



INTRODUCCIÓN AL DOSSIER DIÁSPORA, ETNICIDAD Y RELIGIÓN

Introduction to Diaspora, ethnicity and religion dossier

DAMIÁN SETTON

CEIL CONICET/ Universidad de Buenos Aires, Argentina
damiansetton@gmail.com

EMMANUEL KAHAN

Instituto de investigaciones en humanidades y ciencias sociales,
CONICET/UNLP, Argentina
emmanuel.kahan@gmail.com

¿Cómo analizar una serie de experiencias y características de un conjunto de actores que, a la vez que constituyen parte de su derrotero, son resignificadas por los mismos en contextos temporales y espaciales precisos? Si bien no hay un lazo preestablecido entre *diáspora*, *etnicidad* y *religión*, el universo de actores que este dossier se propone abordar ponen en suspenso las propias nociones y vínculos entre las categorías a partir de cómo cada uno de ellos se relacionan y definen su propia experiencia.

Esta singularidad, además, debe ser complejizada en función de las propias nociones que sustentan los investigadores. Los tres conceptos que configuran el título de este dossier reenvían a profundos debates dentro del campo de las ciencias sociales. Sus significados están lejos de ser objeto de un consenso académico y, sin embargo, se trata de términos recurrentemente utilizados en el habla cotidiana, en el periodismo y en el lenguaje de emprendedores diaspóricos, étnicos y religiosos. Pretender arribar a una definición unívoca no sería del todo posible y, quizás, tampoco del todo deseable.

Diáspora, *etnicidad* y *religión* constituyen nudos referenciales en torno a experiencias que son percibidas y definidas por los actores de modos diversos de acuerdo a los contextos, los interlocutores y las estrategias desplegadas para la (re)producción de sentidos indentitarios. Sin embargo, puestas en relación

aluden a un universo de experiencias que caracterizan a un conjunto de actores en relación a la distancia con un centro territorial, un conjunto de prácticas culturales en sentido amplio y un universo de creencias y prácticas que apuntan a producir el vínculo con lo sagrado.

Estas dimensiones, no obstante, componen un horizonte destacado en el trabajo sobre los imaginarios, las representaciones y las memorias de un amplio conjunto de actores en América Latina. Las políticas sobre migraciones que acompañaron el poblamiento desde el siglo XIX han dado lugar a investigaciones sobre las formas de incorporación y/o distanciamiento de estas poblaciones a los Estados nacionales de acogida. En este sentido, las prácticas religiosas, étnicas y nacionales permiten identificar los modos en que operaron los discursos homogeneizadores de adscripción nacional, a la par de la supervivencia de representaciones propias de los colectivos de migrantes. (Bertoni, 2007; Devoto, 2009). Estas narrativas de (y sobre) los migrantes, a su vez, dialogaron con las propias experiencias nacionales de los países de acogida. En el caso argentino, por ejemplo, las memorias de la colonización judía pusieron en escena el modo “exitoso” de incorporación de los judíos en nuestro país, ocluyendo las narrativas y testimonios que daban cuenta de la experiencia conflictiva entre los colonos, las organizaciones filantrópicas y las agencias estatales (Flier, 2011; Cherjovsky, 2017). Diversos actores han encontrado en la apelación- o el olvido- del origen étnico, nacional y/o religioso de sus antepasados una herramienta de visibilización y legitimación en el presente (Frigerio, 2008; Frigerio y Lamborghini, 2011; Freidenberg, 2013; Bjerg y Cherjovsky, 2014; Monkevicius, 2009). Estas memorias étnicas, diáspóricas y/o religiosas a las que apelan encuentran en el espacio público una arena de disputa que se plasma no solo en la producción de sentidos ligados al “origen” sino también en distintos rituales donde el recuerdo de un pasado étnico forma parte de los elementos con los cuales algunas comunidades se imaginan a sí mismas (Anderson, 2007).

El presente dossier reúne a un conjunto de investigadores para que, cada uno desde sus referentes empíricos particulares, contribuya al debate acerca de estas categorías.

El trabajo de Rodrigo Laham Cohen tiene como referente empírico el judaísmo alejandrino entre los siglos III a.e.c. y el siglo II e.c. Su artículo es atravesado tanto por la disciplina académica como por la polémica. Esta última es casi inevitable, en especial cuando se trata de desmontar mitos con profundo arraigo en lo identitario y lo político. Afirmar que la diáspora judía, si es que este concepto resulta de alguna validez heurística, no siempre se ha caracterizado por

un estado de sufrimiento, privaciones y persecución, constituye una apuesta difícil de digerir para algunos. Si el concepto de diáspora implica el ansia permanente de regresar y su concomitante fracaso, ¿cómo definir la experiencia de quienes no pretendieron regresar incluso pudiendo hacerlo? El problema está en que, a los fines de validar la hipótesis diaspórica, se citan frases canónicas, extraídos de libros sagrados, que se supone vendrían a reflejar las ansias de algún pueblo. Entonces surge la pregunta sobre si los pueblos son, en efecto, actores sociales o históricos que tienen deseos y esperanzas. Y si esos deseos atribuidos al pueblo atraviesan, por un mero efecto de transmisión metafísica, a los individuos que, se supone, pertenecen al mismo. En definitiva, el deseo de regresar a *Yerushalaim*, expresado en la plegaria judía, ¿es una traducción del deseo de los individuos que se han definido como judíos a lo largo de dos milenios?

En efecto, la denominada “historia lacrimógena” se sustenta en una concepción de la diáspora como fenómeno negativo y disruptivo. Esta concepción encuentra antecedentes en la disciplina de la Historia, pero se traslada al sentido común incluso cuando la disciplina va abandonando esta perspectiva. ¿Es posible, entonces, adecuar el concepto de diáspora a la experiencia de los judíos alejandrinos o romanos? Uno de los apartados del texto, denominado “diásporas felices”, podría constituir un oxímoron provocativo. Precisamente, de la desarticulación de este oxímoron se trata, en parte, su aporte a este dossier. A la vez, su incorporación aquí es parte de un intento de resistir las fronteras que se establecen en la producción de conocimiento y que, como deberíamos saber, son construcciones arbitrarias internalizadas (aunque a veces actuemos como si no supiéramos semejante obviedad, o como si estas fronteras fuesen tan parte de nuestra piel que su puesta en cuestión constituyera un desgarramiento sangriento).

Juan José Vagni contribuye a este dossier con un artículo que analiza las articulaciones entre panarabismo y panislamismo en la obra del periodista sirio emigrado a la Argentina, Salomón Abud. Podemos, ciertamente, caracterizar a Abud como un emprendedor étnico y diaspórico, desde el momento en que su obra, producida en América Latina y para un público latinoamericano, ofrece una visión comprometida y militante acerca de los acontecimientos del Medio Oriente de entreguerras. Abud proyecta, desde sus escritos, un marco de comprensión para un período decisivo en la historia del mundo árabe: la lucha antiimperialista y el denominado despertar de oriente. El hecho de que panarabismo y panislamismo hubiesen podido pensarse en su articulación dialéctica resulta de sumo interés desde el momento en que ambas corrientes han sido, muchas veces, interpretadas como proyecciones del antagonismo entre etnicidad y religión. Pero el pensamiento de Abud también propone una

dialéctica entre modernidad y tradición, entre las fuerzas sociales que encarnan la modernidad y aquellas en las que se invierte una potencia espiritual alimentada por el islam. El análisis de estas producciones de significado pone en evidencia el carácter arbitrario de un conjunto de dicotomías, incluyendo aquella tan remanida entre occidente y el mundo árabe.

El trabajo de Catón Carini toma como referente empírico al centro budista tibetano Comunidad Dzogchen Internacional. Aquí, se ponen de manifiesto las tensiones entre etnicidad y religión, concomitantes a la transnacionalización de la comunidad. Por un lado, el proyecto de la Comunidad apunta a la universalización de su mensaje, desanclándolo tanto del término “religión” como de su anclaje a una cultura o territorio. Podemos pensar, en este sentido, que la Comunidad propone un proyecto de des-diasporización. El budismo tibetano, al quedar desanclado de un territorio específico, ya no definiría a sus adeptos como parte de una diáspora con centro en el Tíbet. Sin embargo, a este movimiento se contraponen la tendencia a la reetnicización mediante la transmisión de elementos propios a la cultura tibetana territorialmente localizada. Sin embargo, esta cultura es definida como un “tesoro universal” que puede ser apropiado independientemente de los orígenes étnicos de las personas. Esta polarización se expresa a nivel institucional, donde la Comunidad organiza una especie de división del trabajo entre su dimensión universal y su dimensión étnica. El análisis de las danzas khaita pone de manifiesto cómo una determinada práctica puede ser reapropiada, por los actores, tanto desde el lenguaje de lo universal como desde el marco de etnicidad.

Estas tensiones y articulaciones entre lo religioso y lo étnico se observan también en los modos de construcción de lo judío. El judaísmo concebido como religión, es decir, como un conjunto de prescripciones y reglas de comportamiento que garantizarían el fortalecimiento de la frontera respecto al mundo no judío, entra en tensión con el judaísmo concebido como comunidad, con la demanda de sensación de pertenencia que reclaman muchos judíos y conversos tanto para sí mismos como para sus hijos no judíos. El trabajo de Sébastien Tank-Storper apunta a profundizar sobre estas tensiones, dando cuenta de cómo las opciones para las organizaciones judías se polarizan entre, por un lado, la afirmación de la regla (la ley judía) y, por el otro, la definición de lo judío como comunidad y la clarificación de los límites respecto al exterior (independientemente de los arreglos doctrinales implicados en esta operación). Si el judaísmo antiguo podía, gracias a la función sacerdotal, garantizar la unidad entre religión y nación, la modernidad socava dicha simbiosis.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bertoni, L.A., (2007). *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines de siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Cherjovsky, I. (2017). *Recuerdos de MoisesVile. La colonización agrícola en la memoria colectiva judeo-argentina (1910-2010)*. Buenos Aires: Teseo
- Devoto F. (2009). *Historia de la inmigración en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Flier, P. (2011). Historia y memoria de la colonización judía agraria en Entre Ríos. (Tesis inédita de Doctorado). Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- Freidenberg J. (2013). *La invención del gaucho judío. Villa Clara y la construcción de la identidad argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Frigerio, A. (2008). De la desaparición de los negros a la reaparición de los afrodescendientes: comprendiendo las políticas de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en Argentina. En Becerra, M.J. (Comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro* (117-144). Córdoba; Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CEA-UNC, Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba.
- Frigerio, A. y Lamborghini, E. (2011). Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política. En Enghel, M. (Ed.), *Aportes para el desarrollo humano en Argentina* (1-51). Buenos Aires: PNUD.
- Monkevicius P. (2009). Memoria y etnicidad en la comunidad lituana de la Argentina. (Tesis inédita de doctorado). Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.