulento, Gulnara también perdió su puesto de trabajo. Luego de una larga búsqueda encontró otro empleo en una organización internacional de donadores, especializada en la lucha contra las epidemias.

En la sociedad postsocialista de Kazajistán la ayuda internacional es un fenómeno social nuevo y emergente. Aquí, como en otros lugares, es característica, ante todo, la disponibilidad de expertos externos con experiencia integral en diversos campos laborales y de conocimiento. Jean-Pierre Olivier de Sardan se ha referido a la reunión de diversos expertos de la ayuda para el desarrollo, incluso de sus saberes, como factores de las "configuraciones de la ayuda para el desarrollo". Así pues, se trata de un "mundo cosmopolita de expertos, burócratas, personal de las ONG, investigadores, técnicos, jefes de proyecto y agentes de campo".[3] Por ello la ayuda para el desarrollo es vista como la suma de procesos sociales, en los cuales se procura transformar la situación política y socioeconómica actual de una localidad.[4] El funcionamiento de la ayuda exterior, el estilo de vida de sus empleados, vinculados con frecuentes viajes al extranjero y con una movilidad geográfica y cultural, forman un claro contraste con la época soviética y su moral, como Ruth Mandel[5] ha mostrado gráficamente sobre la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID, por sus siglas en inglés) con actividad en Almaty.

[2] Christiane Herzog, *Zu Gast bei Christiane Herzog. Meine ganz persönlichen Rezepte*, Múnich, Zabert Sandmann, 1997.

[3] Jean-Pierre Olivier de Sardan, *Anthropology and Development. Understanding Contemporary Social Change*, Londres, Zed Books, 2005, p. 25.

[4] *Idem*.

[5] Ruth Mandel, "Das Säen der Zivilgesellschaft in Zentralasien", en Ch. Hann (ed.), *Postsozialismus: Transformationsprozesse in Europa und Asien aus ethnologischer Perspektive*, Londres, Routledge, 2002, pp. 401-425.

Kazajistán también es nuevo en la ayuda para el desarrollo global. Por ello es interesante preguntarse cómo la región de Asia Central se imagina y se apropia esta ayuda. También aquí es fundamental el papel del "traductor" o del "agente de desarrollo".[6] El concepto *agente de desarrollo* puede entenderse como aquellos actores que intervienen entre distintos mundos culturales, por ejemplo, entre el mundo del "desarrollador" y el de aquel "en desarrollo", entre el empleado extranjero de la ayuda para el desarrollo y, por ejemplo, los empleados de gobierno locales. A sus actividades pertenece también el gestionar contactos entre diversas estructuras sociales, como los ministerios, los hospitales, las ONG, etcétera. Los agentes de desarrollo o traductores recopilan información importante, traducen o prestan ayuda para el entendimiento, lo cual no se restringe a la actividad de traductor o intérprete. Otra de sus actividades es acercar a los empleados de la ayuda para el desarrollo extranjeros el conocimiento cotidiano necesario, o bien los conocimientos contextuales.

En su cuaderno de trabajo, George Elwert[7] recomienda, sobre todo a los investigadores jóvenes, adquirir rápidamente y en la medida de lo posible el necesario conocimiento contextual. Este conocimiento específico del contexto debe servir para la orientación del investigador en el campo. Una de las dificultades en la adquisición de este conocimiento consiste en que ese saber, el cual puede entenderse como conocimiento cotidiano de la comunidad investigada, no siempre es verbalizado. Su argumento es que, debido a que ese conocimiento a menudo pertenece a un saber comunitario silencioso y no tematizado explícitamente, se obtenía dicho saber, ante todo, mediante el método de "poner el pie en la boca", por ejemplo, cuando el investigador de forma involuntaria vulnera las normas de una comunidad y en ese momento las descubre. Mi enfoque en torno al concepto de conocimiento contextual consiste en que se puede utilizar

6 Thomas Bierschenk, "Entwicklungsmakler. Entwicklungshilfe schafft neue Formen des Klientelismus in Afrika", en R. E. Thiel (ed.), *Neue Ansätze zur Entwicklungstheorie*, Bonn, Informationszentrum für Entwicklungspolitik (IZEP), 2001, pp. 60-69.

7 Georg Elwert, *Feldforschung – Orientierungswissen und kreuzperspektivische Analyse*, documentos de trabajo de Antropología Social, núm. 96, Berlín, Hans Schiller, 2003.

también en el contexto de la ayuda exterior. Así, seguramente también para los empleados extranjeros de la ayuda para el desarrollo es significativo el conocimiento contextual. La vulneración de normas locales puede ser amenazante para ellos, pero también puede provocar malentendidos e incluso conflictos innecesarios.

Podría decirse que los agentes de desarrollo ejercen en este sentido una función de socialización. Por tal motivo, a menudo, ellos también representan para los empleados extranjeros de la ayuda para el desarrollo una determinada versión de la cultura local. Esta exposición o representación de la cultura local se distingue frecuentemente por su carácter en extremo homogéneo y monolítico.

Con base en el ejemplo de un pueblo en el Himalaya, Joanna Pfaff-Czarnecka[8] muestra cómo, durante una intervención para el desarrollo, tanto los expertos interventores como la población local están implicados "en hacer ver la representación de una comunidad armónica, orientada al interior de modo solidario y hacia el exterior de modo colaborativo".[9] La autora formula una crítica a la investigación de la globalización, así como también de la localización, la cual utiliza con frecuencia el concepto de lo local sin determinarlo con más detalle. Según la opinión de Pfaff-Czarnecka, en estos campos de investigación desaparecen frecuentemente las dinámicas locales, entre otras, la cuestión de los posicionamientos estratégicos, por ejemplo, "por qué las personas eligen determinadas formas culturales en contextos específicos y las configuran en un modo determinado, sobre qué intereses se basan y por cuáles lógicas de negociación están marcadas".[10] Su sugerencia de dar prioridad a las dinámicas locales en el sitio proviene de la sociología y la antropología del desarrollo, las cuales consideran la intervención para el desarrollo como constelaciones de relaciones complejas incrustadas en contextos locales.[11] "La retórica positiva cargada" sobre una comunidad local puede convertirse en una fuente en estas constelaciones de relaciones, la cual puede servir para obtener de-

[8] Joanna Pfaff-Czarnecka, "Das Lokale als Ressource im entgrenzten Wettbewerb: Das Verhandeln kollektiver Repräsentationen in Nepal-Himalaya", *Zeitschrift für Soziologie*, núm extraordinario "Weltgesellschaft", 2005, pp. 479-499.

[9] *Ibid.*, p. 479.

[10] *Ibid.*, p. 483.

[11] *Idem*.

terminados bienes materiales e inmateriales.[12] La autora describe una situación luego del gran sismo de 1972, el cual le fue relatado por la campesina Megha Laxmi. La historia de Laxmi da información sobre cómo, durante el aterrizaje de un helicóptero de la Cruz Roja en Bajhang,[13] la población local se presentó en su túnica de temporada, "para acentuar la particularidad del momento".[14] Según Laxmi, era la primera ocasión que las personas de Bajhang habían visto a un "blanco".[15] Por desgracia, sobre todo los ricos habrían conseguido la mayoría de las provisiones de auxilio: "Ellos, quienes en la capital ya habían entrado en contacto con extranjeros, se hicieron pasar por pobres, con pleno conocimiento de que, de esta manera, podían ganarse para sí a los blancos. Porque querían ver a los pobres en andrajos".[16]

En el ejemplo de Pfaff-Czarnecka se pone de manifiesto que, para la representación de categorías sociales, son importantes diversas fuentes semióticas. Esto se evidencia a partir del relato de la campesina Laxmi. Para acentuar "la particularidad del momento" en la situación con los expertos en desarrollo blancos, la población se presentó de una forma determinada: ante los expertos en desarrollo "extraños" una parte de la población acudió en su túnica de temporada. En contraste, una parte de la población, a saber, "los ricos", se presentó de otra forma: como "pobres".[17]

Elizabeth Keating,[18] a partir de un ejemplo empírico de Pohnpei, Micronesia, ilustra cómo, al producir jerarquías sociales relacionadas de forma estrecha con categorías sociales, se emplean diversas fuentes semióticas como el vestido, una lengua específica, gestos, espacialidad y, sobre todo, la comida.

En el capítulo seis de su tesis doctoral (principios de 2014), Soledad Jiménez Tovar reporta cuán importantes son para los dunga-

12 *Idem.*

13 Bajhang es una región remota junto al Himalaya en Nepal occidental (*idem.*)

14 *Idem.*

15 *Idem.*

16 *Idem.*

17 *Idem.*

18 Elizabeth Keating, "Moments of Hierarchy: Constructing Social Stratification by Means of Language, Food, Space, and the Body in Pohnpei, Micronesia", *American Anthropologist*, vol. 102, núm. 2, 2000, pp. 303-320.

nos de Asia Central la culinaria y las competencias vinculadas a ella, cuando se trata de procesos de demarcación étnica y religiosa.[19] En su descripción etnográfica del ritual de casamiento, *Shi*, el cual puede ser entendido como una forma de espectáculo culinario, Jiménez Tovar muestra la importancia del cumplimiento de una determinada secuencia de los costos rituales en la preparación de platillos. A partir de su descripción se puede concluir que la secuencia depende del estatus social, la afiliación familiar, proximidad social y distancia con las personas que participan en los costos

> el *shi* es en sí mismo una *performance* donde lo que se come no es tan importante como la presentación de los platos en la mesa. El novio y sus amigos van a comer sólo un poco de cada plato, y, después de unos quince minutos, dejarán la casa. Entonces, la novia y sus familiares comerán por turnos comenzando con los mayores y terminando con los más jóvenes. Algo de la comida restante se distribuirá entre los familiares y amigos invitados al *shi*, y el resto será consumido por la familia durante los siguientes días.[20]

En otro lugar se refiere al uso de los palitos chinos como fuente de identidad, con los cuales se produce una diferencia entre "dunganos" y "no-dunganos", "dunganos musulmanes" y "dunganos no-musulmanes".[21] Asimismo, con base en mi propio ejemplo mostraré que la culinaria y las competencias asociadas con ella son instrumentos importantes, con los cuales se completa el trabajo interactivo en torno a la identidad étnica y además se transmite lo cultural.

Cuando se analiza el ejemplo anterior con un enfoque de teoría de la acción, podría decirse que en la representación de determinadas formas culturales está en primer plano un aspecto estratégico. En el ejemplo de Pfaff-Czarnecka se ponen de relieve las lógicas de acción racionalmente cargadas de los actores individuales. Su enfoque, orientado hacia el actor de la *performance* empleada estratégicamente, se podría criticar como demasiado racional.

19 S. Jiménez Tovar, "Centripetal Mirrors. Cultural Conservation among Shaanxi Dungans in Kazakhstan", tesis de doctorado en Antropología Social, Halle (Saale), Martin Luther Universität Halle-Wittenberg, 2014, p. 131.

20 *Ibid.*, p. 143.

21 *Ibid.*, p. 138.

La actuación interactiva de una cultura, presentada en extremo homogénea y monolítica, es también el objeto de un ejemplo ocurrido durante una charla de sobremesa y analizado a continuación. En Kazajistán se asume con frecuencia una homología entre cultura y etnia. Con base en un ejemplo, mostraré cómo lo cultural se produce como una unidad homogénea por medio del trabajo interactivo sobre la identidad étnica en una situación intercultural de la ayuda para el desarrollo. Contrario a un enfoque que, si bien implícitamente parte de actores individuales y de ahí indaga las lógicas de acción individuales, mi enfoque analítico, al evaluar mis datos, se dirige a la pregunta de *cómo* (y no *por qué*) en el evento delineado a continuación, cuyo contexto es la cooperación para el desarrollo, se producen determinadas categorías sociales. Además, éste formula la pregunta de cómo la mediación entre distintas realidades culturales se genera situacionalmente y, al mismo tiempo, produce entre éstas una diferencia. Como ya se aclaró, el papel del agente o del mediador es de gran importancia. Contrario al enfoque orientado hacia el actor del agente para el desarrollo,[22] que parte de actores individuales y sus intereses, me interesa sobre todo la mediación como una actividad, o bien una práctica, la cual constituye la categoría social del mediador en su particularidad etnográfica y que puede interpretarse aquí como una práctica por medio de la cual lo extraño y lo propio culturalmente salen a la luz.

Así pues, el enfoque no está puesto en el individuo con sus intereses estratégicos, sino en la situación social en su totalidad, la cual configura la unidad empírica más pequeña, porque ésta "es, contrario a los mundos interiores del sujeto, observable y registrable empíricamente".[23] Para la recopilación de datos se prefiere un método de *registro* y no uno de *reconstrucción*, como suele ser el caso en el individualismo metodológico, por ejemplo, en los enfoques del agente de desarrollo[24] o de Pfaff-Czarnecka.[25]

22 Bierschenk, "Entwicklungsmakler...", *op. cit.*

23 Christian Meyer, "Ereignisethnographie und methodologischer Situationalismus: Auswege aus der Krise der ethnographischen Repräsentation?", en P. Berger *et al.* (eds.), *Feldforschung: Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten*, Berlín, Weißensee, 2009, p. 420.

24 Bierschenk, "Entwicklungsmakler...", *op. cit.*

25 Pfaff-Czarnecka, "Das Lokale als Ressource...", *op. cit.*

Contexto etnográfico y método de análisis de los datos

El evento grabado en audio se trata de una charla de sobremesa informal y privada, en la cual platican empleados extranjeros y locales de una organización internacional de ayuda para el desarrollo (en adelante IDO)[26] en casa de la empleada local Gulnara. Entre los invitados se encuentra también un empleado del Ministerio de Salud de la República de Kazajistán. Gulnara aprovechó la ocasión de este encuentro informal para acercar de forma más estrecha a los colegas estadounidenses con una persona importante del Ministerio. Durante el evento también se mostró una costumbre local a los colegas extranjeros: los primeros pasos de la nieta de Gulnara son festejados en el marco de la tradición kazaja.

En un caluroso día de verano se sientan los interactuantes en la pequeña sala de una típica casa prefabricada, comen *Besbarmak* —un platillo que posee un estatus simbólico elevado y considera el platillo nacional de Kazajistán—.[27] Sobre la mesa se encuentran también

26 Por motivos de seguridad en el ejemplo me abstengo de mencionar el nombre correcto de la organización así como de las personas.

27 Mediante Gulnara también me enteré de una historia interesante sobre un cocinero americano (anteriormente matancero en una gran carnicería y vaquero), quien a principios de la década de 1990, en el marco de un hermanamiento de ciudades entre Almaty y Tucson (Arizona, E.U.), vino a Almaty para establecer en Asia Central una nueva "cultura gastronómica" y ahí fomentar un "nuevo gusto" y, por consiguiente, una nueva forma de la gastronomía. Para ello, debía estar en primer plano la idea del disfrute. Financiado por la Cámara Americana de Comercio de la ciudad de Tucson, él abrió en Almaty, junto con uno de sus colegas, un maestro de cocina británico de ascendencia iraní, una de las primeras pizzerías, después, un restaurante "mexicano", en el cual se preparaban platillos nuevos para Asia Central, como burritos, fajitas, chimichanga, tacos, etcétera. Junto con esos platillos, cocina para sus invitados un sándwich que se volvió famoso en el Almaty de entonces y fue nombrado en su honor, además de platillos chinos y franceses. Él estableció los primeros contactos entre muchos restaurantes de la ciudad y grandes empresas de alimentos estadounidenses. Este hombre se encontró con problemas (de comprensión) específicos, por ejemplo, respecto a los principios de una gastronomía con fines de lucro; o el problema de que víveres caros y encargados en el extranjero fueron sustraídos por cocineros locales para uso personal. En cuanto al platillo *Besbarmak*, me parece interesante que este cocinero ha intentado enseñar a los cocineros locales cómo se podría mejorar. Como matancero y, sobre

otras especialidades culinarias, por ejemplo, lengua de vaca y carne de caballo. Los comensales beben vodka, té negro y jugo casero de grosella negra. En la charla, que se alargó por más de tres horas, las bebidas alcohólicas, como el vodka explícitamente, se vuelven tema sólo en una ocasión. En contraste con la comida (por ejemplo, el *Besbarmak,* la lengua de vaca y la carne de caballo), la cual es mencionada varias veces y, en una asociación temática, se le relaciona con la identidad étnica mientras que las bebidas alcohólicas no se vinculan con esta última.

En la charla me interesa particularmente un fragmento que, como será mostrado más adelante en una atenta inspección, trata acerca de la representación de autenticidad étnico-cultural ante los invitados estadounidenses. El segmento de la charla es bilingüe. El multilingüismo es aquí, por un lado, una práctica mediante la cual el contexto se enmarca como intercultural; por otro lado, es también un instrumento de delimitación importante. Con el cambio del inglés al ruso, los invitados estadounidenses son excluidos de forma interactiva. De ese modo se logra en cierta medida un espacio para la "intimidad": a los invitados estadounidenses presentes en la situación se les vuelve ausentes por medio del cambio de lengua. Esta "intimidad" lograda de forma interactiva es importante en la medida en que proporciona un marco para la actividad de la representación de afiliación étnico-cultural, con la presentación de alimentos, dentro del cual justo esta representación es sometida a interpretación por los participantes.

Las ideas de Harvey Sacks sobre las categorías sociales, sobre las cuales ha llamado la atención en sus conferencias en las décadas de 1960 y 1970, son de gran importancia para el análisis de los datos. Según Sacks, las categorías sociales son para las personas "una cuestión práctica de realizar sus asuntos con el mundo".[28] El foco de atención de Sacks en relación con el asunto de la identidad y con ella las categorías

---

todo, vaquero, era un buen conocedor de carne y animales. Por tanto, él preparó este platillo en varias ocasiones para políticos de alto rango. Incluso el presidente de Kazajistán, Nursultán Nasarbayev, se hacía preparar el *Besbarmak* por él.

[28] Harvey Sacks, citado en Charles Antaki y Sue Widdicombe, "Identity as an Achievement and as a Tool", en Ch. Antaki y S. Widdicombe (eds.), *Identities in Talk*, Londres, Sage, 1998, p. 2.

sociales relacionadas residía en "las formas en que la gente organiza su mundo en categorías y usa sus categorías —y los rasgos que implicaban— para llevar a cabo sus asuntos cotidianos".[29] Una metáfora que a menudo se usa en el contexto de la etnometodología y el análisis conversacional para describir el proceso de la generación de categorías sociales es el del "trabajo identitario" sobre las categorías sociales. Éste se realiza por medio de determinadas prácticas o etnométodos.[30] De ahí que una de las importantes perspectivas metodológicas en la valoración de los datos es el análisis conversacional, desarrollado, entre otros, por Harvey Sacks.[31]

Algo característico del análisis conversacional es que es un método radical y abiertamente empírico con respecto a los datos. Uno de los más importantes principios del análisis conversacional es la máxima (metodológica) formulada por Sacks: *order at all points.*[32] Con ello se quiere decir que el orden social no es nada de lo que hay detrás de las interacciones cotidianas, por ejemplo, en la red de significados de Geertz —que corresponda pues a una suposición, la cual Meyer y Schareika[33] designan en las ciencias sociales como neoplatonismo—, sino que se puede encontrar ahí donde las personas interactúan con otras, por tanto, también en *la charla.* Tocante a la identidad, me oriento con arreglo al análisis conversacional a la cuestión de "cómo la identidad es algo que se usa en la plática: algo que es parte y parcela de la rutina de la vida cotidiana, llevada a cabo en el detalle fino de la

29 *Idem.*

30 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

31 Para el desarrollo del enfoque del análisis conversacional fueron fundamentales ante todo los trabajos de Harvey Sacks y Emanuel Schegloff en la década de 1960. Véase Jörg Bergmann, "Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit – Aufzeichnungen als Daten der interpretativen Sozialforschung", en H. Hausendorf (ed.), *Gespräch als Prozess. Linguistische Aspekte der Zeitlichkeit verbaler Interaktion*, Tübingen, Narr, 2007, p. 36.

32 Sacks, citado en Jörg Bergmann, *Ethnomethodologie und Konversationsanalyse*, Unidad de Curso 1, 3 vols., Hagen, Fernuniversität GHS Hagen, 1988, p. 27.

33 Christian Meyer y Nikolaus Schareika, "Neoklassische Feldforschung: Die mikroskopische Untersuchung sozialer Ereignisse als ethnographische Methode", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 134, núm. 1, 2009, pp. 79-129.

interacción cotidiana".[34] En el enfoque designado por Christian Meyer y Nikolaus Schareika[35] como etnografía del evento, se combina el método de evaluación del análisis conversacional con la práctica del trabajo de campo (etnológico), porque los eventos según este enfoque son vistos "en gran medida como interacción oral entre los actores observables empíricamente".[36]

En cuanto al proceder de la etnografía del evento, es válido decir que el sentido social y su generación son algo que puede observarse y describir en situaciones interactivas reales, puesto que primero se originan en éstas: "[l]os actores generan sentido al hacer y decir determinadas cosas en la interacción concreta".[37] En mi investigación he aprovechado el procedimiento de la etnografía del evento al haber explorado en el sitio de investigación de campo las interacciones cotidianas, en el medio de la ayuda para el desarrollo y de los miembros de éste con ayuda de tecnología de registro audiovisual, así como de la observación etnográfica. Como se prefiere en la tradición del análisis conversacional, he trabajado sobre todo con métodos "de registro". Idealmente, éstos son "datos naturales", los cuales preservan la estructura original del curso de los eventos. Con ello, el investigador registra, en lugar de reconstruir, como es el caso en una entrevista, los eventos sociales en el lugar.[38]

La idea del registro implica una noción del testimonio. El objetivo de la participación durante el trabajo de campo no es primordialmente crear ocasiones para el diálogo entre el investigador y los sujetos investigados (por ejemplo, bajo la forma de entrevistas etnográficas), sino permitir que el investigador se convierta en testigo de eventos sociales en el sitio.[39]

34 Antaki y Widdicombe, "Identity as an Achievement and as a Tool", *op. cit.*, p. 1.

35 Meyer, "Ereignisethnographie und methodologischer Situationalismus...", *op. cit.*; Meyer y Schareika, "Neoklassische Feldforschung...", *op. cit.*

36 Meyer, "Ereignisethnographie und methodologischer Situationalismus...", *op. cit.*, p. 428.

37 Meyer y Schareika, " Neoklassische Feldforschung...", *op. cit.*, p. 89.

38 Bergmann, "Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit...", *op. cit.*

39 Meyer y Schareika, " Neoklassische Feldforschung...", *op. cit.*, p. 93.

Junto con la posibilidad de analizar la generación de sentido secuencial y temporalmente consecutivo, los métodos de recolección de datos por registro crean la posibilidad de la comprensibilidad intersubjetiva y la verificabilidad por la comunidad de investigadores.[40]

No he excluido los métodos de reconstrucción como, por ejemplo, las entrevistas biográficas y la observación etnográfica. Son significativos cuando se trata de la apropiación de una competencia de interpretación cercana a los locales a la hora de interpretar los eventos sociales.[41] Los datos aquí analizados fueron transcritos con la ayuda del software Folker,[42] según las convenciones de transcripción GAT2.[43] Este material es la fuente del siguiente análisis.

"Como una verdadera kazaja"

El caso a estudiar, "como una verdadera kazaja a la mesa", se trata del comentario en torno a las actividades de una participante de la plática: Gulnara. Con sus comentarios, Gulnara sitúa las actividades precedentes, entre ellas la presentación de especialidades kazajas a los invitados estadounidenses, en un marco diferente al previsto en un principio, provocando así la risa general.

La secuencia de la plática analizada a continuación tuvo lugar durante una visita de los estadounidenses, Jeff y Sonia, quienes fueran colegas alguna vez, en la casa de Gulnara. Los participantes de la plática habían trabajado conjuntamente nueve años atrás en las medidas preventivas de salud empleadas en IDO. En esa ocasión, Sonia y Jeff estuvieron por poco tiempo en Almaty, Kazajistán. Junto con los colegas estadounidenses (Bob, el actual jefe de Gulnara, fue también invitado) estuvieron como invitados el esposo de Gulnara, Nurbulat, cole-

40 Meyer, "Ereignisethnographie und methodologischer Situationalismus...", *op. cit.*, pp. 423 y ss.

41 Meyer y Schareika, " Neoklassische Feldforschung...", *op. cit.*, p. 93, nota al pie 11.

42 Este software está disponible de manera gratuita en [http://agd.ids-mannheim.de/folker.shtml] (Institut für Deutsche Sprache, Universität Mannheim).

43 Marget Selting *et al.*, "Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem 2 (GAT2)", *Gesprächsforschung-Online-Zeitschrifft zur verbalen Interaktion*, núm. 10, 2009, pp. 353-402.

gas locales, entre ellos también un empleado del Ministerio de Salud. La lengua que puede entender la mayoría de los invitados es el inglés. Los empleados locales hablan entre sí en ruso. El ruso es también la lengua materna de los empleados locales participantes de la plática; el inglés, la lengua materna de los invitados estadounidenses. Uno de los empleados "locales" proviene de un país árabe, pero habla ruso de manera fluida y, gracias a su estudio de varios años en la Unión Soviética y a su estancia laboral en Kazajistán, está bien familiarizado con el "mundo postsocialista". La competencia de los colegas estadounidenses en la lengua rusa es limitada, lo cual, en el caso presente, es un requisito para la generación de una broma relacionada con los colegas estadounidenses.

Para la mejor comprensión de los resultados del análisis de los datos quisiera entrar en algunos detalles biográficos de la anfitriona, Gulnara, los cuales me resultan de interés sociológico en relación con la cuestión de la etnicidad. Como muchos antiguos ciudadanos soviéticos, Gulnara tiene un trasfondo biográfico traslocal. Su madre vino justo después de la Segunda Guerra Mundial de un pueblo ruso-tártaro de Baskortostán hacia Kazajistán. La familia de la abuela de Gulnara tuvo que abandonar su residencia original en Baskortostán debido al miedo a ser perseguida y huyó a Kazajistán, porque el padre de familia era un *kulak* (un agricultor),[44] quien fuera deportado a un campo de trabajo en Kazajistán.[45] Su hija, la madre de Gulnara, también estuvo en un campo de trabajo en Siberia debido a un supuesto robo de víveres durante la Segunda Guerra Mundial.

Gulnara nació en Kazajistán y su lengua materna es el ruso. Su padre fue kazajo. Él murió tempranamente. Gulnara no tiene relaciones con sus parientes paternos (ellos murieron antes que su padre), aun-

[44] Los *kulak* eran campesinos "ricos" o terratenientes que fueron objeto de persecución en el periodo soviético. N. de la E.

[45] La República Autónoma de Baskortostán, de la cual también llegaron los parientes de la autora a Kazajistán por el mismo motivo, se encuentra en la parte oriental de la Rusia europea. Está poblada en gran medida por tártaros y rusos. Los baskires constituyen la principal minoría de la república. Ambos pueblos, los tártaros y los baskires, pertenecen a los diversos pueblos turcomanos. Las lenguas tártara y baskir se diferencian muy poco y pertenecen a las lenguas turcas. Además, hoy en día la mayoría de la población ahí habla preponderantemente ruso.

que sí está en contacto con su parentela materna tártara, oriunda de Baskortostán y de habla rusa. Como me contara Gulnara, ella tuvo que conformarse en la escuela con la nota "bien" en la materia "Lengua Rusa y Literatura". Gulnara no necesitó un "muy bien" en esta materia, porque, contrario a los demás alumnos, el ruso no era su lengua materna —así justificó en todo caso su maestra la nota en una charla con la madre de Gulnara—. Durante sus estudios de medicina en Almaty, ella conoció a su futuro marido, Nurbulat, un kazajo del norte. Poco tiempo después se casaron y tuvieron hijos. Luego de la independencia, en la década de 1990, Gulnara fue atacada en la parada del camión por varios estudiantes kazajos camino a casa, porque ella no fue capaz de responder en kazajo a una pregunta sobre la hora, formulada también en kazajo. Ahora ella trabaja en el IDO. Habla fluidamente inglés y se refiere frecuentemente a sí misma como "falsa kazaja" o bien para nada como kazaja.

Transcripción *"Como una verdadera kazaja" ("Как истиная казашка")*
Fecha de grabación: julio de 2011
Lugar: en una casa de la ciudad de Almaty
Participantes de la plática en la transcripción: Gulnara, Sonia (de Estados Unidos), Samuel (de un país árabe), Sofía, Anara
Archivo: istinnaja_kasaschka.wav

0033	Gulnara	ha ha ha ha a:nd Jeff Sonia e: this is e: beef tongue,
0034	Sonia	oh how interesting;
0035	Gulnara	yeah: and it goes well with mustard and horseradish,
0036	Sonia	OH well bring this back here-
0037	Gulnara	a-a he °h and this is our delicacy this is HORSE meat;
0038	Sonia	HORSE meat oh sure and it is a DElicasy you are RIGHT,
0039	Gulnara	°hha
0040	Samuel	a где horse meat,
		y dónde está la carne de caballo,
0041	Gulnara	a,
		m,

0042	Samuel	где horse meat;
		dónde está la carne de caballo;
0043	Samuel	(.) a;
		(.) aha;
0044	Gulnara	Самуил вот же;
		Samuel aquí está pues;
0045	Samuel	Вы пробовали,
		lo han probado,
0046	Sonia	yeah ok a;
0047	Sofía	Гульнара Вы прямо вся эта-
		Gulnara usted es como-
0048		(5.0)
0049	Sofía	<< ☺ >как истиная казашка>;
		<< ☺ > *una verdadera kazaja*>;
0050		[у стола];
		[a la mesa];
0051	Gulnara	[ха ха ха ха ха ха]
		[ha ha ha ha ha ha]
0052	Anara	[мхи мхи мхи]
		[mhi hi hi]
0053	Gulnara	°хх потеете;
		°hh transpirando;
0054	Sofía	потеете хе-
		transpirando he-
0055	Gulnara	ой че то я э: этот (.) клубнику,
		ah yo he eh: (.) las fresas,
0056	Sofía	а че вы даж шаШУ не сделали,
		cómo es que no han hecho schaschu,
0057	Gulnara	а чет торопились не знаю че-
		ah teníamos prisa no sé-
0058	Sofía	че мы как-то все скомкали да,
		de algún modo hemos improvisado todo sí,

0059	Gulnara	не не скомкали мы
		no no lo hemos improvisado
0060		[просто так];
		[así nomás];
0061	Anara	[нормально нор]
		[está bien está bi]
0062		мально;
		en;
0063	Gulnara	ладно;
		ok;

El fragmento de charla comienza en inglés con la presentación de los aperitivos (33, 35, 37) dirigida a los invitados estadounidenses, Jeff y Sonia. El diálogo entre Gulnara y Sonia discurre en inglés. Gulnara presenta los aperitivos "lengua de vaca" (33) y "carne de caballo" (37), aclara cómo se comen ("va bien con mostaza y rábano picante" 35). Con la presentación de los aperitivos, Gulnara exhibe su competencia, o bien su conocimiento en materia culinaria y de ingestión de alimentos. Sonia acepta esto y reacciona de inmediato a cada expresión, primero con una respuesta corta, relativamente neutral "oh qué interesante" en 34, luego, después de la propuesta de ingestión de Gulnara en 35, muestra más interés en los aperitivos y pide que se los acerquen. En 37 Gulnara ordena carne de caballo "nuestro manjar" ("y éste es nuestro manjar esto es carne de caballo"). Entonces la carne de caballo se convierte en un manjar y en particular en la especialidad de un "nosotros". Gulnara se coloca a sí misma como perteneciente a este "nosotros". Con este acto de autoposicionamiento, ella marca la frontera del "nosotros" en la charla y con ello excluye de este grupo a la interlocutora Sonia. De este modo, Sonia es colocada como una extranjera. Gulnara presenta la carne de caballo como una característica (importante), la cual diferencia este "nosotros" de otros. Así, a primera vista, la aparentemente sencilla presentación de saber culinario se convierte en un acto de autoposicionamiento en relación con un "nosotros" y en un acto de posicionamiento como extranjera de la interlocutora Sonia fuera de ese "nosotros". Así, Sonia se vuelve

una extraña, quien requiere de instrucciones acerca de la forma y el consumo de los aperitivos. Por el contrario, Gulnara es aceptada por Sonia como alguien capaz de hacer esta aclaración. Esta competencia de conocimiento es realizada como acto de autoposicionamiento en un "nosotros". Podría decirse también que aquí la competencia culinaria es legitimada por medio de un acto de autoposicionamiento (Gulnara es competente-conocedora porque pertenece al "nosotros" correspondiente). Sonia reacciona a la expresión de Gulnara "y éste es nuestro manjar esto es carne de caballo" con aprobación (38 "carne de caballo oh claro y es un manjar tienes razón"). Ella está de acuerdo con que la carne de caballo es un manjar, pero sobre si está de acuerdo con la suposición de Gulnara, de que la carne de caballo es especialidad de un "nosotros", no puede saberse a partir de la respuesta de Sonia. En este punto los participantes aún no han tocado el tema sobre qué tipo de "nosotros" se trata con exactitud.

En la parte siguiente de la transcripción interviene otro invitado en la charla, Samuel, y pregunta dónde está la carne de caballo. La pregunta formulada por Samuel en 40 es bilingüe. La primera parte de la pregunta es en ruso, la segunda en inglés. La parte en ruso consiste en la conjunción "y" y la palabra interrogativa "dónde". La parte en inglés de la pregunta consiste en la palabra en inglés para carne de caballo (*horse meat*). Con la palabra expresada en inglés para carne de caballo Samuel establece una cohesión con los discursos precedentes pronunciados en inglés y transmite el concepto en su diálogo con Gulnara en ruso. En un principio Gulnara no comprende la pregunta o se irrita (41). En 44, no obstante, ella responde a la pregunta. En 45 Samuel ofrece la carne de caballo a los demás invitados, ahora en ruso. En la siguiente parte (47-55) Sofía, otra interlocutora, inicia una charla en ruso con Gulnara. En esta conversación toman parte exclusivamente los invitados rusoparlantes. Sofía se dirige de nombre a Gulnara y construye su discurso de tal manera que se torna evidente que establece una comparación. La plática se interrumpe por una pausa larga (5 segundos), sin embargo, no se trata de dos charlas. Durante la pausa Gulnara está ocupada con la atención de los invitados a la mesa.

Sofía compara a Gulnara con una "verdadera kazaja a la mesa" (49, 50). Puede suponerse que Sofía se refiere a las actividades preceden-

tes de presentación de los aperitivos y al acto de autoposicionamiento por Gulnara en relación con el "nosotros". Con la expresión de Sofía, "Gulnara, usted es como una verdadera kazaja a la mesa", se adhiere a la presentación de los alimentos y al autoposicionamiento por parte de Gulnara como una comparación con la pertenencia étnica, en particular, la kazaja. La expresión de Sofía (47, 49, 50) sitúa las actividades de Gulnara (de presentación de los aperitivos y del acto de autoposicionamiento tocante al "nosotros" frente a los invitados estadounidenses) en un marco distinto. La charla entre Sofía, Gulnara y Anara se relaciona también con el diálogo precedente (en inglés) entre Gulnara y Sonia. Podría decirse que el cambio de lengua entre el inglés y el ruso tiene aquí una función de delimitación. No se quiere aquí que los invitados angloparlantes tomen parte en la plática, porque la expresión de Sofía tiene un significado irónico y contiene elementos de un desenmascaramiento provocador, o bien de una burla, la cual se relaciona también con estos invitados angloparlantes. Por otro lado, la expresión es un signo de la estrecha relación y la familiaridad entre Sofía y Gulnara, porque, *1)* se supone un conocimiento, el cual permite, por cierto, desenmascarar a alguien, y *2)* se requiere, junto al saber específico, también una cierta intimidad para llevar a cabo el acto de desenmascaramiento (sin ello implicar vergüenza). En esta situación también se produce intimidad por medio del cambio de lenguas.

La expresión de Sofía (47, 49, 50) les deja a los otros interlocutores un cierto espacio de interpretación. Además contiene, al mismo tiempo, elementos de ironía y de elogio. "Como una verdadera kazaja" podría referirse también, por ejemplo, a una (para ella inusual) competencia de Gulnara en la presentación de aperitivos. La dinámica de formulación también indica que se trata de una ironía: cuando se expresa un elogio raramente se ríe, excepto cuando se busca ser irónico. En el caso presente, por cierto, Sofía formula su expresión (provocadora) sin reírse, aunque sonríe.

Reírse, o bien sonreír, durante una afirmación irónica señala a menudo la postura propia respecto a lo dicho. La risa-sonrisa es una ayuda para el entendimiento, indica que lo dicho no (necesariamente) debe entenderse al pie de la letra. Por ejemplo, una expresión sobre el clima acompañada de risa, como "¡ah, qué bonito!", al tener mal tiempo,

por lo general no significa que el hablante encuentra el clima verdaderamente bonito, sino lo contrario. Con frecuencia desciframos el significado de tales expresiones a partir de la dinámica de la formulación, esto es, a partir de la forma y el modo en que se formula la expresión. Reír o sonreír son centrales para estas afirmaciones, puesto que en el caso investigado la risa-sonrisa está ausente, la postura de Sofía acerca de su afirmación permanece confusa: ¿se debe entender su elogio de manera irónica y con ello muestra que no apoya el "engaño" de los estadounidenses?

Otra interpretación de esta afirmación es posible. Podría ser que el elogio de Sofía no se refiere a la competencia de Gulnara como anfitriona, sino a la capacidad, a pesar de la falta de autenticidad étnico-cultural, de representar esta autenticidad ante los invitados estadounidenses. Expresado de otro modo: se trata de un elogio a una "simulación" afortunada de autenticidad étnico-cultural, no de esta autenticidad en sí. Con ese "como una verdadera kazaja a la mesa" Gulnara es presentada y alabada como alguien a quien le resulta exitoso engañar a los estadounidenses y además hallar reconocimiento como "verdadera kazaja". "Como una verdadera kazaja a la mesa" debe ser entendido como un elogio irónico.

En 51-52, luego de la afirmación "como una verdadera kazaja a la mesa", siguen inmediatamente risas, de las cuales no participan los invitados estadounidenses, debido a la carencia de conocimientos orales del ruso. La afirmación ambigua de Sofía aquí ha tenido el efecto de funcionar como una invitación a la risa y tiene como resultado la risa general del subgrupo en la charla (compuesto de Gulnara, Sofía y Anara). La afirmación irónica de Sofía "como una verdadera kazaja a la mesa" ha situado la actividad precedente de Gulnara en otro marco. Y, por cierto, es colocada en el marco del engaño. En este marco, Gulnara y los invitados estadounidenses también son colocados de una manera distinta a aquélla en el marco precedente. A Gulnara se le convierte en una engañadora que busca embaucar a los estadounidenses. Esto desenmascara a Gulnara. El intento de Sofía de configurar de otro modo el marco de la plática y de desenmascarar y reubicar a Gulnara es aceptado con risas generalizadas.

La risa generalizada pone de manifiesto aquí, al interior del grupo, un sentimiento de solidaridad. Esto en relación con los estadouni-

denses engañados. De ese modo puede aclararse también el cambio del inglés al ruso en el curso del fragmento de charla. El cambio produce cierta intimidad al interior del subgrupo rusoparlante que participa de la plática. Es interesante que la misma Sofía no ríe. En 53 Gulnara amplía la broma de modo que continúa extensivamente la expresión formulada por Sofía. Después de la expresión "como una verdadera Kazaja a la mesa", luego de la risa generalizada (51, 52), añade Gulnara otra ambigua expresión irónica en 53 ("transpirando"). Sofía repite la expresión de Gulnara en 54 y luego ríe brevemente.

Esto muestra mi opinión de que también Gulnara ha entendido de manera irónica la expresión "como una verdadera kazaja a la mesa". La caracterización de "verdadera kazaja a la mesa" como transpirando se refiere a una actividad agotadora. Ser "una verdadera kazaja a la mesa" es una carga de trabajo, se deben hacer esfuerzos, incluso físicamente: se suda. El sudor se emplea además, en este caso, como una metáfora que no sólo indica un esfuerzo físico, sino también el esfuerzo de representación para ser "una verdadera kazaja". Naturalmente, la ironía consiste también en que no debería plantear ningún esfuerzo mostrar una determinada afiliación étnico-cultural, si se considera como parte auténtica de uno mismo.

En 55 Gulnara intenta cambiar de tema. Sofía no lo permite y, a cambio, formula una pregunta o más bien hace un reproche refiriéndose de nueva cuenta al tema de "ser kazaja". Le pregunta a Gulnara cómo es posible que no haya realizado *schaschu*,[46] una determinada tradición kazaja. Gulnara responde a la pregunta y aclara esto apelando a motivos de tiempo ("teníamos prisa", 57). Sofía hace otro reproche, de nuevo formulado como pregunta (58). La palabra "todo" en 58 se refiere a otra tradición kazaja realizada en este día en la casa de Gulnara. Sobre ello se discute en la transcripción sólo en este punto. Gulnara primero responde de manera negativa, pero luego comienza

[46] *Schaschu* es una costumbre kazaja, en la cual, durante eventos festivos, son arrojados detallitos (por ejemplo, dulces o morralla) a los invitados, en particular a los niños. El proceder se asemeja al lanzamiento de dulces durante la Schützenfest o el carnaval en Alemania (N. de la A.). Esto también es similar a cuando se arrojan obsequios (entre ellos comida) a los asistentes a la Guelaguetza en Oaxaca, México (N. del T.).

una aclaración (59, 60).[47] En 61 y 62 Gulnara consigue apoyo de Anara, quien califica la realización de la tradición como "en orden".

Resumen del análisis de la secuencia

El caso presentado es un buen ejemplo de comunicación intercultural y multilingüe. Se mostró cómo el inglés aquí, entre otras cosas, asume una función intercultural y para tender puentes (la dimensión intercultural). En la conversación descrita el multilingüismo juega no sólo un papel, ya que algunos interactuantes hablan inglés como segunda lengua, porque el multilingüismo en sí es una importante actividad social, la cual configura el evento.[48] El multilingüismo es también empleado aquí como mecanismo de inclusión y exclusión, el cual, en el curso interactivo de la charla, organiza grupos con su moral diversa y sus fronteras. Gulnara es, pues, desenmascarada, no sólo en inglés, sino también en ruso. El ruso es utilizado como instrumento para excluir a otros de una secuencia hilarante. Con el acto de autoposicionamiento de Gulnara en inglés, con respecto a la afiliación a un "nosotros", los colegas estadounidenses son excluidos de este "nosotros" y ubicados como extraños. Por otro lado, este ejemplo muestra cómo con un cambio de lengua, la demostración de la dimensión (inter)cultural se enmarca de distinta manera. A decir verdad, el cambio de lengua sirve como marco del "engaño" para los estadounidenses. La reformulación, o más bien el desenmascaramiento, surte el efecto de provocar la sonrisa y mueve a la risa generalizada al interior de un subgrupo que se delimita cultural y lingüísticamente de la charla general.

El ejemplo muestra cómo una comparación ("usted es como...") expresada en el momento correcto puede provocar una modulación de

47 A pesar de que ella no ha terminado su frase, puede suponerse que quería decir a continuación: "simplemente lo hemos hecho así para los estadounidenses", es decir, no debería tomarse tan en serio la demostración de la cultura kazaja y de la costumbre específica mostrada.

48 Monika Vöge, "Employing Multilingualism for Doing Identity Work and Generating Laughter in Business Meetings: A Case Study", en G. Palloti y J. Wagner (eds.), *L2 Learning as Social Practice: Conversation-Analytic Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii, 2011, p. 238.

la broma. Muestra también cómo una comparación puede ser ambigua, y cómo las fronteras entre el elogio y la ironía, la seriedad y la broma, la verdad y la mentira, pueden fundirse.

Además se mostró cómo a través de la ironía puede jugarse con la construcción interactiva de la afiliación cultural-étnica, y el trabajo acerca de la afiliación cultural se vuelve tema como una actividad vinculada con el esfuerzo físico. Esto se discute, sin embargo, en ruso (ni siquiera en kazajo) y excluyendo a los invitados estadounidenses.

El caso es un buen ejemplo para que los etnólogos y sus mismos actores investigados se ocupen de la (de)construcción de identidades étnicas, aun cuando los supuestos cotidianos, los cuales afirman que la etnicidad es universal y adscriptiva, sean puestos en tela de juicio. Aquí quisiera vincular mi enfoque al de Günther Schlee,[49] porque la etnicidad de ninguna manera es un principio de división natural y universal, sino más bien un fenómeno marcado por la cultura y ello puede verse claramente en este ejemplo. Así pues, la etnicidad se produce en una situación durante un evento cultural de la ayuda para el desarrollo. Por otro lado, la etnicidad es una de las fuentes más importantes para la conformación de tales eventos culturales en este contexto de la ayuda.

La extrañeza de los otros, en este caso los estadounidenses, así como la multiculturalidad de la situación son producidas situacionalmente. Con el cambio de lengua se modifica también el significado de la dimensión étnico-cultural. Algo que, en la vida cotidiana, es tomado a menudo como fijo, es desenmascarado y exhibido como engaño. Este desenmascaramiento es aceptado con risa generalizada. Todo ello remite a una frontera étnico-cultural fluida que surge situacionalmente.[50] Esto también es un argumento en cuanto a que los actores involucrados de mi ejemplo saben del carácter constructivo de la afiliación étnico-cultural en la vida cotidiana, si bien en la forma de un *knowing how* y no de un *knowing that*,[51] con lo cual no se quiere decir que la

49 Günther Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, Múnich, C. H. Beck, 2006, p. 26.

50 Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Londres, Allen & Unwin, 1969; Schlee, *Wie Feindbilder...*, *op. cit.*, p. 12.

51 Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Chicago, Chicago University Press, 1984, cap. 2.

"construcción" social y situacional de la afiliación étnica no existe en el mundo social, o bien que no es cierta.

Conclusión

Con el análisis conversacional, Sacks ha formulado una crítica a los métodos sociológicos tradicionales, los cuales consideran a la sociedad como "una especie de máquina con una cantidad de orificios... En la parte delantera, esta máquina escupe problemas 'interesantes', 'buenos'; en la parte trasera sólo basura".[52] Según Sacks, los sociólogos se concentran además en las reglas de los problemas "buenos" e "interesantes", que provienen de la parte delantera, "el resto es considerado como una aparición aleatoria desordenada y, por lo tanto, no digna de investigarse".[53] De acuerdo con Sacks, tales fenómenos "terriblemente mundanos, ocasionales, locales, y similares" poseen enorme relevancia para la investigación sociológica de la vida social.[54]

También en contextos de investigación de la sociología y la antropología del desarrollo, podría decirse que, sobre todo, son tratados los problemas que escupe la máquina en la parte delantera. El resto, es decir, lo que Sacks considera como "terriblemente mundanos, ocasionales, locales y similares", permanece inadvertido ante los ojos de sociólogos y antropólogos. Partiendo de la máxima del análisis conversacional, "orden en todos los puntos", he intentado seguirles la pista a otros aspectos de la ayuda para el desarrollo; en particular los informales, los cuales se manifiestan "detrás" de los escenarios formales e institucionales de la ayuda para el desarrollo. Con mi contribución he intentado sacar a la luz el valor sociológico de este aspecto informal para la investigación de la ayuda para el desarrollo, puesto que, fuera de las instituciones formales de la ayuda para el desarrollo, se puede observar bien cómo ocurren los problemas de comprensión específicos de ésta, cómo se vuelven un

52 Harvey Sacks, *Lectures on Conversation*, ed. de Gail Jefferson, Oxford, Blackwell, 1998, citado en Bergmann, "Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit...", *op. cit.*, p. 53.

53 Sacks, *Lectures on Conversation*, *op. cit.*, p. 311.

54 *Ibid.*, Lecture 33, p. 484.

tema, cómo se solucionan, desaparecen, no son atendidos o a veces aumentan.

En cuanto a la ayuda para el desarrollo, se trata, como lo indica el nombre, de colaboración, acción conjunta, formulación colectiva y finalmente la consecución de los objetivos de desarrollo, los cuales, en principio, tienen el potencial de ofrecer a las personas ayuda y salidas en situaciones de necesidad; dar esperanza y lograr cambios sociales (positivos). Los ineludibles problemas comunicativos que surgen en este proceso no deberían ser despreciados con respecto a sus posibles consecuencias para el éxito de la ayuda para el desarrollo. He propuesto aquí abordar uno de estos problemas y preguntar, por ejemplo, cómo algo nuevo y extraño se vuelve comprensible, cómo y de qué forma lo "culturalmente propio" así como lo "extraño" son representados, transmitidos y "traducidos". Según mi opinión, vale la pena examinar más de cerca y, ante todo, de forma más precisa estas preguntas y otras parecidas. No menos importante, tales preguntas tienen también el potencial de encontrar en el aspecto lingüístico la causa del fracaso de muchos proyectos de desarrollo.

Aquí veo la ventaja de un enfoque orientado por los principios del análisis conversacional, puesto que el análisis conversacional se ocupa justamente de la cuestión acerca de cómo, en las interacciones cotidianas, ocurre el entendimiento intersubjetivo común, prestando atención detallada a las secuencias de la charla y las pequeñas acciones. A diferencia de otros, el enfoque de investigación del análisis conversacional es por ello capaz de revelar fenómenos que para otros métodos de recolección de datos y valoración permanecen por regla "discretos" e "inadvertidos". Por tanto, un argumento metodológico importante de este capítulo es que se pueden encontrar respuestas a la importante pregunta, planteada por la antropología y la sociología del desarrollo, sobre cómo se puede aclarar el camino para la comprensión mutua entre los distintos mundos, sus realidades y valores, en particular con el enfoque del análisis conversacional.

Con base en mi ejemplo empírico, he tratado de mostrar también cómo se produce lo "cultural" en tanto unidad homogénea, a través del trabajo interactivo sobre la identidad étnica en una situación informal e intercultural de ayuda para el desarrollo. Mi enfoque analítico se ubica de manera distinta a los enfoques orientados al actor o con

base en la teoría de la acción, los cuales parten de los individuos y que ya antes de una interacción son vistos como pertenecientes a "mundos" distintos, y, en la tradición del individualismo metodológico, disponen de intereses individuales, intenciones y motivos. Sin separar de antemano el mundo del "desarrollador" del mundo de los "sujetos a desarrollar" y, por tanto, sin asumir una suposición cotidiana implícita en lo empírico. He intentado en cambio ilustrar, en los detalles empíricos de la secuencia de la charla, cómo esta separación, así como el hecho de que se trata de realidades "culturales" distintas, se produce *situacionalmente*.

A la vez, he identificado determinadas prácticas, particularmente prácticas de representación de autenticidad étnico-cultural. Para éstas son de central importancia los saberes culinarios y muy específicas fuentes semióticas, por ejemplo, la lengua de vaca y la carne de caballo, las cuales, por medio de un acto de autoposicionamiento interactivo, son convertidas en especialidad de un "nosotros" étnico (kazajo). En ese momento se traza también una frontera interactiva, la cual divide a los interactuantes en distintos "nosotros" étnico-culturales. Esta representación puede también caracterizarse como proceso de mediación, al salir a la luz lo "culturalmente propio" y lo "extraño".

Una de las fortalezas del procedimiento metodológico en el análisis conversacional es que aquí se utiliza una transcripción detallada. Con su ayuda se pueden describir con precisión ciertos fenómenos, como la risa, así como determinarlos en su función comunicativa. Con una transcripción detallada se ve claramente cómo la risa es organizada secuencialmente, si se trata de una voz sonriente o una risa, una risa irónica o una risa generalizada, lo cual contribuye a construir una determinada solidaridad en el grupo. Esto es importante a la hora de interpretar los significados sociales, los cuales, a partir de la dinámica de formulación, pueden ser desarrollados. Así pues, la sonrisa que acompaña la expresión "como una verdadera kazaja a la mesa" indica que lo dicho no debe ser entendido (necesariamente) de forma literal. Es una expresión provocadora y ambigua, un elogio irónico, con el cual pueden fundirse las fronteras entre ironía y elogio, seriedad y broma, verdad y mentira.

Para mi ejemplo, la risa es importante en la medida en que aquí la risa generalizada sitúa en otro marco la representación de autenticidad

étnico-cultural. Esto ocurre de forma paralela al cambio de lengua (esto es, del inglés al ruso). De modo que, en este caso, el multilingüismo es una fuente por medio de la cual se lleva a cabo una inclusión-exclusión y, de ese modo, se crea un espacio para la intimidad. Con la exclusión de los invitados estadounidenses se juega, mediante la ironía, con la construcción interactiva de la afiliación étnica-cultural. El trabajo sobre una identidad étnica auténtica es tematizada así como una actividad vinculada con el esfuerzo físico, el cual le provoca a uno "sudoración". La ironía consiste en que, cuando la afiliación étnico-cultural pasa por ser una parte incuestionable de uno mismo, no debería provocar esfuerzo alguno ser una "verdadera kazaja". Así pues, este caso puede verse como un buen ejemplo para situaciones en la cuales se pone de manifiesto una distancia crítica y reflexiva a la propia afiliación étnica.

Para finalizar, me gustaría llegar a la cuestión de cómo pueden contribuir los resultados del análisis del ejemplo para la solución de los problemas comunicativos en el contexto de la ayuda para el desarrollo. Estos se refieren ante todo a que, en la situación de ayuda para el desarrollo presentada, se mostró sólo una representación muy específica de cultura local. Como en el artículo de Pfaff-Czarnecka,[55] se destaca esta representación "cultural" por un carácter en extremo homogéneo y monolítico. En el curso de la plática, sin embargo, se generan significados, los cuales muestran claramente diferencias y asimetrías. Así pues, podría decirse que, con la comparación irónica "como una verdadera kazaja", se trazó la imagen de un determinado tipo de mujer pero, simultáneamente, también fue marginada. Con el cambio de lengua, no todos los presentes se dieron cuenta de estos significados. Este saber adquiere, pues, el estatus de un "saber de persona enterada" (podría decirse también "saber local"), que para los empleados extranjeros de asociaciones de ayuda para el desarrollo permanece inaccesible. Por otro lado, esto significa que los empleados extranjeros en el contexto de la ayuda para el desarrollo son comparables con los comerciantes judíos en la "Digresión sobre el extraño" de Simmel:[56] entonces no son

55 Pfaff-Czarnecka, "Das Lokale als Ressource...", *op. cit*.

56 Georg Simmel, "Exkurs über den Fremden", en Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Fráncfort del Melo, Suhrkamp, 1992 [1908], pp. 764-771.

extraños que hoy vienen y se van mañana, sino extraños que no han superado del todo la relajación del ir y venir, la proximidad y la distancia. En este sentido, ellos son potencialmente vagabundos, invitados, que hoy llegan y mañana permanecen, no obstante, como extraños. Como tales a menudo les está prohibido el acceso a las profundidades de los significados sociales de la cultura local, si bien no intencionadamente.

Bibliografía

Antaki, Charles y Sue Widdicombe, "Identity as an Achievement and as a Tool", en Ch. Antaki y S. Widdicombe (eds.), *Identities in Talk*, Londres, Sage, 1998, pp. 1-14.

Barth, Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries*, Londres, Allen & Unwin, 1969.

Bergmann, Jörg, *Ethnomethodologie und Konversationsanalyse*, Unidad de Curso 1, 3 vols., Hagen, Fernuniversität GHS Hagen, 1988.

Bergmann, Jörg, "Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit - Aufzeichnungen als Daten der interpretativen Sozialforschung", en H. Hausendorf (ed.), *Gespräch als Prozess. Linguistische Aspekte der Zeitlichkeit verbaler Interaktion*, Tübingen, Narr, 2007, pp. 22-68.

Bierschenk, Thomas, "Entwicklungsmakler. Entwicklungshilfe schafft neue Formen des Klientelismus in Afrika", en R. E. Thiel (ed.), *Neue Ansätze zur Entwicklungstheorie*, Bonn, Informationszentrum für Entwicklungspolitik (IZEP), 2001, pp. 60-69.

Elwert, Georg, *Feldforschung - Orientierungswissen und kreuzperspektivische Analyse*, documentos de trabajo de Antropología Social, núm. 96, Berlín, Hans Schiller, 2003.

Finke, Peter y Meltem Sancak, "Migration and Risk Taking. A Case Study from Kazakhstan", en L. Trager (ed.), *Migration and Economy: Global and Local Dynamics*, Walnut Creek, Altamira, 2005, pp. 127-162.

Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Herzog, Christiane, *Zu Gast bei Christiane Herzog. Meine ganz persönlichen Rezepte*, Múnich, Zabert Sandmann, 1997.

Jiménez Tovar, S., "Centripetal Mirrors. Cultural Conservation among Shaanxi Dungans in Kazakhstan", tesis de doctorado en Antropología Social, Halle (Saale), Martin Luther Universität Halle-Wittenberg, 2014.

Keating, Elizabeth, "Moments of Hierarchy: Constructing Social Stratification by Means of Language, Food, Space, and the Body in Pohnpei, Micronesia", *American Anthropologist*, vol. 102, núm. 2, 2000, pp. 303-320.

Mandel, Ruth, "Das Säen der Zivilgesellschaft in Zentralasien", en Ch. Hann (ed.), *Postsozialismus: Transformationsprozesse in Europa und Asien aus ethnologischer Perspektive*, Londres, Routledge, 2002, pp. 401-425.

Meyer, Christian, "Ereignisethnographie und methodologischer Situationalismus: Auswege aus der Krise der ethnographischen Repräsentation?", en P. Berger *et al.* (eds.), *Feldforschung: Ethnologische Zugänge zu sozialen Wirklichkeiten*, Berlín, Weißensee, 2009, pp. 401-436.

Meyer, Christian y Nikolaus Schareika, "Neoklassische Feldforschung: Die mikroskopische Untersuchung sozialer Ereignisse als ethnographische Methode", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 134, núm. 1, 2009, pp. 79-129.

Pfaff-Czarnecka, Joanna, "Das Lokale als Ressource im entgrenzten Wettbewerb: Das Verhandeln kollektiver Repräsentationen in Nepal-Himalaya", *Zeitschrift für Soziologie*, núm. extraordinario "Weltgesellschaft", 2005, pp. 479-499.

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Chicago, Chicago University Press, 1984.

Sacks, Harvey, *Lectures on Conversation*, ed. de Gail Jefferson, Oxford, Blackwell, 1998.

Sardan, Jean-Pierre Olivier de, *Anthropology and Development. Understanding Contemporary Social Change*, Londres, Zed Books, 2005.

Schlee, Günther, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, Múnich, C.H. Beck, 2006.

Selting, Marget *et al.*, "Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem 2 (GAT2)", *Gesprächsforschung-Online-Zeitschrifft zur verbalen Interaktion*, núm. 10, 2009, pp. 353-402.

Simmel, Georg, "Exkurs über den Fremden", en Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1992 [1908], pp. 764-771.

Vöge, Monika, "Employing Multilingualism for Doing Identity Work and Generating Laughter in Business Meetings: A Case Study", en G. Palloti y J. Wagner (eds.), *L2 Learning as Social Practice: Conversation-Analytic Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii, 2011, pp. 237-264.

Anexo. Las más importantes convenciones de transcripción

*"Transcripción mínima" y "transcripción base"**

Estructura secuencial/estructura del desarrollo

[ ]	Superposiciones y habla simultánea
[ ]	

Inhalar y exhalar

°h / h°	Inhalar- o Exhalar de ca. 0.2-0.5 seg. duración
°hh / hh°	Inhalar- o Exhalar de ca. 0.5-0.8 seg. duración
°hhh / hhh°	Inhalar- o Exhalar de ca. 0.8-1.0 seg. duración

Pausas

(.)	Micropausa, estimado, hasta ca. 0.2 seg. duración
(-)	Pausa corta estimada de ca. 0.2-0.5 seg. duración
(--)	Pausa media estimada de ca. 0.5-0.8 seg. duración
(---)	Pausa más larga estimada de ca. 0.8-1.0 seg. duración
(0.5)	Pausa mesurada de ca. 0.5 o 2.0 seg. duración
(2.0)	(Indicación con un dígito después del punto)

Otras convenciones segmentales

y_äh	Borrados dentro de las unidades
äh öh äm	Señales de retraso, llamadas "pausas llenadas"

Reír y llorar

haha hehe hihi	Risa silábica
((ríe))((llora))	Descripción de la risa
<<riendo> >	Partículas de risa en la plática, con alcance
<<:-)> soo>	"Smile voice"

Señales de recepción

hm sí no nee	Señales de una sílaba
hm_hm ja_a	Señales de dos sílabas
nei_ein nee_e	
ʔhmʔhm,	Con cierre glotal, sobre todo negando

* Selting *et al.*, "Gesprächsanalytisches Transkriptionssystem 2 (GAT2)", *op. cit.*, pp. 391 y ss.

Otras convenciones

((tose))	Acciones para- y extralingüísticas y eventos
<<tosiendo> >	Acciones acompañantes de la lengua extra- y paralingüísticas y eventos con alcance
( )	Pasajes incomprensibles sin más indicación
(xxx), (xxx xxx)	Dos o más sílabas incomprensibles
(tales)	Texto supuesto
(pues/pus)	Posibles alternativas
(tales/cuales)	
((incomprensible, ca. 3 seg.))	Pasajes incomprensibles con indicación de duración
((...))	Omisión en la transcripción
→	Referencia al renglón de la transcripción tratada en el texto

Estructura secuencial/estructura del desarrollo

=	Más rápido, conexión inmediata de nuevos mensajes del altavoz o segmentos (enclavamiento)
Otras convenciones segmentales	
:	Elongación, alargamiento de ca. 0.2-0.5 seg.
::	Elongación, alargamiento de ca. 0.5-0.8 seg.
:::	Elongación, alargamiento de ca. 0.8-1.0 seg.
ʔ	Interrupción por cierre glotal

Acentuación

aCENTO	Acento de enfoque
a!CENTO!	Acento extrafuerte

Movimiento pitch al final de la frases de entonación

?	Creciente alto
,	Creciente medio
–	Invariable
;	Medio decreciente

.	Decreciente profundo

Otra convención

<<asombra-do> >	Comentarios interpretativos con alcance

XI. INTERCAMBIO LINGÜÍSTICO EN EL CINE DE AMOR UZBECO

*Margarethe Waldt**

En esta contribución me gustaría ampliar la visión en torno a Asia Central con base en una fuente a menudo ignorada:[1] los diálogos multilingües en el cine. Basada en un ejemplo cinematográfico, muestro que en la sociedad multilingüe del Uzbekistán contemporáneo, el multilingüismo en el cine es un medio de representación para apoyar la narración. Los realizadores de cine se sirven de diversas formas de alternancia de lenguas para agilizar la narración, lo cual permite que los personajes de ficción reflejen en el cine el uso lingüístico y se sirvan de medios extradialógicos para la representación del multilingüismo. Este uso del multilingüismo, además de ser un marcador de pertenencia étnica, denota diferenciaciones estilísticas que reflejan aspectos de la sociedad uzbeca; esto es algo que será explorado en este capítulo.

La película elegida se titula *Super Kelinchak* (*Super nuera* o *Super novia*) y fue exhibida en el año 2008.[2] En ésta se cuenta una historia de amor contemporánea en una urbe uzbeca, la historia funciona de acuerdo con el modelo narrativo de "Cinderella Story Reverse".[3]

* Instituto Max Planck de Antropología Social / Casca-Halle.

1 Véase Sarah Kozloff, *Overhearing Film Dialogue*, Berkeley, University of California Press, 2000. Mientras los medios de representación cinematográfica, como la cámara, la edición y la luz son objetos de investigación, los diálogos en el cine son más bien ignorados.

2 Dirigida por Bahrom Yaqubov y Hatam Hamroev.

3 En las producciones estadounidenses, el final de tales narraciones casi siempre es así: el hombre no encuentra sitio al lado de la princesa, sino que la princesa des-

Diana y Sardor, dos jóvenes, se conocen casualmente. Se agradan y, aunque en un principio todo parece indicar que no podrán estar juntos debido a sus afiliaciones étnicas distintas[4] y al estatus social, se casan a pesar de las objeciones de sus padres. Diana se muda con Sardor y sus padres, después de esto la suegra intenta por todos los medios alejar a la nueva nuera. No obstante, Diana no se resigna cuando Sardor se aparta de ella debido a una mentira de un médico a iniciativa de la madre de Sardor, según la cual la joven pareja no podría tener hijos. Finalmente, la suegra inscribe a Diana en una competencia del vecindario, en la cual la nuera es evaluada de acuerdo con sus facultades para la cocina y la danza, en la esperanza de que, si Diana pierde la competencia, no soportará la vergüenza y se irá del vecindario. En lugar de ello, Diana gana la competencia y le agradece públicamente a su suegra por ello. Al enterarse Diana de que su matrimonio se llevó a cabo por una apuesta de Sardor, abandona a su marido. A estas alturas la suegra ya ha modificado su opinión respecto a Diana, le confiesa a su hijo la mentira del médico y le ofrece traer de vuelta a Diana. Entonces, cuando Sardor busca a Diana, la suegra los reúne. En el hospital se enteran de que Diana está embarazada, luego los enamorados se reconcilian y se alegran con sus padres de la tan esperada descendencia.

Esta cinta goza de gran popularidad[5] y en 2009 podía adquirirse en los mercados de Uzbekistán. La película estaba presente, de manera especial, entre los DVD de colección no oficiales, que recomiendan las mejores películas nuevas. Además, fue transmitida en la televisión pública.[6] *Super Kelinchak* fue, además, traducida al ruso y

---

ciende y se vuelve "plebeya". Véase Anette Kaufmann, *Der Liebesfilm. Spielregeln eines Filmgenres*, Konstanz, UVK, 2007, p. 86.

4 La afiliación étnica no se menciona expresamente. El énfasis se hace, en cambio, sólo en una diferencia entre ellos: mientras las mujeres del mercado dicen que la señorita no tiene una procedencia apropiada, el padre de Diana menciona que la familia de Sardor proviene "de otros círculos".

5 Mi juicio se basa en la experiencia personal durante mis 13 meses de estancia en Uzbekistán entre 2008 y 2014.

6 La película se exhibió después de 2014 en el programa de entretenimiento del tren rápido de lujo *Afrosiyob* durante el trayecto de Tashkent a Samarcanda, tanto en uzbeco como en ruso. Esto confirma su éxito cinco años después de su aparición.

también es conocida como *Supernevestka* fuera de Uzbekistán, en el ámbito rusoparlante.[7]

Lo particular de la película no son los motivos sobre los cuales trata. El conflicto entre la noción de los padres acerca de la pareja apropiada, los deseos de los muchachos y el conflicto entre una suegra autoritaria y su nuera son motivos clásicos en los productos culturales uzbecos.[8] Lo que hace particular a esta película es el multilingüismo.

La película se destaca por el uso continuo del ruso y del uzbeco. Desde la primera escena se torna evidente que se trata de una cinta acerca de una sociedad bilingüe y algunos personajes oscilan entre ambas lenguas. El empleo continuo de ambas lenguas se mantiene hasta las últimas escenas. El multilingüismo no fue impedimento para el éxito de la cinta en Uzbekistán. El uso de las dos lenguas parece ser aceptado y no se percibe como un factor perturbador o artificial, puesto que en el Uzbekistán actual el multilingüismo es un fenómeno cotidiano, este producto cultural es un objeto que vale la pena investigar.

En el Uzbekistán actual pervive una sociedad en la que el multilingüismo está muy extendido. Junto al uzbeco, la lengua estatal oficial, existen muchas otras lenguas, por ejemplo, determinadas variantes de tayiko, ruso, kazajo y karakalpako, usadas paralelamente o en lugar de aquélla. Estas lenguas tienen una larga tradición en determinadas regiones de Uzbekistán.[9] El ruso ocupa, sin embargo, un lugar relevante.[10]

7 En los países centroasiáticos, así como en otros países de la antigua Unión Soviética, son recibidas ampliamente series de televisión y películas de amor, por ejemplo la serie brasileña *Clone* en Kirguistán (véase J. McBrien, "The fruit of devotion. Islam and modernity in Kyrgyzstan", tesis de doctorado en Historia, Filosofía y Ciencias Sociales, Halle (Saale), Martin-Luther Universität, 2008, pp. 125 y ss).

8 Podrían mencionarse aquí filmes clásicos uzbecos como los "All time favourites" *Mahallada duv duv gap* (1960) y, basado en el cuento homónimo de Said Ahmad, *Kelinlar qo'zg'oloni* (1984). Estos motivos son recurrentes, asimismo, en piezas teatrales y en la literatura.

9 Véase Finke y Sancak en este libro, así como también Peter Finke, *Variations on Uzbek Identity. Strategic Choices, Cognitive Schemas and Political Constraints in Identification Processes*, Nueva York, Berghahn, 2014; R. Turaeva, "Identification, Discrimination and Communication: Horezmian Migrants in Tashkent", tesis de doctorado en Antropología Social, Halle (Saale), Martin-Luther Universität, 2010.

10 Otros capítulos en este libro, como los de Malikov, Alymbaeva e Isabaeva, también abordan el lugar relevante del ruso en sus estudios de caso específicos.

Desde la fundación de la Unión Soviética en el espacio del Asia Central, el ruso fue introducido y difundido. La política soviética de la lengua cambió y se transformó constantemente,[11] sin embargo, uno de sus impactos duraderos fue, y es, que creó sociedades al menos bilingües. El ruso fue una asignatura obligatoria y a menudo la lengua para la instrucción en la escuela. Por ello en la Unión Soviética había personas cuya lengua materna no era el ruso, pero que lo dominaban con soltura y podían alternar entre el ruso y su "lengua nacional".[12]

La difusión del ruso implicó que esta lengua asumiera un estatus hegemónico en los campos de la política y de la ciencia. Era la lengua de comunicación interétnica y posibilitó el ascenso laboral y la movilidad al interior de la Unión Soviética, así como fuera del propio país. Así, los conocimientos del ruso fueron necesarios en la vida cotidiana para grandes segmentos de la población, por un lado; y por otro, también eran deseables porque estaban asociados a la movilidad social, las posibilidades laborales y el prestigio.[13]

11 Las monografías de William Fierman, *Language Planning and National Development. The Uzbek Experience*, Berlín, Mouton De Gruyter, 1991, y Michael G. Smith, *Language and Power in the Creation of the USSR 1917-1953*, Berlín, Mouton de Gruyter, 1998, abordan estos temas. Baldauf muestra que sólo la elección del alfabeto para el uzbeco implicó en sí un gran esfuerzo (Ingeborg Baldauf, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850-1937). Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*, Kiado / Budapest, Akad, 1993). Hasta qué punto la lengua fue modificada, se ajustó al ideal socialista, fue "internacionalizada" con conceptos rusos y finalmente fue utilizada como un medio de la política, lo muestra Rzehak para el tayiko (Lutz Rzehak, *Vom Persischen zum Tadschikischen. Sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht [1900-1956]*, Wiesbaden, Reichert, 2001). Azim Malikov menciona en su capítulo en este libro la significación de las lenguas para la definición de los juaya.

12 Smith, *Language and Power in the Creation of the USSR 1917-1953*, *op. cit.*, p. 177.

13 Véanse Bernard Comrie, *The Languages of the Soviet Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 35; Birgit N. Schlyter, "Multilingualism and Language Renewal in ex-Soviet Central Asia", en T. K. Bhatia y W. C. Ritchie (eds.), *The Handbook of Bilingualism*, Malden, Blackwell, 2004, p. 823; Jacob M. Landau y Barbara Kellner-Heinkele, *Politics of Language in the Ex-Soviet Muslim States. Azerbayjan, Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Turkmenistan and Tajikistan*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2004, p. 69.

Luego de la disolución de la Unión Soviética se modificó la política lingüística del Uzbekistán independiente. El ruso debía perder su supremacía.[14] Para ello, se redujo el número de las escuelas con lecciones en ruso, se dificultó el acceso a los medios de habla rusa y se hizo una mudanza del alfabeto cirílico al latino. Los préstamos del ruso se sustituyeron por términos árabes, persas e ingleses.[15] Como consecuencia de este desarrollo, se llegó a una reducción de los conocimientos del ruso, sobre todo en las zonas rurales, así como entre la población más joven, la cual había sido inscrita en la escuela después de 1991.[16] Desde el comienzo del nuevo milenio se ha modificado de nueva cuenta el enfoque político hacia el ruso.[17]

Algunas encuestas cuantitativas muestran, en relación con las grandes ciudades de Uzbekistán, que el ruso aún cuenta con gran importancia en la vida cotidiana y, sobre todo, la población rusoparlante de Uzbekistán tiene dificultades para aprender el uzbeco.[18] De modo que el ruso es aún la *lingua franca*, sobre todo, en las grandes ciudades y en los centros industriales.[19] También en algunos domi-

[14] V. M. Alpatov, *150 yazykov i politika. 1917-2000*, Moscú, Kraft + IV RAN, 2000; YU. Podporenko, "Bespraven, no vostrebovan. Russkiĭ yazyk v Uzbekistane", 2001, [magazines.russ.ru/druzhba/2001/12/pod-pr.html], consultado el 23 de abril de 2012.

[15] Schyter, "Multilingualism and Language Renewal in ex-Soviet Central Asia", *op. cit.*, p. 827; Aneta Pavlenko, "Multilingualism in Post-Soviet Countries. Language Revival, Language Removal, and Sociolinguistic Theory", en Aneta Pavlenko (ed.), *Multilingualism in Post-Soviet Countries*, Bristol, Multilingual Matters, 2008, p. 22.

[16] Pavlenko, "Multilingualism in Post-Soviet...", *op. cit.*, p. 22.

[17] Aneta Pavlenko, "Russian in Post-Soviet Countries", *Russian Linguistics*, núm. 32, 2008, pp. 72 y ss.

[18] YU. V. Arutiunian, "Russkie v blizhnem zarubezh'e (po materialam sravnitel'nogo ėtnosotsiologicheskogo issledovaniia v ėstonii i Uzbekistane)", *Socis*, núm. 11, 2003, pp. 1-22; Artem Kosmarskiĭ, "Ocherk yazykovoĭ zhizni russkoyazychnyj zhiteleĭ Tashkenta (na primere studencheskoĭ molodëzhy)", *Slavica Helsingiensia*, núm. 24, 2004, pp. 245- 253; R. G. Nazar'yan, "Yazykovaya situatsiya v Uzbekistane. Real'nost' i perspektivy", 2007, [www.mapryal.org/content/языковая-ситуация-в-узбекистане-реальность-и-перспективы], consultado el 23 de abril de 2012.

[19] Aneta Pavlenko, "Russian as Lingua Franca", *Annual Review of Applied Linguistics*, núm. 26, 2006, pp. 78-99.

nios, como la administración y la educación superior, el ruso es el idioma dominante.[20]

A medida que la llamada "población de habla rusa" en Uzbekistán era no sólo de origen ruso sino que estaba constituida por varias minorías designadas como "europeas" —como, por ejemplo, ucranianos, armenios y alemanes—, así como tártaros y coreanos, al ruso se le atribuyó la calidad de lengua principal de comunicación de estas comunidades.[21] Sin embargo, junto al uso de la lengua, se asocian otros estilos de vida, los cuales incluyen estilos de vestimenta, actividades de ocio, planificación familiar, entre otros. Así, no sólo subsisten varios idiomas paralelos entre sí, sino también formas de vida e ideas sobre el comportamiento "correcto".

Estos dos aspectos hacen el filme *Super Kelinchak* particularmente interesante: en primer lugar, porque a pesar del predominio de la lengua rusa en Uzbekistán, la película es uno de los pocos productos culturales que retoma y tematiza el multilingüismo. Otras pocas películas, por ejemplo la comedia *Boyvachcha* (2007), en la cual aparecen el ruso, préstamos rusos y chistes del lenguaje con cambios lingüísticos, se limita a un escaso bilingüismo humorístico. En segundo lugar, están las ideas y expectativas vinculadas al uso del lenguaje y negociadas a través de su uso por parte de los personajes en la película. El empleo lingüístico del material fílmico que aquí se estudia es un elemento narrativo importante, cuyo análisis revela la complejidad de los cambios de la lengua y de las construcciones identitarias. En esta película, los personajes muestran notablemente un comportamiento reflexionado respecto al uso de su lengua: están conscientes de sus capacidades lingüísticas, reflexionan sobre el comportamiento lingüístico, propio y ajeno, y eligen su lengua de manera consciente. Además, influyen, con el empleo de su lengua, en

[20] Nina Mechkovskaya, "Postsovetskiĭ russkiĭ yazyk. Novye cherty vo sotsiolingvisticheskom statuse", *Russian Linguistics*, 2005, p. 52. Eliza Isabaeva menciona en su capítulo en este libro cuán importante son los conocimientos de ruso para la migración en la urbe de Bishkek. Para una discusión de la situación en Kazajistán, véase William Fierman, "Kazakh Language and Prospects for its Role in Kazakh 'Groupness'", *Ab Imperio*, núm. 2, 2005, pp. 393-423.

[21] David Abramson, "Socialism's Bastard Children", *Polar: Political and Legal Anthropologyy Review*, vol. 23, núm. 1, 2000, pp. 49-64, p. 49.

la lengua de otros personajes. Aunado a ello, la cinta trata de manera creativa sobre el cambio en la lengua, al tiempo que utiliza medios extradialógicos e intradialógicos para la representación del multilingüismo.[22] Por medio de este uso de la lengua en la película, la identidad se negocia: la identidad respectiva se elige y se cambia por medio de la lengua. De ese modo juegan algunos personajes con su identidad, como "virtuosos al piano".[23]

De acuerdo con lo anterior, se puede asumir que los espectadores den por sentado los estereotipos asociados a esta unión de familias que serían tan diferentes entre sí. De aquí se desprende la expectativa estereotipada de una *kelin* (nuera) "buena" en una casa uzbeca, no sólo la actitud natural que ella debería mostrar a los padres de su marido,[24] sino también las tareas que su unión conlleva. Dentro de la jerarquía de la nueva familia, ella se encuentra en el último peldaño y no puede disponer de su propio tiempo. De acuerdo con el cliché, una buena *kelin* es la primera en levantarse en la mañana y la última en acostarse en la noche.[25] Además, debe traer la buena fortuna de quedar embarazada de forma rápida. En caso de no embarazarse en el transcurso del primer año tras el matrimonio, es necesario tomar medidas al respecto. Por último estaría la educación que la suegra debe dar a la nuera. En una familia de habla rusa de una ciudad grande, sin embargo, la nuera tendría claramente una libertad mayor. Debido a que en esta categoría se incluyen varias afiliaciones étnicas —desde la ucraniana hasta la coreana pasando por la tártara, además de los uzbecos "rusificados"—,[26] aquí los clichés se diversifi-

22 Algo similar puede decirse acerca de la cinta *Kelgindi Kelin* (2006).

23 Günther Schlee, "Choice and identity", en Max Planck Institute for Social Anthropology, *Report 2008-2009*, tomo 1, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, 2010, p. 14.

24 En el caso de que ellos tengan sólo un hijo, o bien si ese hijo es el más pequeño, de acuerdo con las tradiciones uzbecas, él deberá quedarse en la casa de sus padres y cuidar de ellos en su vejez. Tras la muerte de sus padres, este hijo recibirá en herencia la casa de éstos. Véase Deniz Kandiyoti, "Poverty in Transition: An Ethnographic Critique of Household Surveys in Post-Soviet Central Asia", *Development and Change*, vol. 30, núm. 3, 1999, p. 503.

25 Por ejemplo, véase la corta descripción dada en Kandiyoti, "Poverty in Transition...", *op. cit.*, p. 506.

26 Abramson, "Socialism's Bastard Children", *op. cit.*

can aún más: un estilo de vida más liberal con una vestimenta europea, además de tener educación, un trabajo o un permiso de conducir vienen junto con estos clichés. A pesar de que estas generalizaciones a menudo no corresponden con la realidad, ellas sirven para ilustrar la oposición entre el "nosotros" y el "ellos". La película muestra esta oposición de forma continua, por lo que es una fuente para el análisis que ofrezco en este capítulo.

Por supuesto, en relación con los diálogos investigados de la película, de ninguna manera se trata de diálogos cotidianos o de discursos comparables con éstos. Los diálogos cinematográficos pueden imitar el modo de hablar natural, sin embargo, éstos son escritos y revisados, probados e interpretados, valorados y aceptados o aprobados.[27] Los diálogos fílmicos cumplen otro propósito además de representar las conversaciones cotidianas: conducen la visión de los receptores y aclaran o establecen el sentido de lo que se muestra.[28] También, y no menos importante, contribuyen al desarrollo de la acción y de los personajes. Para ello, es decisivo que hagan esto a un metanivel para los espectadores. Los espectadores son los verdaderos interlocutores, no los otros personajes de la película.[29]

Las películas son artefactos. Cuando se utilizan dos (o más) lenguas en una cinta, no ocurre esto por casualidad. La elección de las lenguas para toda la cinta, así como también para los diálogos particulares, tiene que decidirse con antelación. La alternancia entre las lenguas por parte de los hablantes en la realidad, a menudo de manera inconsciente (pero no de manera casual) es, asimismo, establecida con exactitud como el empleo de préstamos y la pronunciación con acento o sin él. Las afirmaciones en los diálogos se dirigen en la realidad al respectivo interlocutor o interlocutora; en la película, sin embargo, los espectadores son considerados conceptualmente en la conversación. ¿Cómo aproximarse del mejor modo a estos aspectos del diálogo ficcional en la película?

27 Kozloff, *Overhearing Film Dialogue*, *op. cit.*, p. 18.
28 *Idem.*
29 *Ibid.*, p. 19.

Aquí me parece pertinente la introducción del análisis conversacional.[30] Contrario a otros enfoques, éste interpreta los diálogos multilingües no de modo "monodireccional",[31] sino que asigna a los hablantes un papel activo en la configuración de su conversación.

> Los principios básicos del AC [análisis conversacional], pues, pueden resumirse del siguiente modo: *i)* el orden social reside al interior de la vida social cotidiana, de la cual una parte crítica es la interacción cara a cara; *ii)* para "saber" lo que la gente hace en su vida cotidiana no es preciso recurrir a motivos ocultos o a modelos de racionalidad, sino sólo mostrar cómo la gente de hecho lo hace; por lo que *iii)* cada afirmación que hagamos como analistas acerca de lo que la gente hace tiene que ser probada con evidencia extraída de la vida social cotidiana de la gente, lo cual supone un análisis enfocado y sistemático de su interacción cara a cara.[32]

El curso de la conversación es, para el análisis, particularmente importante, porque se entiende la alternancia de lenguas como parte del proceso interactivo y no puede ser explicado sin el contexto no verbal de la conversación.[33] Al contexto[34] pertenece cada forma de suceso, acción y expresión. Nada perceptible puede ser considerado irrelevante *a priori*.

Este enfoque puede extrapolarse a los diálogos del cine, puesto que son mostrados en contexto; es decir, están incrustados en la cinta. Por ello, la alternancia de lenguas puede ser entendida e interpretada como parte de los diálogos, y los diálogos como parte de la cinta. Los perso-

30 En su capítulo en este libro Bakyt Muratbayeva también emplea el análisis conversacional para la interpretación de una situación, si bien analiza un diálogo real, no ficticio.

31 Li Wei, "The 'Why' and 'How' Questions in the Analysis of Conversational Code-Switching", en P. Auer (ed.), *Code-switching in Conversation. Language, Interaction and Identity*, Londres, Routledge, 2003, pp. 158 y ss.

32 Li Wei, "'What Do You Want Me to Say?' On the Conversation Analysis Approach to Bilingual Interaction", *Language in Society*, vol. 31, núm. 2, 2002, p. 163.

33 *Ibid.*, p. 164.

34 Ver más detalladamente el concepto de contextualización de Gumperzen Peter Auer, "Introduction. John Gumperz' Approach to Contextualization", en P. Auer y A. di Luzio (eds.), *The Contextualization of Language*, Ámsterdam / Philadelphia, John Benjamins, 1992, pp. 1-38.

najes ficcionales pueden, por supuesto, no asumir ningún papel activo en la configuración de sus conversaciones; sin embargo, sí pueden ser interpretados al imitar sus contextos reales y de acuerdo con roles preconcebidos, como personajes de acción en el contexto fílmico.

Para la categorización de la alternancia de código me apego a la diferenciación de Bleichenbacher desarrollada para las películas multilingües: "situacional", "metafórica" o "marcada", "indexal" y "cambio de código editado".[35] Estas diferenciaciones se basan en análisis de diálogos multilingües reales.[36]

La alternancia de código condicionada por la situación ("cambio de código situacional") es propiciada por diversos factores de la situación comunicativa, la cual ocurre después o con un cambio de la situación conversacional del hablante. Esto comprende el contexto, el tema y el contenido de la plática. Esta definición, así como la delimitación de alternancia de código "metafórica", se remonta a Gumperz.[37] Después, la alternancia de código metafórica no es propiciada externamente, sino que alguien que alterna las lenguas la emplea para evocar una determinada connotación.[38] En la película existe una evidente alternancia de código, la cual indica un cambio de la interacción. Esto se lleva a cabo cuando, mediante la alternancia de código, se quiere llamar la atención sobre lo dicho o las situaciones que son significativas para el curso de la acción.[39] Esta elección de la lengua y esta alternancia de código tienen un significado narrativo, por lo que las designo también como *narrativas*.

Además, hay una alternancia de código indexal, la cual sirve exclusivamente para señalar a los espectadores el trasfondo étnico del personaje, así como también la alternancia de código editada o fílmica, la

35 Lukas Bleichenbacher, *Multilingualism in the Movies. Hollywood Characters and Their Language Choices*, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2008, p. 191.

36 Véanse, para "situacional" y "metafórica": John Joseph Gumperz, *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, y Penelope Gardner-Chloros, *Code-switching*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 58; para "marcada": Carol Myers-Scotton, "Code-Switching as Indexical of Social Negotiations", en Li Wei (ed.), *The Bilingualism Reader*, Londres, Routledge, 2007, p. 106.

37 Gumperz, *Discourse Strategies*, *op. cit.*

38 Gardner-Chloros, *Code-switching*, *op. cit.*, p. 58.

39 Bleichenbacher, *Multilingualism in the Movies...*, *op. cit.*, p. 207.

cual, por cierto, no se basa en el contenido de los diálogos, sino más bien en la representación extradialógica. Mientras que Bleichenbacher describe como ejemplo la presentación de dos diálogos monolingües, los cuales son percibidos como alternancia de código gracias a la edición,[40] incluyo además el empleo del medio extradialógico de la traducción *voice-over*.

Más aún, la alternancia de código en la película puede ser representada también a un nivel semántico intercultural. Así pues, no tiene que cambiarse la lengua para determinados conceptos, sino las "diversas convenciones de significado marcadas socioculturalmente".[41] En este sentido, se torna evidente cuán importante es el saber etnográfico, en particular para un adecuado análisis y una interpretación con ayuda del análisis conversacional.[42] Sin el conocimiento acerca de los diversos significados socioculturales no pueden identificarse ni interpretarse.

Con ayuda de este procedimiento metódico quisiera mostrar hasta qué punto la lengua en esta película es diferenciada y empleada con un propósito. Con base en cuatro diálogos significativos, se hará evidente que la alternancia de lenguas en las películas no sirve sólo para señalar la afiliación étnica o simplemente puede ser interpretada por una situación condicional. Más bien es usada intencionalmente como medio de configuración para apoyar la narración (ejemplos 1, 3 y 4). El manejo creativo de la alternancia de lenguas por parte del realizador se manifiesta en el empleo de medios extradialógicos, los cuales refuerzan el efecto de la alternancia (ejemplos 2 y 3), así como en el cambio en el nivel semántico intercultural (ejemplo 3). Además, el empleo de la lengua es autorreferencial: los personajes ficcionales incluso tematizan su empleo lingüístico y con ello llaman la atención de los espectadores (ejemplos 1 y 4).

40 *Ibid.*, pp. 192 y ss.

41 Peter Kühn, *Interkulturelle Semantik*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2006, p. 9.

42 Arnulf Deppermann, "Ethnographische Gesprächsanalyse. Zu Nutzen und Notwendigkeit von Ethnographie für die Konversationsanalyse", *Gesprächsforschung-Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, núm. 1, 2000, pp. 96-124.

Ejemplo 1: Tematización de la elección lingüística y función narrativa

En la cinta *Super kelinchak* se produce, ya desde la primera escena, una oposición entre los personajes con el empleo de ambas lenguas. La protagonista, Diana, es presentada como exclusivamente rusoparlante; el protagonista, Sardor, en cambio, como bilingüe. En estas primeras escenas se conocen en el boliche. Al final, Sardor apuesta un auto con su amigo a que se casará con la muchacha con la cual acaba de encontrarse, aunque parezca improbable debido a su procedencia y las diferencias sociales.

En la segunda escena los personajes se encuentran de nueva cuenta. Sardor finge un asalto contra Ana, del cual él la rescata. El diálogo es decisivo para el curso de la acción, puesto que entonces los personajes se aproximan más y deciden casarse. La alternancia de lenguas en este acercamiento juega un papel determinante, con lo que tanto el carácter narrativo como el carácter reflexivo de la alternancia pueden ser identificados.

El diálogo, que comienza en ruso entre los personajes principales, es traducido al uzbeco por medio del *voice-over*, sin que hubiera una necesidad de recepción. El significado del bilingüismo para el concepto de la cinta se acentúa por medio del empleo de una traducción inherente.

Diálogo: reencuentro escenificado (tiempo de la película 00:11:37 – 00:12:31)[43]

01 Sardor: S Vami vsë v poriadke? Oni nichego Vam ne sdelali?
02 Diana: Net, ne uspeli. Vy kak raz vovremya.
03 Sardor: Davaĭte ya Vas provozhu.
04 Diana: Da konechno. Jotite za rul'?

[43] Yo transcribí y traduje [al alemán] los diálogos. Para ambas versiones valen las siguientes marcas: los discursos en uzbeco están en cursivas, en ruso son presentados subrayados. Aquellas palabras que no se ajusten a este orden, no están ni en cursivas ni subrayadas. (...) pausa corta/silencio; (01:00) duración de la pausa/silencio en minutos y segundos; ( ) comentario; [ ] traducción alternativa/literal; xxx incomprensible; [interrupción/conversación simultánea] (N. de la A.). Los diálogos fueron traducidos del alemán al español (N. del T.).

05 Sardor: Konechno jochu. Ya eschë nikogda na dzhipe ne ezdil. (...) (baja la mirada) Ya (...) kak éto skazat' (...)
06 Diana: *O'zbekcha gapira vering. Men o'zbekcha gapira olaman.*
07 Sardor: *Rostami?* (...) *O! Bunda* (...) *ismingiz nima, yaxshi qiz?*
08 Diana: (ríe) (...) Diana.
09 Sardor: Sardor.
10 Diana: *Juda* (...) e (...) (se toma de la cabeza) kak éto skazat'? (...) Da! *Bag'oyat xursandman.* Vot tak. (ríe)
11 Sardor: *Ruscha gapira vering, men rus tilida gapira olaman.* (ambos ríen)

Diálogo (tiempo de la película 00:11:37 – 00:12:31) [traducción al español]
01 Sardor: ¿Se encuentra usted bien? ¿Le hicieron algo?
02 Diana: No, no lograron. Usted [llegó] justo a tiempo.
03 Sardor: Permítame acompañarla.
04 Diana: Sí, por supuesto. ¿Quiere usted manejar?
05 Sardor: Claro que quiero. Nunca he manejado un VUD.[44] (...) (baja la mirada) Yo (...) como se dice (...)
06 Diana: [*Siga*] *hablando usted en uzbeco. Yo puedo hablar uzbeco.*
07 Sardor: *¿En serio? ¡Oh!* (...) *Pues* (...) *¿Cuál es su nombre, buena mujer?*
08 Diana: (ríe) (...) Diana.
09 Sardor: Sardor.
10 Diana: *Muy* (...) *eh* (...) (se toma de la cabeza) ¿cómo debo decirlo? (...) ¡sí! *Estoy muy complacida.* Justo así. (ríe)
11 Sardor: [*continúe*] *hablando en ruso, yo puedo hablar en ruso* (ambos ríen)

El idioma preferido de esta escena es el ruso, ya que tanto los atacantes como también Sardor lo eligen para comunicarse con Diana. Esto muestra que puede suponerse de una persona desconocida que hable exclusivamente ruso y no uzbeco. La alternancia de lenguas en los diálogos de las líneas 6, 10 y 11 se aclara situacionalmente en función de la dinámica del diálogo. En la línea 6 Diana cambia al uzbeco

[44] Vehículo Utilitario Deportivo. N. de la E.

cuando se da cuenta de que Sardor tiene dificultades para expresarse en ruso. Sardor está visiblemente sorprendido, sin embargo asume esta alternancia de código. Poco después, Diana busca las palabras y para ello echa mano de ambas lenguas (10). Aunque Diana culmina su oración bilingüe con ruso, Sardor continúa en uzbeco y le ofrece a ella, como en broma, hablar de nuevo en ruso (11).

La alternancia de lenguas situacional contribuye de manera decisiva a acercar a Diana y a Sardor. Así, Diana se involucra con Sardor por medio del uzbeco (6) (oralmente), lo conoce y logra confianza mediante (literal y metafóricamente) el entendimiento entre los dos. Este multilingüismo situacional ofrece a ambos personajes la posibilidad de revelar sus debilidades (de comunicación oral) en sus respectivas lenguas (5 y 10), con lo cual surge entre ellos la confianza. Mientras que en la escena anterior el primer contacto entre Diana y Sardor se presentó de manera muy tensa, en esta escena se ríen.

Esta escena pone de manifiesto que el empleo situacionalmente condicionado de varias lenguas posee al mismo tiempo funciones narrativas y de caracterización. El empleo del ruso se equipara con la pertenencia a un grupo social particularmente pudiente y marca la alteridad con respecto a los personajes uzbecoparlantes (alternancia de código indexal); no obstante, ese empleo cumple al mismo tiempo otras funciones. Con base en el uso de la lengua en sí y en el cambio entre las lenguas, no sólo se caracteriza a los personajes, sino también se negocia la relación entre ellos. Por un lado, se muestran las mutuas suposiciones sobre las capacidades lingüísticas de los personajes: Diana sorprende a Sardor con su capacidad de hablar uzbeco. Una joven de su edad, cuya forma de vestir es "europea", que maneja un auto y va con sus amigas a jugar boliche sería claramente clasificada como una rusoparlante cuyas expectativas sociales diferirían de las de una joven uzbecoparlante. Por otro lado, la inseguridad lingüística de los personajes y la mutua revelación de estas debilidades marca el surgimiento de una relación de confianza y de un afecto recíproco.

Con la tematización expresa del propio comportamiento lingüístico, los personajes le enfatizan a los receptores que aquí sucedió algo inusual o al menos que vale la pena mencionar. Además, los personajes se muestran capaces de manejar independientemente sus compor-

tamientos lingüísticos, es decir, elegir de forma consciente la lengua que quieren utilizar.

Ejemplo 2: Medio extradialógico: edición

Para el medio extradialógico de la edición he elegido una serie de diálogos (tiempo de la película 00:17:23-00:24:37), que pretenden representar una diferencia entre los personajes uzbecoparlantes y los rusoparlantes. De forma paralela, se muestran en diálogos monolingües (respectivamente en uzbeco o en ruso) las discusiones intrafamiliares en torno al matrimonio próximo. Por parte de Sardor, esta discusión se presenta en uzbeco, en el patio de la casa, con gritos y con violencia física, así como tomando en cuenta a otras personas; la discusión en la familia de Diana discurre concebiblemente de otro modo: se discute aquí, como corresponde, en ruso, fuerte y emocionalmente, aunque sin gritos ni manifestaciones físicas. Estos diálogos son yuxtapuestos en la edición para que se produzca un claro contraste entre ambas familias. La serie de diálogos alcanza su clímax cuando, de manera cómica, con gritos y chillidos, primero Sardor, luego su madre, son golpeados, y finalmente el padre le lanza una tetera a Sardor, la cual se estrella contra la puerta que se encuentra detrás de él y se rompe. Se realiza un cambio a la familia de Diana: la familia se sienta a la mesa del desayuno y el padre dice que ellos "son personas completamente distintas" ("Oni sovershenno drugie lyudi", tiempo de la película 00:22:37).

La diferencia entre ambas familias se representa entre el uzbeco y el ruso, entre el afuera y el adentro, en la forma de negociar, con violencia física y gritos, por un lado, y la forma de discutir a la mesa o sentados en el sofá y, finalmente, a nivel argumentativo: mientras que la familia de Sardor toma como referente principal la valoración desde afuera, los padres de Diana argumentan con el propio destino de Diana. La edición produce una comparación directa entre los diferentes mundos y, por medio del empleo de ambas lenguas, un multilingüismo. Los diálogos monolingües ponen de manifiesto el aislamiento sociocultural de ambos grupos.

Ejemplo 3: Nivel de significación y medio extradialógico de traducción en *voice-over*

El diálogo que he elegido como ejemplo para ilustrar el empleo diferenciado de la alternancia de código y del medio extradialógico tiene lugar un año después del matrimonio entre Sardor y Diana. En el contexto de la acción se muestra en esta secuencia que Diana, entretanto, puede alternar efectivamente entre las exigencias de la familia de Sardor y su propio estilo de vida. Diana llega apresuradamente con sus padres para recoger la comida que ella ya había preparado mientras se cambia de ropa: intercambia su pantalón corto por un vestido y un Do'ppi.[45] Mientras platica con su madre en ruso.

Diálogo: en casa de sus padres (tiempo de la película 00:41:55 – 00:43:28)

(Diana entra.)

01 Diana: Mama, mamulechka! Gde ty? (la mamá entra apresuradamente desde otra habitación.)

02 Mamá: Ne zabyla. Vykliuchila xxx. Nu kak vsë proshlo? Otlichno?

03 Diana: (reprochando) Mama! Nu kto zhe tak delaet? Zachem na tarelku polozhila? Kak zhe ya éto slozhu?

04 Mamá: A kuda ya eschë dolzhna byla polozhit' pischu?

05 Diana: V tazik mama, v tazik! I v skatert' zaverni. (Diana corre por las escaleras saliendo de cuadro.)

06 Mamá: V tazik? I v skatert' zavernut'? Mozhet na éto eschë pododeyal'nik nado odet'? (...) Oĭ... [*Tog'oraga? Dasturxonga? Balki pododeyalnik kezish kerakdir?*] (deja caer la pasta rellena (Somsa) en la palangana grande) Normal'nye lyudi xxx a ne pischu skladyvayut [*Aqlli odamlar tog'orada yuvishadi, ovqat solishmaydi.*]

(Diana desciende por las escaleras, se ha cambiado, porta un vestido de fiesta con pantalón y tocado acordes (Kelin do'ppi)).

07 Diana: Mama, mama, kto zhe tak delaet, a? (vuelve a tomar la pasta rellena de la palangana) Ty menia otvezësh'?

[...]

45 Gorro característico de los uzbecos. N. de la E.

Diálogo: en casa de sus padres (tiempo de la película 00:41:55 – 00:43:28)

(Diana entra.)

01 Diana: ¿Mamá, querida Mamá, dónde estás? (la mamá entra apresuradamente desde otra habitación)

02 Mamá: No lo he olvidado. He apagado xxx. ¿qué pasó? ¿excelente?

03 Diana: (reprochando) ¡Mamá! ¿Pues quién hace eso así? ¿Por qué [la] has colocado en el plato? ¿Cómo la voy a fundir?

04 Mamá: ¿Y dónde tendría que colocar entonces los alimentos?

05 Diana: ¡En la palangana, Mamá, en la palangana! Y envuélvelos en el mantel (Diana corre por las escaleras saliendo de cuadro)

06 Mamá: ¿En la palangana? ¿Y envolver en el mantel? ¿Quizás debería ponerle también un edredón? (...) Oh... *(¿En la palangana? ¿En el mantel? ¿Quizás es necesario, ponerle un edredón?)* (deja caer la pasta rellena (Somsa) en la palangana grande) La gente normal xxx y no meten los alimentos. (*La gente lista lava en la palangana, no meten los alimentos.*)

(Diana desciende por las escaleras, se ha cambiado, porta un vestido de fiesta con pantalón y tocado acordes [Kelin do'ppi]).

07 Diana: Mamá, Mamá, ¿quién hace eso así, eh? (vuelve a tomar la pasta rellena de la palangana) ¿Me llevas en tu coche?

En este diálogo entre Diana y su mamá se emplea de manera continua el ruso, si bien tiene lugar otro cambio. El nivel de significación alterna entre ruso y uzbeco, con lo cual se produce un efecto humorístico.

Este cambio se vuelve patente con base en el concepto "tazik" (palangana grande, palangana para lavar), "skatert" (mantel) y "pododeyal'nik" (edredón). Diana le pide a su madre colocar la comida en una palangana grande y envolverlo en un mantel (5). Esta encuentra su deseo absurdo y pregunta de manera irónica si debería quizá también ponerle encima un edredón. Ella explica su propio malentendido con la afirmación de que "la gente normal" (normal'nye lyudi, en la traducción uzbeca en *voice-over* es "*aqlli odamlar*") lava ahí la ropa y no pone alimentos (6).

Este malentendido surge porque Diana utiliza los conceptos, así como los objetos mencionados, en sentido uzbeco; en cambio, su madre

los entiende en ruso. Mientras que en el hogar uzbeco es usual colocar los alimentos en esta palangana grande y transportarlos envueltos en un mantel, en ruso es inimaginable: la palangana es utilizada para lavar la ropa o para la preparación de grandes cantidades de comida y se considera que un mantel sirve exclusivamente para cubrir la mesa.

Por medio de la traducción en *voice-over* se pone claramente de manifiesto la diferencia entre ambos niveles de significación, ya que los espectadores pueden escuchar la versión "intencionada" en uzbeco. La palabra para edredón es pronunciada también en ruso por *voice-over*. Puesto que este concepto es empleado en su sentido unívoco, contrario a los otros en ambas variantes, subraya esta elección lingüística la falta de sentido aparente de la afirmación y muestra con una escena graciosa las dificultades de comprensión semántica e intercultural. Con ello cambia la lengua en ese punto, no a un nivel lingüístico, sino cultural.

La utilización de la traducción en *voice-over* no sólo es relevante en esta escena. La confrontación de ambas lenguas, la cual se acompaña de una traducción en *voice-over* al uzbeco de la parte rusa del diálogo, es inmanente a partir del inicio de la acción. Notablemente, la traducción en *voice-over* no se inserta en toda la cinta. Algunos diálogos no se traducen, por ejemplo, en la última escena de la película, en la cual se emplean ambas lenguas. ¿Para qué se emplea la traducción en *voice-over*, si evidentemente no era necesaria para la comprensión de las lenguas?

La traducción en *voice-over* es una muy distintiva forma de traducir. En definitiva, domina la comprensión auditiva en el momento en el cual se emplea, puesto que se escucha más alto que el tono original. Actúa, además, como un cuerpo extraño, toda vez que la traducción de una voz se vuelve monótona para todos los personajes, al no atender el comportamiento lingüístico de los personajes. Por medio de esta fuerte presencia, la traducción en *voice-over* refuerza la representación de la diferencia entre las escenas en las cuales se habla ruso y aquellas en las que se habla uzbeco. Con ello logra denotar la incomprensión mutua. La traducción faltante y la ausencia de voz en *voice-over* —la cual domina, por ejemplo, en la escena final de la cinta en la que todos los personajes hablan ruso—, refuerza el efecto de que todos los personajes se comprenden.

Ejemplo 4: Trato reflexivo con la lengua: adaptación

El siguiente diálogo ofrece un ejemplo de otra forma de trato reflexivo de los personajes con ambas lenguas: la adaptación. Mientras se torna evidente a partir del último diálogo discutido que el comportamiento lingüístico de Diana se modifica y adapta a las exigencias de su nuevo entorno social, el siguiente diálogo muestra que también su comportamiento lingüístico ejerce influencia en el comportamiento lingüístico de los demás. Así, la cinta no cuenta una historia de la adaptación unilateral, sino del acercamiento mutuo.

Este diálogo procede de una escena retrospectiva. Luego de que Diana ya ha abandonado a Sardor y ha regresado con sus padres, la madre de Sardor recuerda de manera positiva el tiempo compartido, en particular, cómo habían hecho fideos juntas.

Diálogo: recuerdo sobre Diana (tiempo de la película 01:30:58 – 01:31:30)

01 Suegra: *Mayda kesish kerak. Senga o'rgita urib o'rgita urib o'zimda qolmadi, bildingmi? Ana!*

02 Diana: *Oyi! Nima farqi bor? Sizning kesganingiz mening kesganim bir xil-ku?* [

03 Suegra: [*Voy! Farqi bor! Buni qara!* (toma uno) *Buni qara!* (toma los otros) *Meniki* prikol'nyĭ, (Diana ríe) klassnyĭ! *Tushundingmi?* Ana!

04 Diana: *Oyijon? Bunaka gaplarni sizga kim o'rgatdi?*

05 Suegra: (ríe) (...) *Kim, kim?* (...) *Kelinim!* (Le pellizca la nariz.)

Diálogo: recuerdo sobre Diana (tiempo de la Película 01:30:58 – 01:31:30)

01 Suegra: *Se debe cortar muy finito. Te traigo siempre todo para que no se me quede nada ¿lo sabías? ¡pues bien!*

02 Diana: *¡Mamá! ¿Qué diferencia hace? ¿Los que tú cortas y los que corto yo son iguales?* [

03 Suegra: [*¡ah! ¡hay una diferencia! ¡mira éste!* (toma uno) *los míos son* cool, (Diana ríe) ¡Súper! *¿has comprendido? ¡aquí!*

04 Diana: *¿Querida mamá? ¿Quién te ha enseñado esas expresiones?*

05 Suegra: (Ríe) (...) *¿Quién, quién?* (...) *¡Mi nuera!* (Le pellizca la nariz.)

Este diálogo muestra una secuencia, la cual debe aclarar que la madre de Sardor extraña a su nuera y recuerda experiencias positivas con ella, de forma que expresa su simpatía hacia Diana. Al mismo tiempo este diálogo representa una situación armónica entre la suegra y Diana. En este entorno tiene lugar una alternancia de código: la suegra elige las palabras rusas "prikol'nyĭ" y "klassnyĭ", las cuales los jóvenes emplean en su lenguaje y no son apropiadas ni para su edad ni para su posición social.

Ambos adjetivos en ruso los aprendió la suegra de su nuera. Emplea los conceptos de Diana para explicarle de manera clara dónde reside la diferencia cualitativa entre los fideos cortados (alternancia de código situacional). Toda vez que la diferencia se limita a la valoración subjetiva de "coolness", esta alternancia de lenguas cumple una función humorística. Este punto también tiene, sin embargo, una función metafórica: con la adopción de los conceptos de Diana subraya la suegra su aceptación hacia Diana y su forma de ser. De este modo la elección lingüística sirve para dilucidar la relación entre ambos personajes y muestra que el comportamiento lingüístico de Diana tiene efecto en el comportamiento lingüístico de los demás.

Conclusión

Con base en la cinta uzbeca contemporánea *Super Kelinchak* se vuelve evidente cómo las identidades en la película se negocian, eligen y modifican. Los personajes no mencionan ni afiliaciones étnicas ni de otra especie, sino se delimitan respectivamente con un "nosotros" en contraposición a un "ellos", lo cual indica sobre todo la relación de ambas lenguas: el uzbeco y el ruso. Por tal motivo, el multilingüismo y la elección de la lengua son un momento central para la comprensión de la cinta, porque bajo una inspección cercana, la relación no es unívoca e inmutable, sino una negociación en curso.

En este capítulo propuse poner un particular énfasis en cómo se llevó a cabo la alternancia de lenguas en la película y adapté el análisis conversacional para la investigación. Mediante el análisis de diálogos, mostré que el multilingüismo en la cinta se utiliza de forma diferenciada y autorreferencial. Esto significa que, en esta película, el empleo

de las lenguas no sólo señala la afiliación a un grupo social, sino que se emplea para el desarrollo de los personajes y la relación entre ellos. La elección de las lenguas, así como la alternancia entre el ruso y el uzbeco son utilizadas aquí como un medio para propósitos narrativos. Para ello, la cinta recurre a determinados aspectos de la cultura y de la sociedad en el Uzbekistán actual. Esto requiere de la instrumentación de determinados conceptos con significados locales diferentes y coexistentes, pero también las concomitantes asociaciones de las respectivas lenguas, las cuales remiten a la historia particular de las lenguas en Uzbekistán. Por ello, no se puede llevar a cabo la problematización, el análisis y la interpretación de la alternancia de lenguas en la película sin conocimientos etnográficos de la región. Por otro lado, el largometraje y los diálogos cinematográficos como fuente permiten entender un uso lingüístico aceptado, si bien idealizado.

Bibliografía

Abramson, David, "Socialism's Bastard Children", *Polar: Political and Legal Anthropologyy Review*, vol. 23, núm. 1, 2000, pp. 49-64.

Alpatov, V. M., *150 yazykov i politika. 1917-2000*, Moscú, Kraft + iv ran, 2000.

Arutiunian, YU. V., "Russkie v blizhnem zarubezh'e (po materialam sravnitel'nogo ėtnosotsiologicheskogo issledovaniia v ėstonii i Uzbekistane)", *Socis*, núm. 11, 2003, pp. 1-22.

Auer, Peter, "Introduction. John Gumperz' Approach to Contextualization", en P. Auer y A. di Luzio (eds.), *The Contextualization of Language*, Ámsterdam / Filadelfia, John Benjamins, 1992, pp. 1-38.

Baldauf, Ingeborg, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850-1937). Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*, Kiado / Budapest, Akad, 1993.

Bleichenbacher, Lukas, *Multilingualism in the Movies. Hollywood Characters and Their Language Choices*, Tübingen, Narr Francke Attempto, 2008.

Comrie, Bernard, *The Languages of the Soviet Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Deppermann, Arnulf, "Ethnographische Gesprächsanalyse. Zu Nutzen und Notwendigkeit von Ethnographie für die Konversationsanalyse", *Gesprächsforschung - Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, núm. 1, 2000, pp. 96-124.

Fierman, William, *Language Planning and National Development. The Uzbek Experience*, Berlín, Mouton De Gruyter, 1991.

Fierman, William, "Kazakh Language and Prospects for its Role in Kazakh 'Groupness'", *Ab Imperio*, núm. 2, 2005, pp. 393-423.

Finke, Peter, *Variations on Uzbek Identity. Strategic Choices, Cognitive Schemas and Political Constraints in Identification Processes*, Nueva York, Berghahn, 2014.

Gardner-Chloros, Penelope, *Code-switching*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Gumperz, John Joseph, *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Kandiyoti, Deniz, "Poverty in Transition: An Ethnographic Critique of Household Surveys in Post-Soviet Central Asia", *Development and Change*, vol. 30, núm. 3, 1999, pp. 499-524.

Kaufmann, Anette, *Der Liebesfilm. Spielregeln eines Filmgenres*, Konstanz, UVK, 2007.

Kosmarskiĭ, Artem, "Ocherk yazykovoĭ zhizni russkoyazychnyj zhiteleĭ Tashkenta (na primere studencheskoĭ molodëzhy)", *Slavica Helsingiensia*, núm. 24, 2004, pp. 245-253.

Kozloff, Sarah, *Overhearing Film Dialogue*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Kühn, Peter, *Interkulturelle Semantik*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2006.

Landau, Jacob M. y Barbara Kellner-Heinkele, *Politics of Language in the Ex-Soviet Muslim States. Azerbayjan, Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Turkmenistan and Tajikistan*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2004.

Li Wei, '"What Do You Want Me to Say?' On the Conversation Analysis Approach to Bilingual Interaction", *Language in Society*, vol. 31, núm. 2, 2002, pp. 159-180.

Li Wei, "The 'Why' and 'How' Questions in the Analysis of Conversational Code-Switching", en P. Auer (ed.), *Code-Switching in Conversation. Language, Interaction and Identity*, Londres, Routledge, 2003, pp. 156-176.

McBrien, J., "The Fruit of Devotion. Islam and Modernity in Kyrgyzstan", tesis de doctorado en Historia, Filosofía y Ciencias Sociales, Halle (Saale), Martin-Luther Universität, 2008.

Mechkovskaya, Nina, "Postsovetskiĭ russkiĭ yazyk. Novye cherty vo sotsiolingvisticheskom statuse", *Russian Linguistics*, 2005, pp. 49-70.

Myers-Scotton, Carol, "Code-Switching as Indexical of Social Negotiations", en Li Wei (ed.), *The Bilingualism Reader*, Londres, Routledge, 2007, pp. 97-122.

Nazar'yan, R. G., "Yazykovaya situatsiya v Uzbekistane. Real'nost' i perspektivy", 2007, [www.mapryal.org/content/языковая-ситуация-в-узбекистане-реальность-и-перспективы], consultado el 23 de abril de 2012.

Pavlenko, Aneta, "Russian as Lingua Franca", *Annual Review of Applied Linguistics*, núm. 26, 2006, pp. 78-99.

Pavlenko, Aneta, "Multilingualism in Post-Soviet Countries. Language Revival, Language Removal, and Sociolinguistic Theory", en Aneta Pavlenko (ed.), *Multilingualism in Post-Soviet Countries,* Bristol, Multilingual Matters, 2008, pp. 1-40.

Pavlenko, Aneta, "Russian in Post-Soviet Countries", *Russian Linguistics*, núm. 32, 2008, pp. 59-80.

Podporenko, YU., "Bespraven, no vostrebovan. Russkiĭ yazyk v Uzbekistane", 2001, [magazines.russ.ru/druzhba/2001/12/pod-pr.html], consultado el 23 de abril de 2012.

Rzehak, Lutz, *Vom Persischen zum Tadschikischen. Sprachliches Handeln und Sprachplanung in Transoxanien zwischen Tradition, Moderne und Sowjetmacht (1900-1956)*, Wiesbaden, Reichert, 2001.

Schlee, Günther, "Choice and Identity", en Max Planck Institute for Social Anthropology, *Report 2008-2009*, tomo 1, Halle (Saale), Max Planck Institute for Social Anthropology, 2010, pp. 9-28.

Schlyter, Birgit N., "Multilingualism and Language Renewal in ex-Soviet Central Asia", en T. K. Bhatia y W. C. Ritchie (eds.), *The Handbook of Bilingualism*, Malden, Blackwell, 2004, pp. 871-898.

Smith, Michael G., *Language and Power in the Creation of the USSR 1917-1953*, Berlín, Mouton de Gruyter, 1998.

Turaeva, R., "Identification, Discrimination and Communication: Horezmian Migrants in Tashkent", tesis de doctorado en Antropología Social, Halle (Saale), Martin-Luther Universität, 2010.

XII. INTERSECCIONALIDAD, REFLEXIVIDAD Y RELACIONALIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS MAYORÍAS, LAS MINORÍAS Y LOS "MÁRGENES" EN EL KAZAJISTÁN CONTEMPORÁNEO*

*Soledad Jiménez Tovar***

Este capítulo busca explorar, desde una perspectiva relacional,[1] las diferentes maneras en que gente de diversas procedencias étnicas y sociales se posiciona en narrativas identitarias e históricas de alcance mayor que el contexto local o regional. Además de lo anterior, este capítulo también busca ofrecer una etnografía de la minoría (no sólo la étnica) en Kazajistán, según he podido vislumbrar en mi experiencia de campo en la región, donde he pasado alrededor de veinte meses entre 2008 y 2016.

* Quiero agradecer al Instituto Max Planck de Antropología Social por el apoyo material e intelectual recibido para poder llevar a cabo la investigación que sirve de base a este capítulo. La inmensa mayoría de los ejemplos etnográficos vertidos en este capítulo provienen de mi proyecto doctoral sobre musulmanes sinófonos, quienes en Asia Central son llamados "dunganos". Véanse Soledad Jiménez Tovar, "Centripetal Mirrors. Cultural Conservation among Shaanxi Dungans in Kazakhstan", tesis de doctorado en Antropología Social, Halle (Saale), Martin-Luther Universität, 2014; Soledad Jiménez-Tovar, "Limits of Diaspority in Central Asia: Contextualizing Dungan's Multiple Belongings", *Central Asian Survey*, vol. 35, núm. 3, 2016, pp. 387-404.

** Universidad Palacky, República Checa / Centro de Investigación y Docencia Económicas, México.

[1] Antonio Blanco, "Relacionalidad y atomicidad (Relationality and Atomicity)", *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, segunda época, vol. 16, núm. 2(41), pp. 207-236; Barbara Thayer-Bacon, "Why Relationality?", *Counterpoints*, vol. 226: Relational "(e)pistemologies", 2003, pp. 73-99.

En este tenor, utilizo el método etnográfico para proveer una narrativa interseccional de la identidad en el Kazajistán actual. Sigo a Leslie McCall, quien define interseccionalidad como "las relaciones entre las múltiples dimensiones y modalidades de las relaciones sociales y las formaciones del sujeto".[2] En el estudio de la *interseccionalidad*, McCall identifica tres tendencias principales: aquélla cuyos autores optan por negar y deconstruir las categorías analíticas (complejidad anticategórica), aquéllos enfocados en un grupo social determinado (estudio de caso) buscando puntos de intersección con otros grupos (complejidad intracategórica) y, finalmente, la propuesta de McCall, quien sin asumir la existencia de las categorías, las usa estratégicamente a fin de mostrar sus alcances y límites, sus intersecciones con otras categorías (complejidad intercategorial). Esta última sería un punto intermedio entre las dos primeras y es el enfoque que utilizo para construir esta etnografía.

Un segundo enfoque utilizado en este capítulo es el de la reflexividad. Si bien hubo antecedentes más tempranos, la década de 1980 fue protagonizada por lo que se llamó el *reflexive turn*.[3] En la antropología sobre el Medio Oriente, la reflexividad fue pensada como una alternativa a los enfoques de antropólogos, como Geertz y Bourdieu, muy *en boga* en aquella época; de este modo, autores como Rabinow, Crapanzano y K. Dwyer, cuyo trabajo de campo tuvo lugar en las décadas de 1960 y 1970, comenzaron a experimentar con su modo de escribir etnografía, de un recuento cientificista a una reflexión en torno al proceso de trabajo de campo como tal, lo que dio como resultado que la antropología sobre esa región ocupara un lugar inusitado en periodos anteriores.[4] La propuesta reflexiva se mostraba a sí misma como una alternativa para pensar en el proceso de la escritura antropológica *per se*. Más allá de cualquier tendencia objetivista, muchos partidarios de la reflexividad en la década de 1980 miraban este nuevo enfoque como un modo de superar la alienación que el científico social debía encarar

[2] Leslie McCall, "The Complexity of Intersectionality", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, núm. 3, 2005, p. 1771.

[3] Sudhir Alladi Venkatesh, "The Reflexive Turn: the Rise of First-Person Ethnography", *The Sociological Quarterly*, vol. 54, núm. 1, 2013, pp. 3-8.

[4] Lila Abu-Lughod, "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, pp. 267-306.

en su labor; bien elaborada, una narrativa reflexiva debía diferenciarse del solipsismo, la autorreferencia y la autobiografía: debería ser una "etnografía de la antropología".[5] No obstante, este "descubrimiento" de la antropología fue también criticado, sobre todo por sociólogos adeptos a la etnometodología, donde el giro reflexivo habría tenido uno de sus orígenes desde la década de 1960; la acusación hecha a los antropólogos era la "falta de precisión" en la descripción del método utilizado en aras de presentar una narrativa personal.[6]

No obstante, en las últimas dos décadas el giro reflexivo ha continuado generando adeptos como un modo de develar las "fallas" del antropólogo al momento de encontrarse con la gente estudiada,[7] al reconocer el modo en que la observación participante reclama adaptaciones en el propio ser del antropólogo,[8] o como un ejercicio necesario cuando se es un "antropólogo en casa".[9]

Una de las maneras exploradas en este capítulo para mostrar la interseccionalidad en los casos que me ocupan es precisamente a través de un enfoque reflexivo. Así, parto de una categoría de análisis: mi experiencia como antropóloga mexicana centroasianista, y exploro

5 Barbara Myerhoff y Jay Ruby, "Introduction", en J. Ruby (ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1982, pp. 1-35; Steve Woolgar y Malcolm Ashmore, "The Next Step: an Introduction to the Reflexive Project", en S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Bristol, Sage, 1988, pp. 1-13; Steve Woolgar, "Reflexivity in the Etnographer of the Text", en S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Bristol, Sage, 1988, pp. 14-36.

6 Graham Watson, "Make Me Reflexive – but Not Yet: Strategies for Managing Essential Reflexivity in Ethnographic Discourse", *Journal of Anthropological Research*, vol. 43, núm. 1, 1987, pp. 29-41.

7 Geert De Neve, "Hidden Reflexivity: Assistants, Informants and the Creation of Anthropological Knowledge", en G. D. Neve y M. Unnithan-Kumar (eds.), *Critical Journeys. The Making of Anthropologists*, Hampshire, Burlington, Ashgate, 2006, pp. 67-89.

8 Elisabeth Hsu, "Participant Experience: Learning to be an Acupuncturist, and Not Becoming One", en G. D. Neve y M. Unnithan-Kumar (eds.), *Critical Journeys. The Making of Anthropologists*, Hampshire, Burlington, Ashgate, 2006, pp. 149-163; Douglas Harper, "Reflexivity", en *Visual Sociology*, Oxon, Routledge, 2012, pp. 38-55.

9 Lanita Jacobs-Huey, "The Natives are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice, and Accountability among 'Native' Anthropologists", *American Anthropologist*, vol. 104, núm. 3, 2002, pp. 791-804.

las intersecciones que dicha categoría tiene con el entramado de las identidades en Kazajistán. En términos generales, las otras categorías principales de análisis son *etnicidad*, *fenotipo* y *género*, por un lado y, por el otro, mayoría y minoría. Cabe destacar que el contexto aquí no se considera un mero telón de fondo de la etnografía presentada, sino que éste es en sí el entramado en el que el sujeto de análisis, en este caso la antropóloga, es allí inserto, creando y contribuyendo a recrear y reinventar el contexto, el cual, de otro modo, no sería el mismo. Son las relaciones construidas en torno a, y a partir de, la antropóloga el eje principal de análisis. Esto es relevante para mostrar el tercer aspecto que forma la columna vertebral de este estudio, a saber, la relacionalidad. Un enfoque reflexivo que analice las intersecciones de las múltiples pertenencias construidas en torno a la antropóloga provee luz a las relaciones que dan lugar a dichas intersecciones. De este modo, a fin de ofrecer una perspectiva relacional de la interseccionalidad es menester tomar una postura reflexiva de acuerdo con los siguientes criterios. En primer lugar, una adecuada contextualización que tome en cuenta los múltiples registros de autenticidad (o los varios sentidos de autenticidad que pueden presentarse en un contexto específico), referencialidad (el modo en que la antropóloga hace mención de su papel como un actor más en el sitio de trabajo de campo) y reflexividad (o la manera en que lo narrado es parte de cierto proceso de conocimiento).[10]

En segundo lugar, como Bruno Latour[11] explica, entender los matices que un enfoque referencial puede tener, a saber, que el proceso de explicación implica un acto de poder donde, entre dos conjuntos compuestos, el primero, por los elementos estudiados, y, el segundo, por las herramientas teóricas para analizarlos, la manera en que relacionamos ambos conjuntos da lugar a resultados disímiles entre sí. Una posición más cientificista buscaría hacer deducciones que interpreten

[10] J. P. Roos, "Context, Authenticity, Referentiality, Reflexivity: Back to Basics in Autobiography", en R. Humphrey, R. Miller y E. Zdravomyslova (eds.), *Biographical Research in Eastern Europe. Altered Lives and Broken Biographies*, Hampshire, Ashgate, 2003, pp. 27-37.

[11] Bruno Latour, "The Politics of Explanation: an Alternative", en S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Bristol, Sage, 1988, pp. 155-176.

la realidad a la luz de la teoría; una postura intermedia haría correlaciones entre ambos conjuntos y, finalmente, una postura reflexiva se contentaría con la descripción de ambos conjuntos. Dicha descripción reflexiva, por su parte, puede tomar dos caminos. El primer camino es la "metarreflexividad" donde se busca no hacer sentido entre ambos conjuntos. Muchas veces, esta tendencia se confunde con un solipsismo exacerbado. El segundo camino es la "infrarreflexividad", la cual busca atraer al lector, aunque no proveyéndolo de explicación alguna sino enfrentándolo con un texto que lo envuelva y muestre las relaciones intrínsecas sin expresamente hacerlo, es decir, sin que el escritor tome una actitud cientificista sino construyendo textos híbridos cuyo alcance vaya más allá de las fronteras disciplinarias.

El resultado de lo anterior sería un texto que devela relaciones ambiguas, interactuantes en patrones mutables, donde la experiencia individual es, sin embargo, parte de un conjunto mayor donde tiempo y espacio se funden de forma múltiple.[12] Dicho enfoque me permite perseguir dos elementos reflexivos: el primero, la manera en que la construcción de la mayoría y la minoría, la etnicidad, el fenotipo y el género son explicados por gente de múltiples orígenes en Kazajistán. El segundo elemento es los modos de explicar la presencia de la antropóloga mexicana en Asia Central, trazando con ello los vínculos de ésta con el medio local.

Este capítulo está dividido en cuatro partes. En el primer apartado ofrezco varios comentarios autoetnográficos a fin de aclarar el punto de partida de mi análisis sobre la construcción de las mayorías y las minorías en el Kazajistán contemporáneo. Este segundo tema, el de la delimitación de las mayorías y las minorías en aquel país, es desarrollado en una segunda sección. La tercera parte incluye ejemplos etnográficos que problematizan los conceptos, tanto de *mayoría* como de *minoría*. Finalmente, en el último apartado, ofrezco una discusión general.

[12] Michael Houseman, "Relationality", en J. Kreinath, J. Snoek y M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Brill, 2006, pp. 413-428.

Primera parte: ser una mexicana en Asia Central

–[Frase en kazajo]
–¡Hable en ruso, por favor! No entiendo kazajo.
–Pues usted, ¿de dónde es?
–De México.
–Pero, usted debe entender kazajo, ¡ésta es su lengua materna!
–¿Está usted bromeando?
–¡No, que va, todos los mexicanos, de hecho, son kazajos, nosotros mismos [los kazajos] migramos allá hace diez mil años!

Este diálogo que sostuve con un académico de la Academia de Ciencias de Kazajistán en 2011, cuando recién iniciaba mi trabajo de campo en aquel país, es bastante paradigmático sobre varias facetas del nacionalismo kazajistaní construido a partir de 1991.[13] Ésta no fue ni la primera ni la última vez que alguien me exigía hablar kazajo. Tampoco era la primera vez que mi identidad como mexicana era vinculada de alguna manera con el contexto centroasiático.

En esta sección ofrezco una autoetnografía que muestra las percepciones que la gente tenía de mí al hacer mi trabajo de campo. Considero relevante ofrecerla, no sólo porque los centroasianistas latinoamericanos son particularmente escasos y una autoetnografía podría ser interesante para satisfacer la curiosidad del lector, sino también porque, de hecho, mi experiencia como antropóloga centroasianista se ha nutrido enormemente del hecho de que mis orígenes, en el más amplio sentido de la palabra, son en sí un factor relevante a la hora de abordar a mis informantes. Mi caso particular, en el contexto centroasiático, no puede siquiera ser insertada en lo que Diener[14] lla-

13 Prefiero referir el año, antes que usar palabras como "periodo postsoviético" o "independencia", porque ambos son términos bastante debatibles y no es aquí donde los discutiré. Una interesante discusión sobre temporalidades alternativas y simultáneas en el contexto centroasiático contemporáneo puede encontrarse en Diana Ibáñez-Tirado, "'How can I be post-Soviet if I was never Soviet?' Rethinking Categories of Time and Social Change –a Perspective from Kulob, Southern Tajikistan", *Central Asian Survey*, vol. 34, núm. 2, 2015, pp. 190-203.

14 Alexander Diener, "Diasporic and Transnational Social Practices in Central Asia", *Geography Compass*, vol. 2, núm. 3, 2008, pp. 956-978.

ma "extranjero cercano" (*near abroad*) y "extranjero lejano" (*far abroad*), pues mi lejanía sobrepasa los límites de la imaginación local sobre el centroasianista. Al mismo tiempo, existe una imaginación sobre México y lo mexicano. Dicho imaginario ha sido fuente de experiencias, la mayoría de las veces bastante gratas, que de alguna forma, han hecho mi trabajo académico en muchos sentidos más "cercano" y "local" de lo que es para centroasianistas europeos o estadounidenses, quienes, en el contexto local son definidos como "occidentales" (en ruso: *zapadnye*). Estos últimos, precisan enfrentar un problema que yo llamaría "el síndrome del ojo azul".

Síndrome del ojo azul

> Queremos saber qué debemos preparar para la llegada de tus supervisores. Contigo no hay problema, tú eres una de los nuestros (en ruso: *ty nasha*), pero ellos son alemanes; ellos, simplemente, tienen otra mentalidad. Así que dinos cómo hay que comportarse, cuál comida hay que cocinar, a dónde debemos llevarlos, y, en general, cómo hay que hablar con ellos.

Como reporta la anterior cita, unos días antes del arribo de mis supervisores doctorales, ambos alemanes, los cuales llegarían a visitarme en el verano de 2011, en el lugar donde había estado realizando mi trabajo de campo por alrededor de medio año, los preparativos comenzaban. Curiosamente, tal como esta cita atestigua, había cierta "ansiedad" respecto a la llegada de "los alemanes". Desde los años de la Segunda Guerra Mundial, la narrativa nacionalista soviética incluyó el retrato de los alemanes como seres racistas, arrogantes, con quienes era mejor no tener contacto. La representación de los alemanes como "el enemigo", alimentada en el contexto centroasiático por las deportaciones masivas de alemanes de la región del Volga a Kazajistán,[15] aún hace

15 Esta fue una medida preventiva ante la inminente llegada del ejército Nazi. Cabe destacar que dichos "alemanes", conocidos en la actualidad como "rusos-alemanes" tanto en los países de la antigua URSS como en la propia Alemania, habían llegado a la región del Volga desde el siglo XVIII, sin tener contacto con el devenir de Alemania como país desde entonces. En un gran número de casos, estos "alemanes" no

sentir sus efectos en el contexto rural del sur del país, donde he hecho la mayor parte de mi trabajo de campo. Otros colegas alemanes me habían compartido anécdotas similares, donde la gente no confiaba en ellos y, en una gran proporción de casos, los informantes se rehusaban a hablar con ellos a menos que pagaran por la entrevista.

Conforme me fui adentrando en los estudios sobre Asia Central, me di cuenta, tanto por lo que me contaban mis colegas como por las opiniones sobre los "occidentales" que muchas personas me compartían, que, de hecho, había una gran desconfianza hacia los centroasianistas de determinadas nacionalidades. Esto aplicaba no sólo a los europeos occidentales y estadounidenses, sino también a los rusos. La clave de ello, me parece, estaría en la cita referida anteriormente: "ellos, simplemente, tienen otra mentalidad". En el contexto local, los "occidentales" son vistos, por un lado, como los representantes de "lo moderno" y, por otro, como los "colonialistas", incapaces de mantener un diálogo con sus excolonizados. En más de una ocasión se me explicó que, de la misma manera que los españoles colonizaron los países latinoamericanos, los rusos llegaron a "invadir" y a "rusificar" a la gente viviendo en Asia Central. En este sentido, como alguien proveniente de una antigua colonia, la recepción que tuve en el contexto local no pasaba por esa desconfianza.

Lo anterior también aplica a los estadounidenses, el otro "enemigo" por excelencia en el periodo soviético. Una vez me contaron una historia sobre unos misioneros estadounidenses que intentaron construir un hospital en uno de los pueblos donde yo hacía mi investigación. Además del hecho de que esos misioneros insistían en convertir al cristianismo a los musulmanes locales, algo no bien recibido por estos últimos, parecía ser molesto el hecho de que hubo que "educarlos", en el sentido de que su higiene personal no parecía corresponder con los parámetros locales: diversas personas me dijeron que esos misioneros olían mal, en primer lugar, porque no se bañaban "lo suficiente"

---

hablaban siquiera alemán, siendo el ruso su lengua materna. Tras 1991, muchos de estos alemanes fueron "repatriados" a Alemania. Sobre este complejo y fascinante caso, véanse Alexander C. Diener, *Homeland Conceptions and Ethnic Integration among Kazakhstan's Germans and Koreans*, Lewiston, Nueva York, Mellen, 2004; Rita Sanders, *Staying at Home. Identities, Memories and Social Networks of Kazakhstani Germans*, Londres, Berghahn, 2016.

según parámetros locales, y, en segundo lugar, porque acostumbraban comer productos de cerdo, lo cual, en un espacio habitado mayoritariamente por musulmanes, era bastante chocante. Otro rubro de la "educación" de los misioneros era lo relativo a sus maneras de mesa, y modales en general. Por ejemplo, una mujer me señaló que dichos misioneros solían poner los pies sobre la mesa, algo particularmente desagradable para la etiqueta dungana. Más tarde agregaré algunos comentarios sobre estos misioneros.

Relacionado con lo anterior, el aspecto culinario es particularmente importante. El hecho de que la comida mexicana tiene fama de ser picante, me convertía, a los ojos locales, en alguien con un paladar adaptable y, en un ejercicio de metonimia, dicha "adaptabilidad gustativa" me hacía más susceptible de entender fácilmente las diferencias culturales. Ese cliché de mí como mexicana representó uno de los elementos que más ha facilitado mi trabajo académico en la región. Así, el antropólogo "mexicano" es un significante cuyo significado es, en cierto sentido, si no vacío, por lo menos lo suficientemente vago como para no obstaculizar mi labor.

Dicha clasificación de la gente, como si tuvieran una particular mentalidad que depende de su lugar de origen, está relacionada no sólo con ideas abstractas. Normalmente, las mentalidades suelen ser asociadas en el contexto centroasiático a una cierta corporalidad, así, la mentalidad parece ser encarnada por un determinado fenotipo.[16] En el caso de los "occidentales", los ojos claros, sobre todo azules, la tez blanca y el cabello rubio. En mi caso, mi talante "amarillo".

16 Esta concepción está íntimamente relacionada con la teoría soviética del *étnos*, la cual llegó a tomar tintes racistas que vinculaban el medio ambiente como determinante de la personalidad y la cultura. Antecedentes de la teoría soviética del *étnos* son Sergei Mijailovich Shirokogorov, *Étnos: issledovanie osnovnyj printsipov izmeneniya etnicheskij i etnograficheskik yavleniĭ*, Shanghái, 1923, y Nikolaĭ Mijaĭlovich Mogilyanskiĭ, *Predmet i zadachi étnografii*, Petersburgo, V. D. Smirnova, 1916. El libro "clásico" sobre el *étnos* en la URSS es Yulian Bromleĭ, *Ocherki teorii étnosa*, Moscú, Nauk, 1983. Una referencia considerada heterodoxa en el periodo soviético, pero cuyas ideas devinieron muy populares en toda la región tras 1991 es Lev Gumilev, *Étnogenez i biosfera zemli*, Moscú, Aĭris, 2013 [1989].

Ser amarillo

Ser "amarilla" y no "blanca" a la mirada de los centroasiáticos en general me ha ayudado enormemente a conseguir la confianza de los informantes. En el contexto centroasiático (aunque algo similar me ocurrió en la República Popular China), la primera impresión de la gente con quien me comunicaba era que yo era "local". En China me decían "amarilla" (en chino: *huangren*),[17] en Asia Central normalmente hay tres opciones: uzbeca, uigur, o bien gitana. Además de mi tono de piel y los rasgos de mi cara, la clave para ello era la forma de mis ojos: "grandes". Y, en el caso de la opción "gitana", "la manera de mirar" (en ruso: *kak ty smotrish'*). En China, mi "clasificación" es más general, en Asia Central, el caso es más particular, lo cual refleja un complejo y bien específico sistema de clasificación étnica implementado en la Unión Soviética.[18]

En el trabajo de campo entre los dunganos, sin embargo, lucir "local" no es garantía de aceptación. Por ejemplo, volviendo con los misioneros de la sección anterior, resulta ser que, si bien venían de Estados Unidos, los principales organizadores no eran WASP,[19] sino *huaqiao*,[20] es decir, que eran de ascendencia china. Estos misioneros llegaron hablando en chino[21] con los dunganos, y trataban de enfatizar la "procedencia común" (China) así como las "similitudes fenotípicas" para facilitar su labor misionera. Este caso me parece fascinante en términos de la discusión iniciada en la anterior sección sobre lo "occidental". En una interpretación simplista, el fenotipo de los misioneros debería haberles permitido insertarse más fácilmente en el contexto centroasiático;

17 Sobre el concepto de raza y sus colores en China, véase Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China*, Londres, Hurst & Company, 1992.

18 Francine Hirsch, *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

19 WASP es el acrónimo en inglés de "blanco, anglosajón y protestante" (White, Anglo-Saxon and Protestant).

20 *Huaqiao* es un término general para denotar la "diáspora china", también llamada "chinos de ultramar". Deconstruir esta noción fue una de las principales tareas de mi tesis de doctorado. Véase Jiménez Tovar, "Centripetal Mirrors...", *op. cit.*; Jiménez Tovar, "Limits of Diaspority...", *op. cit.*

21 Ellos hablaban *putonghua*, el dialecto oficial en la República Popular China. Un panorama completo de la creación del *putonghua* puede hallarse en Jerry Norman, *Chinese*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 [1988].

sin embargo, sus "modales ajenos", así como el hecho de ser cristianos, representaron más bien un obstáculo, es decir, que las categorías "étnicas" tienen que ver también con una particular performatividad.

En mi caso, "lucir centroasiática", no obstante, es una fuente de algunas dificultades. Por ejemplo, varias veces me ocurrió en Kazajistán que había algunos kazajos comportándose agresivamente hacia mí ante mi escasísimo conocimiento de la lengua kazaja, sobre todo cuando asumían mi identidad uzbeca, uigur o gitana; al darse cuenta de que en realidad era mexicana, la actitud solía cambiar radicalmente, la gente se tornaba bastante amable y dejaba de pretender que yo hablase kazajo y no ruso. Incluso modificaban la manera de hablarme (mejor articulado, más lentamente) para facilitar mi comprensión. Lo anterior es similar a lo que ocurre en otros lados dentro de la "Unión Soviética",[22] por ejemplo, en Moscú, donde mi "evidente" centroasianeidad me convierte, no en "amarilla" sino en "negra", haciéndome sujeto de desplantes y comentarios racistas que prefiero no enumerar aquí por razones de espacio. Esto contrasta con las experiencias escuchadas en pláticas de café con mis colegas "ojiazules", a quienes nadie se dirige directamente en lenguas locales (turcas o persas), sino en ruso. Al mismo tiempo, hay una mayor distancia. Así, mis colegas son siempre "blancos" y el racismo hacia ellos es de otra índole, como el ejemplo mencionado sobre los alemanes parece acusar, o como muestra la actitud ante los propios rusos, quienes son aún vistos como los "colonizadores".[23]

En esta sección he tratado de mostrar que, si bien hay un aspecto relacionado con la performatividad, la dimensión fenotípica juega un papel importante en el trabajo del centroasianista. ¿Cómo lidiar,

22 A pesar de que no voy a discutir el tema de la temporalidad y la periodización en el contexto centroasiático, quisiera mencionar que, con base en mi propia experiencia de campo, mis materiales muestran el lado opuesto a lo que Ibáñez-Tirado, "How Can I Be...", *op. cit.*, señala, es decir, que mientras sus informantes ponen en tela de juicio su "sovieteidad", en mi experiencia en Kazajistán y Kirguistán, el "fin" de la Unión Soviética, es a menudo cuestionada, no sólo como una nostalgia, sino también como un estilo de vida y un modo de ver el mundo.

23 Una referencia obligada sobre la ambigua percepción de los rusos centroasiáticos es Natal'ya Kosmarskaya, *"Deti imperii" v postsovetskoĭ tsentral'noĭ Azii: adaptivnye praktiki i mental'nye sdvigi (russkie v Kirgizii, 1992-2002)*, Moscú, Natalis, 2006.

entonces, con la manera en la cual se es incluido en tan diversas categorías identitarias dependiendo del fenotipo? En mi caso, opté por volverme "centroasiática".

Ser, de hecho, centroasiático

Patria: tu mutilado territorio
se viste de percal y de abalorio
...
Trueno del temporal: oigo en tus quejas
crujir los esqueletos en parejas,
oigo lo que se fue, lo que aún no toco
y la hora actual con su vientre de coco.
Y oigo en el brinco de tu ida y venida,
oh trueno, la ruleta de mi vida.
Ramón López Velarde, *Suave Patria*

Cada vez que alguien señalaba mis supuestos orígenes centroasiáticos, la "Suave Patria" lopezvelardiana sonaba dentro de mí, reclamando la necesidad de una especificidad nacional, tal cual me fue inculcado durante mi educación primaria y secundaria en México, Distrito Federal. La de veces que escuché, durante mi vida en México, la versión de que descendíamos de un Estado poderoso, el cual capituló a la luz de las alianzas militares de los españoles con otros pueblos sometidos al imperio azteca, combinado con las enfermedades que los españoles habían traído. Cierto dejo de asco hacia lo español se sentía en la voz de mi profesora de primero de primaria cuando hablaba de la "inferioridad cultural" española frente a la "superioridad" azteca, todo visible, por ejemplo, en la higiene personal, rasgo que hasta la actualidad, según mi profesora, persistía como marcador de diferencia entre españoles y mexicanos.

No obstante, había algo en común entre lo que mi profesora de primer grado y gente en Asia Central me contaban: el origen del hombre en América. A pesar de la existencia de diversas teorías al respecto,[24] ha-

[24] Una visión novedosa al respecto, incluyendo una discusión sobre todas esas teorías puede encontrarse en Charles Mann, *1491. Una nueva historia de las Américas antes de Colón*, Bogotá, Taurus, 2007 [2005].

bía un punto de coincidencia en ambas posturas: la de las migraciones desde el continente euro-asiático-africano hasta América a través del estrecho de Bering. En la narrativa de mi profesora, el estrecho de Bering era el elemento más importante en la historia sobre la migración. En la narrativa de los centroasiáticos, sin embargo, Bering fue sólo una escala, "el origen" de dicha migración es lo importante: Asia Central. Cabe destacar que, en las narrativas que yo escuché, el origen de la migración era aún más específico y correspondía con los Estados-nación o provincias actuales: Kazajistán, Kirguistán, Xinjiang, Turquía, etcétera. Al mismo tiempo, también se mencionaba cierto sentido de continuidad milenaria en la identidad étnico-nacional de dichos migrantes. Así, tal cual el kazajo en la Academia de Ciencias me dijo que los migrantes eran kazajos, a su vez, kirguises, uigures, turcos y uzbecos me dijeron que los migrantes eran ellos mismos, *ergo*, la "nacionalidad" mexicana, cambiaba de esencia en cada una de estas narrativas. Dicha esencia, sin embargo, estaba velada para los propios mexicanos, quienes, con el tiempo, perdimos la conciencia de nuestro origen histórico. Los centroasiáticos, sin embargo, retenían tal memoria.[25] En mi trabajo como centroasianista, yo tenía dos opciones, a saber, aferrarme a la "Suave Patria", y ubicarla en el México donde nací, o transportarla a la estepa y asumir una identidad de hace diez mil años, sobre la cual nunca me había preocupado particularmente. Así, si bien nunca le di una orientación étnica, es decir, nunca asumí ser kazaja, turca, uigur, etcétera, tuve que "salir del closet" y asumir mi procedencia, no del "nuevo mundo", sino de uno más antiguo a la propia idea de "Asia", "Europa", o cualquier otro continente: me volví centroasiática.

Dicha conexión, sin embargo, no termina allí. Estando en pueblos dunganos escuché a menudo la narración de que América había

[25] Éste es un ejemplo que refuerza las tesis descritas en Svetlana Jacquesson e Ildikó Bellér-Hann, "Introduction", *Central Asian Survey*, vol. 31, núm. 3, 2012, pp. 239-249, según las cuales, en Asia Central, la historia es una disciplina identitaria en la medida en que se utiliza para legitimar las identidades colectivas en la región; así, las autoras abogan por tomar más en serio dichas narrativas, más que simplemente dejarlas de lado en nuestras investigaciones. Nathan Light también ofrece ejemplos similares, más específicamente, de etimologías populares en Asia Central relativas a América en: Nathan Light, "History, Experience and Narration: Novel Accounts and Multiplex Stories", en S. Jacquesson (ed.), *History Making in Central and Northern Eurasia Contemporary Actors and Practices*, Wiesbaden, Reichert, 2016, pp. 139-155.

sido descubierta, no por Cristóbal Colón, sino por un "dungano": Zheng He, un musulmán sinófono de la dinastía Ming, quien presumiblemente habría llegado en 1421 a tierras americanas y, al no haber encontrado nada particularmente interesante, habría retornado a China.[26] De nuevo, un mito de origen, el haber sido "descubierto" y colonizado por los españoles (aunque la nacionalidad de Colón no se conozca), era trastocado por versiones centroasiáticas de la historia de América. Esta historia se vuelve más compleja cuando, algunas personas, como el propio tataratataranieto de Zheng He, según él mismo, de la décimonovena generación, insiste que la familia de Zheng He vino de Bujará a Yunnan en tiempos de la dinastía Yuan (siglo XIII).[27] Es decir, que, los "descubridores" de América fueron, otra vez, centroasiáticos. En otras palabras, mi tarea sería integrarme en las huestes centroasiáticas, ser la pariente lejana que la gente construía alrededor mío.

Segunda parte: ser una minoría en Kazajistán

En la anterior sección discutí el tema de cómo acomodar el pasado para "cuadrarlo" con el presente y, de alguna forma, poder relacionarse de una mejor manera, tanto con el propio pasado como con el presente mismo. En esta sección, quiero abordar las implicaciones de ser

26 Esta discusión fue abierta por el libro de Gabriel Menzies, *1421: The Year China Discovered the World*, Londres, Bantam Press, 2002. A pesar de que Menzies ha sido severamente criticado en ámbitos académicos, como puede verse en Hernán Taboada, "Reseña de '1421: el año en que China descubrió el mundo' de Gavin Menzies, (trad.) Francisco J. Ramos Mena", *Estudios de Asia y África*, vol. XLII, núm. 3, 2007, pp. 760-769, yo he escuchado gente mencionando este libro como una fuente fidedigna en ámbitos no académicos. En cuanto al caso dungano, he discutido los "usos de Zheng He" como legitimador identitario en Soledad Jiménez-Tovar, "Limits of Diaspority...", *op. cit.*

27 Entrevista personal con Zheng Zihai, Xi'an, China, mayo de 2015. Véase también Zheng Zihai 郑自海, "Sai shi da jiazu dui zhongguo sichou zhi lu wenhua de gongxian – jian lun shaanxi xianyang shi sai dian chi jiazu de fa xiang zhi di, 赛氏大家族对中国丝绸之路文化的贡献——兼论陕西咸阳是赛典赤家族的发祥之地", Actas del III Congreso Internacional de Estudios Dunganos: Zona Económica Especial de la Ruta de la Seda y el Pueblo Dungano de Asia Media, Xi'an, Universidad Normal de Shaanxi, 5-8 de mayo, 2015, pp. 177-185.

una minoría en el Kazajistán contemporáneo. Si en la anterior sección procedí a ofrecer una mini autoetnografía, en esta sección cambio el tono y discuto algunos "datos duros" respecto a la manera en que los discursos sobre la nación, y, por tanto, sus límites, han cambiado su orientación durante las últimas dos décadas. Así, la primera cuestión es la definición de la mayoría.

Discursos de indigeneidad y construcción de la mayoría étnica en Kazajistán

Hay dos maneras de abordar la construcción de la mayoría, una relativa a la construcción nacional y una relacionada con el género. Ambas maneras, sin embargo, están vinculadas a su vez con un concepto básico: el "hombre soviético" (*sovetskiĭ chelovek*).[28] El pasado inmediato anterior del Kazajistán contemporáneo tiene que ver con un proyecto estatal multinacional y evolucionista, cuyo objetivo último sería la construcción del hombre nuevo. Dicho tinte utopista, sin embargo, ha cambiado en la construcción del Estado-nacional kazajistaní. Si el *sovetskiĭ chelovek* representaba el futuro, la "superación" del yugo nacionalista y de clase, el hombre nuevo kazajistaní ha buscado su esencia en el pasado. Así, el "volver a los orígenes", previos a la "ocupación" rusa, se ha vuelto la nueva utopía.[29] De esta manera, la representación folclórica ha mantenido su vigencia tras la desintegración de la Unión Soviética, aunque con un sentido algo distinto. Mientras en la Unión Soviética la representación folclórica tenía que ver con una acción afirmativa aledaña a una visión evolucionista, en el Kazajistán contemporáneo, el folclor es una herramienta para celebrar y "recuperar la nación".

28 Hirsch, *Empire of Nations...*, *op. cit.*

29 La historiografía oficialista kazajistaní se ha enfocado en "ensalzar" el pasado remoto y enfatizar la antigüedad "kazaja" en el país. Ejemplo de ello es la *Enciclopedia de Kazajistán*, la cual fue editada entre 1998 y 2007 en su versión en lengua kazaja, conformada por diez tomos, y entre 2004 y 2006 en su versión en ruso (contando con cinco tomos), y se encuentra ahora bajo traducción al inglés. Además, véanse V. Z. Galiev y S. F. Mazhitov (eds.) *Istoriya kolonizatsii Kazajstana v 20-60-j godaj XIX veka*, Almaty, Mektep, 2009; Viacheslav Titenev *et al.*, *Qazaqstanninh étnostary; Étnosy Kazajstana; Ethnoses of Kazakhstan*, Almaty, Zolotaya Kniga, s.f.

El tema de cómo definir la nación, sin embargo, se ha tornado un camino dual. Por un lado, existe la "nación kazaja", lo que significa la preeminencia de los kazajos en el país y su reconocimiento como "indígenas" del actual territorio kazajistaní.[30] Por otro lado, existe la "nación kazajistaní", la cual incluye a todos los grupos no kazajos, los cuales, bajo la tutela de los kazajos, se han convertido en "diásporas" en la nueva narrativa nacionalista. De esta manera, ser nativo del territorio de Kazajistán es una cosa, ser indígena en ese país es otra cosa. Aquí podemos ver cómo se mezclan ideas sobre el concepto de Estado-nación en sí mismo y la ingeniería étnica del periodo soviético.

El caso de Kazajistán es particularmente interesante en este sentido. Hacia finales de la década de 1980, los kazajos representaban menos de la mitad de la población total. Ser "indígena", en este tenor, pierde hasta cierto punto su legitimidad, cuando se es la minoría. De este modo, las políticas demográficas de las dos anteriores décadas han tenido como principal objetivo conseguir que los kazajos devengan mayoría en el país. Para 2009 esto era ya un hecho: los "kazajos" representaban alrededor de dos terceras partes del total. Dicha mayoría se consiguió a partir de la combinación de diversos factores. En primer lugar, la emigración masiva de "rusos étnicos" y "alemanes étnicos".[31] En segundo lugar, la inmigración de "kazajos étnicos" viviendo en otros países, los cuales habrían sido invitados a "repatriarse" en Kazajistán. Para una inmensa mayoría de estos "kazajos", ésta sería, sin embargo, la primera vez que verían Kazajistán.[32] En tercer lugar, el hecho

30 Titenev, *Qazaqstanninh étnostary...*, *op. cit.*; Yves-Marie Davenel, *Renouveau culturel et diversité nationale au Kazakhstan*, París, Éditions Pétra, 2013; Soledad Jiménez Tovar, "'Kazajstanizatsiya' Kazajstana: yazykovaya politika, natsionalizm i etnicheskie men'shistva", *Étnograficheskoe Obozrenie*, núm. 4, 2014, pp. 27-35.

31 "Ruso étnico" y "alemán étnico" es usado aquí para denotar rusos y alemanes nativos de Kazajistán, quienes abandonaron el país ante la posibilidad de recibir ciudadanía en Rusia y Alemania, respectivamente. Véanse Diener, *Homeland Conceptions...*, *op. cit.*; Diener, "Diasporic and Transnational Social Practices in Central Asia", *op. cit.*; Sanders, *Staying at Home...*, *op. cit.*; Kosmarskaya, *"Deti imperii"...*, *op. cit.*; Marlene Laruelle y Sebastien Peyrouse, *Les Russes du Kazakhstan. Identités nationales et nouveaux Etats dans l'espace post-soviétique*, París, Maisonneuve & Larose / Institut français d'études sur l'Asie centrale, 2004.

32 T. Buri, "Das schwindende Bedürfnis nach Migration. Eine ethnologische Untersuchung zur Haltung von Kasachen in Aksai gegenüber Kasachstan", tesis de

de que, en Kazajistán, como en los demás países de Asia Central, además de la ciudadanía, la adscripción étnica figura en el pasaporte. Para dicha adscripción se toma en cuenta la patrilínea; al haber muchos "kazajos" mestizos, cuya identidad no necesariamente corresponde con la categoría "kazajo", pero que son clasificados como tales en los censos.

De los factores recién enumerados, el segundo y el tercero son particularmente importantes en el momento de explicar la "nación" en términos de "kazajeidad". Dados los orígenes y las particularidades de los múltiples actores incluidos en la categoría "kazajo", no hay una sola manera de definir la "kazajeidad". No es mi intención ofrecer tal definición. Simplemente señalo un factor que contradice la interpretación esencialista de la nación como muchos kazajos me la han explicado. Esto implica una actitud muy ambigua hacia la mayoría y las minorías. Por ejemplo, hay un gran número de kazajos cuya lengua materna es, de hecho, el ruso; sin embargo, así como a mí y a otras minorías se nos exige aprender kazajo, arguyendo que estamos en Kazajistán y ésa es la lengua estatal, no es un crimen si los propios kazajos no hablan otra lengua sino ruso.[33] Esto también tiene que ver con una manera específica de entender el cuerpo.

La mayoría como heteronormatividad

En la anterior sección hablé del aspecto étnico de la construcción de la mayoría. En esta sección tomo una perspectiva de género. Si bien hablo de esto por separado, es necesario decir que ambos aspectos están íntimamente relacionados. Etnicidad y género están imbricados en la construcción de la mayoría y la minoría, ambas son maneras

---

maestría en Antropología Social, Zúrich, Universität Zurich, 2013; Jiménez Tovar, "'Kazajstanizatsiya'...", *op. cit*.

[33] A. Kuzhabekova, "Past, Present and Future of Language Policy in Kazakhstan", tesis de maestría en Lingüística, North Dakota, University of North Dakota, 2003; William Fierman, "Kazakh Language and Prospects for its Role in Kazakh 'Groupness'", *Ab Imperio*, núm. 2, 2005, pp. 393-423; William Fierman, "Language and Education in post-Soviet Kazakhstan: Kazakh-Medium Instruction in Urban Schools", *The Russian Review*, núm. 65, 2006, pp. 98-116.

de construir al "otro". Quiero aquí ofrecer dos ejemplos. El primero, una entrevista que tuve con un dungano de Kirguistán, el cual viaja constantemente de un lado a otro de la frontera entre Kazajistán y Kirguistán. Él ha tenido tres esposas, la primera, perteneciente a su propio subgrupo, el gansu; la segunda, tártara, y, la tercera, dungana de otro subgrupo, el shaanxi. El ejemplo es el de una camisa:

> Mi primera esposa se avergonzaba de sí misma si encontraba una mancha en mi camisa, porque ésa era su obligación: que mi presentación fuera impecable. La segunda, no era muy lista, pero siempre me dejaba todas las cosas listas desde la noche anterior, si mi ropa tenía o no una mancha al final del día, no decía nada, simplemente la limpiaba. Mi tercera esposa, si ve una mancha en mi ropa, me reclama y pelea conmigo. Y esto no es normal, porque es su obligación lavar mi ropa y que todo esté impecable, no es mi obligación cuidar de eso. Te cuento esto para que veas la diferencia de mentalidad en cada una de mis esposas. Esto tiene que ver con la educación que recibieron en sus casas, y con que, cada pueblo, incluso siendo cercano, tiene una mentalidad distinta.[34]

El segundo ejemplo proviene de mi experiencia en instituciones académicas en Kazajistán. Una vez fui a un instituto, el cual, a diferencia de una amplia mayoría de instituciones en el país, tenía una directora. El subdirector se presentó primero como el director, era bastante claro que le incomodaba estar bajo las órdenes de una mujer. De hecho, las estructuras institucionales que pude observar son bastante patriarcales. Las mujeres son minoría y, además de eso, rara vez ocupan un rango superior al medio.

No es sólo que la estructura social en Asia Central es patriarcal y las mujeres tienen una posición subordinada. Existe, además de ello, una "invisibilidad" de identidades de género diferentes a las heteronormativas.[35] Una vez hablé con una amiga transexual cuya imposibilidad de encontrar un trabajo distinto a la prostitución era más que

[34] M, hombre de 65 años, entrevista llevada a cabo en mayo de 2015 en Xi'an, China.

[35] Son "heteronormativas" en el sentido de que hay una ausencia de espacio para las identidades no heterosexuales (Michael Warner, "Introduction: Fear of a Queer Planet", *Social Text*, núm. 29, 1991, pp. 3-17).

evidente. Esa negación de los "márgenes" pone de manifiesto las dificultades para estudiar las minorías en Kazajistán. No es así porque tales "márgenes" no existan, sino porque no son "evidentes", "visibles".

De esta manera, estudiar la conformación de la mayoría en Kazajistán requiere entender cierta manera de normalizar a la población. Al mismo tiempo, es precisamente la presencia de las minorías lo que acusa la heterogeneidad encarnada en la propia mayoría. El reto para el especialista es saber mimetizarse y moverse, en una lógica camaleónica, en ese caleidoscopio. En otras palabras: aprovechar la indefinición que da el ser una centroasianista proveniente de América Latina cuya performatividad de género parece ser la de una mujer. En resumen, al haber tantas razones para experimentar la exclusión, estuve en una situación privilegiada para estudiarla.

La minoría: entre la normalización y la exclusión

Volviendo a la autoetnografía, quiero hablar aquí de mi "normalización" como dungana centroasiática. Ésta implicó, sobre todo, aprender maneras de mesa y códigos de vestimenta. Cuando llegué al pueblo, usaba pantalones, camiseta y botas. Según yo, absolutamente adecuadas para andar en la estepa. Gradualmente, sin embargo, la gente comenzó a cuestionar la utilidad de mi indumentaria. De esa manera, las dunganas me enseñaron la "comodidad" de usar vestidos largos y holgados, de manga larga, combinados con calcetines que cubrieran mis tobillos y sandalias con tacones, bajos, pero suficientemente acusados para modificar mi manera de caminar y hacerla más "femenina". Así, estando en los pueblos dunganos, la gente, sin saber nada sobre mí, asumía que yo había entendido perfectamente la cultura dungana, tan solo por el hecho de usar una indumentaria adecuada de acuerdo al gusto local. Dicha vestimenta parecía decir mucho sobre mi adecuada moralidad como mujer casada, la cual no enseñaba los huesos de la clavícula ni los brazos y pies desnudos. Mis zapatos, adecuados para distancias cortas, denotaban que yo era mujer "de casa" (en ruso *domashnyaya*), y que no andaba "paseando" (en ruso *guliat'*)[36] por allí. El

36 En lengua rusa, el verbo *gulyat'*, literalmente significando "pasear", tiene también el sentido de "parrandear".

momento culminante de mi "adaptación" al contexto local, fue cuando comencé a usar velo cubriendo mi cabello no sólo en rituales religiosos, sino, como la mayoría de las dunganas, en mi vida cotidiana. Tal cual Daniel Miller relataba en *Stuff*,[37] mi "esencia" individual parecía ser leída por mis interlocutores por medio de mi ropa, sin yo siquiera decir ninguna palabra.

Mi "transformación" en una dungana rural tenía también un efecto fuera de los pueblos donde vivía. Cuando iba a la ciudad, por ejemplo, mis colegas se reían de mí por lucir como una "pueblerina ignorante", según sus propias palabras. En la ciudad, mi indumentaria original: camiseta, botas y pantalones, eran preferibles a la vestida en el pueblo. En otras palabras, mi "normalización" como dungana en los pueblos donde hice mi trabajo de campo, implicó mi "exclusión" en otros ámbitos, y viceversa. Al estar con otras dunganas y viajar a la ciudad con la misma vestimenta que yo, sin embargo, reforzaba nuestros lazos como "otras" (*drugie*).[38] Allí, siendo "otras", distintas, nuestros cuerpos tenían una frontera hacia afuera de nuestro grupo, no así hacia adentro. La "corporalidad" dungana me tragaba en momentos como esos: los cuerpos dejan de ser individuales, se tocan, se invaden, se sobreponen, se agazapan, en una lógica de cardumen.

Cabe señalar que dichos cardúmenes son femeninos casi siempre. La sociedad dungana está sumamente dividida por género. Los hombres, por su parte, no necesitan "devenir cardumen" para encontrar seguridad. Las estructuras patriarcales de las sociedades centroasiáticas convierten a los hombres en aquéllos a cargo de cuidar de las mujeres. Una vez, sin embargo, estuve en un cardumen donde todos, menos yo, eran hombres. Allí los dunganos, con quienes me estaba entrevistando en una ciudad de China, asumían su "deber" de protegerme, colocándome en el centro del grupo mientras caminábamos, de noche, hacia el lugar donde yo tomaría un taxi.

37 Daniel Miller, *Stuff*, Cambridge, Polity, 2010.

38 Aquí estoy jugando con los sentidos de la palabra en ruso *drugoĭ (-aya, -oe, -ye)*. Este adjetivo puede traducirse al español como "otro" y como "distinto".

Tercera Parte: los "márgenes"

En los anteriores apartados he mostrado las "zonas de confort" de pertenecer a la mayoría o a la minoría. En esta parte del capítulo quiero explorar algunos casos que "falsean", si se me permite una digresión popperiana, tanto a una como a otra en algún aspecto, mostrando así la complejidad del estudio de la identidad en Asia Central.

Ejemplo 1: s

s es una dungana con más de 30 años, soltera, sin hijos. Ella vive sola en una ciudad de Kazajistán. Es musulmana, no es virgen, bebe, fuma y quiere casarse, por amor, con un no dungano, siendo el único requisito para ello el que su marido sea musulmán. Ella me dijo que, de haberme conocido en un contexto de sociabilidad dungano, jamás me habría dicho nada de ello. Ella prefiere llevar una "doble vida", siendo lo recién descrito su vida "real" y el despliegue de la "apropiada" moralidad dungana una "pose" que está dispuesta a representar para no ser excluida de su comunidad y no avergonzar a su familia. Hay muchos aspectos en los que esta mujer no corresponde con la "femineidad" dungana. En primer lugar, la edad promedio de las mujeres dunganas al casarse es de 18 años. La virginidad es un tema tabú para las mujeres antes del matrimonio. Si bien ya no tan a menudo como antes, aún ocurre que los matrimonios dunganos son arreglados; a veces, el novio conoce la identidad de su prometida, pero esto no necesariamente se cumple. O sea que casarse por amor está bastante fuera del alcance de las posibilidades de muchas mujeres dunganas. Fuera de S, no he conocido ninguna otra dungana que fume. En cuanto al alcohol, las mujeres pueden llegar a consumirlo, pero en muy poca cantidad y en contextos muy específicos, por ejemplo, una fiesta con gente muy cercana.

Estando en el cardumen, me habría costado imaginar que alguien como S existe. Gradualmente fui conociendo otras "excepciones", lo cual siempre me hace cuestionar la medida en la cual ese cardumen es parte de la educación sentimental de las dunganas y qué tanto es una manera de representar una corporeidad dada, una coreografía. Es de-

cir, de la misma manera en que la transformación en mi vestimenta parecía decir cosas sobre mí, tal vez no fuera muy distinto de las demás mujeres en el pueblo. Como Daniel Miller decía, tal vez, ese "yo profundo" nunca estuvo allí.

Ejemplo 2: z

z es una mujer transexual en cuyo pasaporte aparece escrito que es un hombre kazajo. Vive en una ciudad en Kazajistán, donde se dedica a la prostitución. De acuerdo con z, cuando era niña, se dio cuenta de que era "diferente". Siendo adolescente, z afrontó su homosexualidad, migrando a la ciudad. Después de intentar ser un hombre homosexual, z se dio cuenta que vivía de nuevo una identidad que no le correspondía. Así, decidió convertirse en una mujer. Cuando le pregunté por su incomodidad de ser homosexual, z dijo lo siguiente:

> Yo nací musulmán. Ser un hombre homosexual es un pecado entre los musulmanes. No así, ser una mujer que se acuesta con hombres. No hay nada malo conmigo siendo una musulmana. No soy una pecadora si me gustan los hombres.

z considera su trabajo como un servicio necesario para la comunidad. La inmensa mayoría de sus clientes son hombres casados, padres de familia. Ella dice que siente pena por esos hombres porque no pueden ser "libres". El trabajo que ella realiza les permite a esos hombres tener ciertos momentos de "libertad" y no descargar sus frustraciones en sus familias.

El panorama para los transexuales, tanto hombres como mujeres, en Kazajistán no es, sin embargo, favorable. Es muy difícil llevar una vida "visible" en la sociedad kazajistaní, incluso para alguien que pertenece a "la mayoría", como es el caso de z. Eso contrasta con las estrategias de muchos homosexuales, hombres y mujeres, los cuales suelen optar por *shame marriages*. El modelo de una familia conformada por una pareja de hombres, junto con una de mujeres, casándose entre sí, viviendo como "vecinos" y teniendo hijos cuyo cuidado está a cargo de los cuatro, es relativamente común. Dicho tipo de familia, al mismo

tiempo, es "invisible" en la estructura societal kazajistaní. Jugar con dicha "invisibilidad" es un privilegio al cual los transexuales en Kazajistán no pueden acceder, siendo excluidos no sólo por el discurso heteronormativo de la sociedad patriarcal, sino también por una concepción binaria[39] de la identidad de género.

Ejemplo 3: H

H es un curandero de ascendencia china que vive en un pueblo en el este de Kazajistán. Su familia emigró de la República Popular China a la entonces Unión Soviética en la década de 1960. H se asume cristiano, no obstante, la magia que practica es una combinación de estilos aprendidos en su propia familia (él llama "china" a esa magia), en Siberia (ésta es llamada "tribal"), y entre los magos de grupos étnicos a los cuales en Kazajistán se los clasifica normalmente como musulmanes (ésta es magia "musulmana" en el esquema de H). Al ser bisexual, no se ha casado ni ha tenido hijos. Cuando pregunté a H cómo entendía su propia identidad, respondió: "Yo soy como tú: ¡somos una *kasha*!"[40]

Conclusiones

Ser *kasha*, es decir, una mezcla de todo un poco, es una de las mejores definiciones que he escuchado hasta ahora para referirse a las iden-

39 Es binaria en tanto que separa el mundo entre homosexuales y heterosexuales, no dejando espacio a otras identidades de género. Véanse sobre esto Joan Nestle, Clare Howell y Riki Anne Wilchins (eds.), *Gender Queer: Voices from Beyond the Sexual Binary*, Los Ángeles, Alyson, 2002; Leslie Feinberg, *Trans Liberation: Beyond Pink or Blue*, Boston, Beacon, 1999.

40 *Kasha* es un tipo de comida en la antigua Unión Soviética. Hay múltiples maneras de preparar la *kasha*, los ingredientes básicos son algún grano hervido, a veces en agua, a veces en leche, al cual se agrega algún tipo de grasa (generalmente mantequilla), sal o azúcar. A partir de esa idea básica, hay tantas maneras de hacer *kasha* como imaginación y antojo tiene su cocinero. En sentido figurado, la palabra *kasha* se usa para denotar una mezcla de elementos aparentemente disímiles de una forma incluso absurda, pero aún así "armoniosa".

tidades en Asia Central. Esta definición, de hecho, es un referente perfecto para la complejidad que me proponía mostrar en este texto. Ciertamente, la combinación de factores puede ser tan diversa, que el estudio de la identidad en general parece perder sentido por inabarcable. En este capítulo he explorado tres maneras de construir la identidad, a saber, la identidad de la mayoría, la identidad de la minoría y las identidades de las "excepciones", las cuales se presentan, por momentos, un poco más como la regla en el contexto de Kazajistán.

Lo que muestran todos los ejemplos etnográficos de este capítulo es, de hecho, un complejo entramado, en el cual cada actor se posiciona relacionalmente, diluyendo y traslapando las múltiples pertenencias que el entramado conlleva. De este modo, la información mostrada en este capítulo habla de identidades, no múltiples, sino complejas, cruzadas, intersecadas en la múltiple pertenencia que cada categoría de análisis otorga al individuo.

En este sentido, un enfoque que combine interseccionalidad, reflexividad y relacionalidad se revela como válido para dar cuenta de las relaciones construidas a partir de las identidades locales. Tanto en una lógica de la gente para explicar y posicionarse con respecto al otro conocido de antemano, como en el sentido de explicar e incluir a la antropóloga y convertirla, simultáneamente, en el otro y uno mismo. El contexto, así, requiere un ejercicio más complejo que su mera descripción. El contexto es único e irrepetible, no menos que cada una de las intersecciones de un entramado en un momento dado, específico y complejo. En otras palabras: la *kasha* de hoy no es la misma que comeremos mañana.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila, "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, pp. 267-306.

Blanco, Antonio, "Relacionalidad y atomicidad (Relationality and Atomicity)", *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, segunda época, vol. 16, núm. 2(41), pp. 207-236.

Bromleĭ, Yulian, *Ocherki teorii étnosa*, Moscú, Nauk, 1983.

Buri, T., "Das schwindende Bedürfnis nach Migration. Eine ethnologische Untersuchung zur Haltung von Kasachen in Aksai gegenüber Kasachstan", tesis de maestría en Antropología Social, Zúrich, Universität Zurich, 2013.

Davenel, Yves-Marie, *Renouveau culturel et diversité nationale au Kazakhstan*, París, Éditions Pétra, 2013.

Diener, Alexander C., *Homeland Conceptions and Ethnic Integration among Kazakhstan's Germans and Koreans*, Lewiston, Nueva York, Mellen, 2004.

Diener, Alexander C., "Diasporic and Transnational Social Practices in Central Asia", *Geography Compass*, vol. 2, núm. 3, 2008, pp. 956-978.

Dikötter, Frank, *The Discourse of Race in Modern China*, Londres, Hurst & Company, 1992.

Feinberg, Leslie, *Trans Liberation: Beyond Pink or Blue*, Boston, Beacon, 1999.

Fierman, William, "Kazakh Language and Prospects for its Role in Kazakh 'Groupness'", *Ab Imperio*, núm. 2, 2005, pp. 393-423.

Fierman, William, "Language and Education in post-Soviet Kazakhstan: Kazakh-Medium Instruction in Urban Schools", *The Russian Review*, núm. 65, 2006, pp. 98-116.

Galiev, V. Z. y S. F. Mazhitov (eds.), *Istoriya kolonizatsii Kazajstana v 20-60-j godaj xix veka*, Almaty, Mektep, 2009.

Gumilev, Lev, *Étnogenez i biosfera zemli*, Moscú, Aĭris, 2013 [1989].

Harper, Douglas, "Reflexivity", en D. Harper, *Visual Sociology*, Oxon, Routledge, 2012, pp. 38-55.

Hirsch, Francine, *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

Houseman, Michael, "Relationality", en J. Kreinath, J. Snoek y M. Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Brill, 2006, pp. 413-428.

Hsu, Elisabeth, "Participant Experience: Learning to be an Acupuncturist, and Not Becoming One", en G. D. Neve y M. Unnithan-Kumar (eds.), *Critical Journeys. The Making of Anthropologists*, Hampshire, Burlington, Ashgate, 2006, pp. 149-163.

Ibáñez-Tirado, Diana, "'How can I be post-Soviet if I was never Soviet?' Rethinking Categories of Time and Social Change – a Pers-

pective from Kulob, Southern Tajikistan", *Central Asian Survey*, vol. 34, núm. 2, 2015, pp. 190-203.

Jacobs-Huey, Lanita, "The Natives are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice, and Accountability among 'Native' Anthropologists", *American Anthropologist*, vol. 104, núm. 3, 2002, pp. 791-804.

Jacquesson, Svetlana e Ildikó Bellér-Hann, "Introduction", *Central Asian Survey*, vol. 31, núm. 3, 2012, pp. 239-249.

Jiménez Tovar, Soledad, "Centripetal Mirrors. Cultural Conservation among Shaanxi Dungans in Kazakhstan", tesis de doctorado en Antropología Social, Halle (Saale), Martin-Luther Universität, 2014.

Jiménez Tovar, Soledad, "'Kazajstanizatsiya' Kazajstana: yazykovaya politika, natsionalizm i etnicheskie men'shistva", *Étnograficheskoe Obozrenie*, núm. 4, 2014, pp. 27-35.

Jiménez Tovar, Soledad, "Limits of Diaspority in Central Asia: Contextualizing Dungan's Multiple Belongings", *Central Asian Survey*, vol. 35, núm. 3, 2016, pp. 387-404.

Kosmarskaya, Natal'ya, *"Deti imperi" v postsovetskoĭ tsentral'noĭ Azii: adaptivnye praktiki i mental'nye sdvigi (russkie v Kirgizii, 1992-2002)*, Moscú, Natalis, 2006.

Kuzhabekova, A., "Past, Present and Future of Language Policy in Kazakhstan", tesis de maestría en Lingüística, North Dakota, University of North Dakota, 2003.

Laruelle, Marlene y Sebastien Peyrouse, *Les Russes du Kazakhstan. Identités nationales et nouveaux Etats dans l'espace post-soviétique*, París, Maisonneuve & Larose / Institut français d'études sur l'Asie centrale, 2004.

Latour, Bruno, "The Politics of Explanation: an Alternative", en S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Bristol, Sage, 1988, pp. 155-176.

Light, Nathan, "History, Experience and Narration: Novel Accounts and Multiplex Stories", en S. Jacquesson (ed.), *History Making in Central and Northern Eurasia Contemporary Actors and Practices*, Wiesbaden, Reichert, 2016, pp. 139-155.

Mann, Charles, *1491. Una nueva historia de las Américas antes de Colón*, Bogotá, Taurus, 2007 [2005].

McCall, Leslie, "The Complexity of Intersectionality", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, núm. 3, 2005, pp. 1771-1800.

Menzies, Gabriel, *1421: The Year China Discovered the World*, Londres, Bantam Press, 2002.

Miller, Daniel, *Stuff*, Cambridge, Polity, 2010.

Mogilyanskiĭ, Nikolaĭ Mijaĭlovich, *Predmet i zadachi étnografii*, Petersburgo, V. D. Smirnova, 1916.

Myerhoff, Barbara y Jay Ruby, "Introduction", en J. Ruby (ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1982, pp. 1-35.

Nestle, Joan, Clare Howell y Riki Anne Wilchins (eds.), *Gender Queer: Voices from Beyond the Sexual Binary*, Los Ángeles, Alyson, 2002.

Neve, Geert De, "Hidden Reflexivity: Assistants, Informants and the Creation of Anthropological Knowledge", en G. D. Neve y M. Unnithan-Kumar (eds.), *Critical Journeys. The Making of Anthropologists*, Hampshire, Burlington, Ashgate, 2006, pp. 67-89.

Norman, Jerry, *Chinese*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 [1988].

Roos, J. P., "Context, Authenticity, Referentiality, Reflexivity: Back to Basics in Autobiography", en R. Humphrey, R. Miller y E. Zdravomyslova (eds.), *Biographical Research in Eastern Europe. Altered Lives and Broken Biographies*, Hampshire, Ashgate, 2003, pp. 27-37.

Sanders, Rita, *Staying at Home. Identities, Memories and Social Networks of Kazakhstani Germans*, Londres, Berghahn, 2016.

Shirokogorov, Sergei Mijailovich, *Étnos: issledovanie osnovnyj printsipov izmeneniya etnicheskij i etnograficheskik yavleniĭ*, Shanghái, 1923.

Taboada, Hernán, "Reseña de '1421: el año en que China descubrió el mundo' de Gavin Menzies, (trad.) Francisco J. Ramos Mena", *Estudios de Asia y África*, vol. XLII, núm. 3, 2007, pp. 760-769.

Thayer-Bacon, Barbara, "Why Relationality?", *Counterpoints*, vol. 226: Relational "(e)pistemologies", 2003, pp. 73-99.

Titenev, Viacheslav *et al.*, *Qazaqstanninh étnostary; Étnosy Kazajstana; Ethnoses of Kazakhstan*, Almaty, Zolotaya Kniga, s.f.

Venkatesh, Sudhir Alladi, "The Reflexive Turn: the Rise of First-Person Ethnography", *The Sociological Quarterly*, vol. 54, núm. 1, 2013, pp. 3-8.

Warner, Michael, "Introduction: Fear of a Queer Planet", *Social Text*, núm. 29, 1991, pp. 3-17.

Watson, Graham, "Make Me Reflexive – but Not Yet: Strategies for Managing Essential Reflexivity in Ethnographic Discourse", *Journal of Anthropological Research*, vol. 43, núm. 1, 1987, pp. 29-41.

Woolgar, Steve, "Reflexivity in the Etnographer of the Text", en S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Bristol, Sage, 1988, pp. 14-36.

Woolgar, Steve y Malcolm Ashmore, "The Next Step: an Introduction to the Reflexive Project", en S. Woolgar (ed.), *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Bristol, Sage, 1988, pp. 1-13.

Zheng Zihai 郑自海, "Sai shi da jiazu dui zhongguo sichou zhi lu wenhua de gongxian – jian lun shaanxi xianyang shi sai dian chi jiazu de fa xiang zhi di, 赛氏大家族对中国丝绸之路文化的贡献——兼论陕西咸阳是赛典赤家族的发祥之地", Actas del III Congreso Internacional de Estudios Dunganos: Zona Económica Especial de la Ruta de la Seda y el Pueblo Dungano de Asia Media, Xi'an, Universidad Normal de Shaanxi, 5-8 de mayo, 2015, pp. 177-185.

EPÍLOGO

Aunque pareciera que en el mundo no queda lugar alguno donde el pie del antropólogo no se haya posado, Asia Central, término bajo el cual usualmente se agrupa a las antiguas repúblicas soviéticas de Kazajistán, Kirguistán, Tayikistán, Turkmenistán y Uzbekistán, es una región sobre la cual el interés entre la comunidad académica mundial despertó apenas durante las últimas décadas. Sucedía que las informaciones sobre lo ocurrido en el pasado y en el presente en esta región son muy pocas y, frecuentemente, dichas noticias adolecen de tener un carácter distorsionado o poco sensato.

Al ser parte de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), Asia Central se vio a sí misma, durante un largo periodo, en el aislamiento científico, por tanto, fue estudiada, casi exclusivamente, por académicos de Rusia o por académicos locales influidos por puntos de vista provenientes de Rusia. Para aquellos investigadores originarios de lugares externos a la URSS, el acceso fue fuertemente limitado. Este periodo tuvo tanto sus pros como sus contras: se acumuló una gran cantidad de materiales y se publicaron muchos libros y artículos, aunque éstos normalmente debían demostrar la validez de la ideología y la política soviéticas, dando como resultado una limitación en cuanto a los aportes metodológicos. Estos conocimientos tienen su propio valor y necesitan ser analizados, pero, en muchos sentidos, son insuficientes para devenir el fundamento de nuevos intereses y proyectos de investigación.

Después de la desintegración de la URSS en 1991, los flamantes Estados independientes de Asia Central abrieron sus puertas a los investigadores de todo el mundo. Actualmente, existen investigadores centroasianistas provenientes de Europa, Estados Unidos, Canadá,

Turquía, Japón, Australia, y comienza a haber especialistas de otros países, incluido México. Se desarrollan también escuelas de estudios centroasiáticos locales, muchos de cuyos resultados se sostienen por sí mismos en la ciencia internacional global. En las últimas décadas han surgido proyectos y sociedades académicos internacionales variopintos, los cuales conjuntan los esfuerzos de estudiosos provenientes de múltiples países, analizando Asia Central y sus regiones adyacentes.

Las transformaciones políticas en la antigua Unión Soviética condujeron a la conformación de una nueva situación en el estudio de Asia Central, no sólo en lo tocante a la apertura de la región hacia investigadores de varios lugares del mundo, sino también al cambio de las tareas y los problemas académicos.

Una de las más importantes mudanzas en el cambio de siglo fue repensar la denominación y los alcances de un campo de investigación. En la tradición soviética la región se llamaba "Asia Media y Kazajistán", y cubría solamente las cinco antiguas repúblicas soviéticas. Kazajistán era incluido en la región, pero se estudiaba aparte para enfatizar sus características: un tipo de vida nómada antiguamente practicado entre los kazajos, una gran proporción de población rusoparlante, y una presencia de largo plazo del antiguo imperio ruso. Fuera de la región soviética se usaba, más frecuentemente, el término "Asia Central", y un poco menos a menudo, "Asia Interior", y solía ser de más amplio alcance, incluyendo, a veces, Mongolia y la Región Autónoma Uigur de Xinjiang, y, otras veces, Afganistán e incluso el sur del Cáucaso. Últimamente se ha vuelto más popular la denominación "Eurasia Central", la cual corresponde, territorialmente hablando, con "Asia Central", aunque llega a incluir, a veces, la región del Volga y Siberia occidental, ambas en Rusia. Tal cambio en el nombre y los alcances territoriales permite no sólo observar procesos similares en los territorios vecinos y las zonas de culturas parecidas, sino también comenzar a conducir investigaciones de carácter comparativo tomando en cuenta de manera más precisa las características particulares y específicas de cada país.

Tal ampliación del marco espacial tiene que ver con la aparición de nuevas cuestiones y temáticas de problematización. El estudio de Asia Central o como ahora se le llama: Eurasia Central, abre dos posibilidades.

La primera de estas posibilidades es el análisis de la experiencia imperial, subsecuentemente soviética y socialista, y más adelante postsoviética y postsocialista. El principal punto de interés aquí se enfoca en cuáles fueron y son las particularidades del socialismo periférico, el cual tiene algunas similitudes con los colonialismos europeos y, al mismo tiempo, se distingue claramente de éstos. ¿Qué hubo de específico en el socialismo construido en esta región? Ha habido particular interés, entre los investigadores centroasianistas, en los detalles relativos a la identificación étnica y la construcción del nacionalismo en la región, en el impacto del Estado en la manera en la cual la gente se define a sí misma, el modo en que la idea de autodeterminación es utilizada y cómo ello ha conducido a controversias e incluso conflictos. Éstas son problemáticas esperando ser estudiadas. En esos casos pueden ser incluidos Asia Central soviética, Mongolia y Xinjiang, e incluso Afganistán, el cual en la década de 1980 devino protectorado soviético, lo cual permitió ver todas las aristas de las políticas imperiales y socialistas.

La segunda posibilidad inherente al estudio de Asia/Eurasia Central es la investigación de una parte del mundo musulmán, la cual, en determinadas etapas de su historia, formó parte de grandes imperios; por lo tanto, experimentó y experimenta aceleradas, incluso violentas, reformas promovidas desde el exterior. ¿De qué manera las prácticas locales y las instituciones sociales, por ejemplo el parentesco y la comunidad, la representación y la identificación, a primera vista musulmanas, podrían ser incluidas en estos procesos de cambio?, ¿resistieron a las influencias externas o se fusionaron con ellas?, ¿fueron olvidadas o reconstruidas? Particular interés encarnan, en especial, los temas de la informalidad y los métodos ocultos de la autoorganización, las redes sociales, la migración laboral, las actividades económicas informales, tanto en el periodo socialista como en el periodo postsocialista, y la entrada en la economía neoliberal global. Tal género de preguntas permite cambiar el enfoque, de las políticas imperial y estatal, por un lado, a la vida cotidiana de la gente, sus trayectorias biográficas personales en las etapas de grandes cambios, y, por el otro, al problema de las continuidades y las identidades culturales.

En otras palabras, en los últimos años se han abierto las perspectivas para hacer de Asia Central —o Eurasia Central, como nosotros

no la llamaríamos— un nuevo e interesante campo para la antropología: resolver nuevos problemas y realizar nuevos descubrimientos científicos. La región otorga una base para conjuntar los esfuerzos de especialistas de varias disciplinas: tanto aquellos que estudian Rusia, los imperios, la modernidad, la experiencia soviética-socialista, como aquellos interesados en el islam y las tradiciones iraníes y túrquicas. Estas dos aproximaciones disciplinarias deben encontrar conjuntamente un nuevo campo de temas y problemáticas en el estudio de la concatenación de prácticas culturales locales y globales, de formas híbridas aparentemente inesperadas, las cuales surgieron, y continúan surgiendo, de su interacción.

Sergei Abashin
San Petersburgo, Rusia
Junio de 2015

Pertenencias múltiples, identidades cruzadas.
Nuevas perspectivas sobre Asia Central,
se terminó de imprimir en octubre de 2017,
en los talleres de Reproducciones y Materiales,
S.A. de C.V., Monte Alegre 44 bis,
col. Portales Oriente, 03570,
Ciudad de México.
Portada: Pablo Reyna.
Tipografía y formación a cargo de Logos Editores.
Cuidó la edición la Dirección
de Publicaciones de El Colegio de México.