



Musulmanes en movimiento: vida transnacional en el norte de Pakistán

Dr. Magnus Marsden

Ph. D. in Social Anthropology, Cambridge University.
Professor of Social Anthropology. School of Oriental and African Studies, University of London. Department of Anthropology and Sociology
mm101@soas.ac.uk

Resumen

El presente artículo se centra en lo que a primera vista parecen tres escalas distintas de movilidad, las cuales son todas importantes dimensiones de la vida diaria de la gente que habla khowar y son musulmanes shi'a ssmail'i o sunnis originarios de Chitral, en el norte de Pakistán. Se busca demostrar si estas diferentes prácticas de movilidad están enmarcadas en relación con el "entendimiento popular [Chitrali] de lo global".

Abstract

This article focuses on what at first glance seem to three different scales of mobility, which are all important dimensions of people's daily life that speaks khowar and they are shi'a ssmail'i o sunnis from Chitral in northern Pakistan. It seeks to demonstrate whether these differential mobility practices are framed in relation to "popular understanding [Chitrali] of the global".

Palabras Clave: Pakistán, migración, movilidad, escalas, etnicidad

Keywords: Pakistán, migration, mobility, scales, ethnicity

Introducción¹

Gran parte del trabajo antropológico sobre movilidad esta enfocado a los detalles que los escritos etnográficos proporcionan acerca de como las diferentes prácticas de movilidad ayudan a comprender los efectos de la modernidad globalizante, desde el surgimiento de formas exclusivas de identidades transnacionales hasta la 'apertura' cosmopolita. (por ejemplo Augé 1995; Clifford 1997; Hannerz 1994). Sin embargo, como Enseng Ho ha notado, existe una tendencia en este tipo de trabajos hacia una 'obsesion por la velocidad', hasta el punto en el que se falla en considerar las formas en que otras 'experiencias de movilidad' incluyen dimensiones 'táctiles, visuales, auditivas, afectivas, estéticas, textuales y místicas' (Enseng Ho 2006: 10; Cf. Tsing 1993). El estudio de Ho sobre los Sayyids Yemenis en movimiento y su papel en la creación de una ecumene Sufi Islámica en el Océano Indico demuestra que estos hombres integraban un complejo de escalas geográficas y temporales en diversas sociedades a lo largo de dicho océano, pero que su sentido de 'resuelto localismo' hacia Hadramawt estaba continuamente reforzado (y no debilitado) por la movilidad.

Sin embargo, no es solamente por las suposiciones concernientes a las relaciones entre las escalas de movimiento físico y a las posibilidades para la llamada subjetividad cosmopolita o de 'duracion indefinida' que el trabajo antropológico ha sido cuestionado

recientemente. Hay también un reciente debate sobre hasta que punto los antropólogos han pasado por alto la naturaleza contrastante inherente a la globalización. Es recientemente reconocido que los procesos globalizantes han dado lugar al surgimiento de 'nuevas fronteras, nuevos puntos de exclusión, a la vez que los mismos han sido desmantelados en otros sitios' (Reeves 2007: 283). El colapso del comunismo, por ejemplo, de acuerdo a Madeline Reeves, significa que para mucha de la gente de la ex-Unión Soviética la 'movilidad' ha 'decrecido': el viajar, ella misma afirma, ha sido ahora transformado en un 'nervioso intento por evadir la inspección de documentos' (ibid.). Más aún, los distintos lugares a los que la gente 'alguna vez viajó como ciudadano, son ahora visitados desde una posición diferente': como trabajador migrante o trabajador temporal, y a veces incluso como esclavo. Navaro-Yashin, analiza este proceso como uno más general y global de "atrapamiento", y documenta la producción de subjetividades encerradas en lugares que existen mas allá del mapa mundial que contempla solo las entidades reconocidas como naciones estado, en este caso el Norte de Chipre (Navaro Yashin 2003).

Tanto los nuevos intentos de teorizar la creciente relevancia de los viejos patrones de dispersión, así como las consideraciones de las formas globales de atrapamiento han llevado mas allá la crítica antropológica hacia las categorías de 'local' y 'global'. En cierto sentido, existe un amplio reconocimiento de los peligros de tratar 'lo global', en palabras de los Osella, como algo que 'abarca la gran escala del planeta en su totalidad' (Osella & Osella 2006: 325). Por el contrario, los antropólogos buscan producir lo que Anna Tsing refiere como 'el entendimiento popular de lo global y las prácticas con las cuales esto está entrelazado' (Tsing 1993). Por otra parte, los antropólogos teorizan con mayor precisión el papel jugado por la escala en el análisis de su material etnográfico; el temprano trabajo antropológico sobre globalización presuponía una clara separación entre lo 'local' y lo 'global', lo cual, como Sari Wastell nota, estaba fundamentado sobre una serie de premisas analíticas problemáticas:

Lo local a menudo omite nociones de lo más pequeño, más particular, concreto, más que lo abstracto, y substancial más que lo ideacional. La escala insiste en que aceptemos cada manifestación del contexto local como un elemento constitutivo de un todo global, cada perspectiva local como una posición subjetiva en la realidad objetiva. (Wastell 2001: 186).

Wastell llama nuestra atención hacia 1) la medida en la que las conceptualizaciones antropológicas de la diversidad son un producto de la escala como algo dado por hecho, y mas aún, por el implícito deseo de medir 2) la escala en la que estas medidas están hechas (el eje global-local) es finalmente una construcción basada en la idea del 'el ojo de Dios'. Ella nota que este 'puede abarcarnos, pero no a la inversa' (Wastell 2001: 186).

El objetivo del presente artículo es ampliar la crítica sobre la dicotomía local-global en una diferente dirección. Como ya he mencionado, los antropólogos están documentando cada vez más las caras contradictorias de la globalización: la expansión geográfica de los horizontes de algunos ocurre solamente a veces a expensas de la contracción de otros, y este proceso está interconectado. Con esto no niego la importancia de estudiar las 'formas en las que los mismos procesos de transnacionalismo, el cual supuestamente promueve movilidad y flexibilidad, también genera lo opuesto: inmovilidad, atrapamiento, confinamiento y encarcelamiento'. Sin embargo, este modo de análisis tiende hacia una imagen del mundo *a priori* y como algo dado como hecho: por un lado de trabajadores migrantes transnacionales, élites cosmopolitas, y por otro, de aquella gente atrapada en casa. Aún más importante es el

hecho de que esta perspectiva corre el riesgo de repetir los mismos errores que los antropólogos han cometido con el uso de la escala global-local.

A continuación, presentaré lo que a primera vista parecen tres escalas distintas de movilidad, las cuales son todas importantes dimensiones de la vida diaria de la gente que habla khowar y son musulmanes shi'a ssmai'li o sunnis originarios de Chitral, en el norte de Pakistán.² Estos son; viajes locales o tours realizados por Chitralis dentro de la región, formas de desplazamiento intra-regional desde Chitral hacia Afganistan y Tayikistán que han afectado la naturaleza de la vida diaria en los pueblos de Chitral, y la migración de trabajadores chitralis a los Emiratos Árabes Unidos, especialmente a Dubái.

Con detalles etnográficos del papel jugado por estas diferentes formas de movilidad y migración en la producción de mundos traslapados habitados por los Chitralis, lo que busco es demostrar si estas diferentes prácticas de movilidad están enmarcadas en relación con el 'entendimiento popular [Chitrali] de lo global' en lugar de ser parte de la mirada general del 'ojo de Dios'. Además, la escala, forma y significado asumen diferentes configuraciones dentro de las variadas pero interconectadas dimensiones chitralis de auto-entendimiento. Los matices de las mismas se pierden si son medidas en relación a la escala global-local o a la distinción entre expansión y contracción, o incluso en términos geométricos usualmente usados para describir la socialidad de los migrantes tales como nodos o redes. Al explorar lo que estos musulmanes en movimiento dicen y hacen durante sus viajes requiere sobrepasar la idea de la escala mas allá del eje global-local y mas allá de las denominadas áreas culturales. Con ello, no solamente pretendo dar detalles de los complejos y múltiples mundos que los chitralis crean y habitan, sino que también trato de iluminar formas en las cuales la escala no sea un tema de importancia solo para los antropólogos y para contextualizar el material etnográfico, sino demostrar que es un tema también importante para los chitralis, quienes dedican considerables energías a la clasificación y ordenamiento de distinciones entre ellos y los otros.

Sobre florecimiento y tours

Los chitralis discuten a menudo sobre las dimensiones positivas y negativas de los viajes como una característica recurrente en la vida del pueblo. En un sentido, los aldeanos continuamente se cuestionan uno a otro la moralidad por medio de reafirmaciones acerca de los motivos y destinos de sus recorridos. Los hombres jóvenes en particular me han dicho que ellos están 'obligados' a escuchar repetidamente las quejas de los padres (*naan-taat*) quienes los acusan de ser 'holgazanes' (*baghola*) y 'trotamundos' (*kosak*) que viajan para evitar el duro trabajo agrícola en casa. Los términos *baghola* y *kosak* implican serias formas de comportamiento inmoral: *baghola* se refiere a un joven que 'camina' libremente, y es conocido por beber alcohol, fumar hashish, no estudiar, y 'engañar', o incluso tener relaciones sexuales ilícitas con las chicas del pueblo. El término *kosak* es usado para hablar sobre mujeres jóvenes que frecuentemente se mueven sin un acompañante más allá de los confines de su propia casa, que visitan a los vecinos o que incluso viajan a otros pueblos para ver a sus amigos y parientes –éstas formas de movilidad en exceso son asumidas como un importante indicador de que la mujer es sexualmente fácil o *free* (traducido como 'libre', es un término generalmente usado en khowar en inglés).

Por otra parte, los aldeanos también enfatizan el papel jugado por el hecho de viajar, y como ello contribuye para un desarrollo sano y moral de la mente de los jóvenes del

pueblo. Los viajes aseguran que el 'ambiente del pueblo' en general, fomente 'altos pensamientos' y no aquellos 'bajos' e 'inmorales', especialmente chismes y habladurías. Los aldeanos frecuentemente contrastan los 'pensamientos pobres' de aquellos hombres cuyas vidas están confinadas a sus casas y a su pueblo, con los de aquellos hombres viejos con un actitud de 'amor por la vida', quienes sin importar su edad avanzada constantemente dejan sus pueblos para viajar a lo largo y ancho de la región. Hombres, y paradójicamente mujeres que se 'sientan en sus casas' y se 'ocupan' en hacerse viejos corren el riesgo de 'volverse locos'. Particularmente los ruidos (*hawaza*) asociados con la experiencia repetitiva de la vida en el pueblo, se dice, poseen serias amenazas para la salud mental y física de las personas: pleitos familiares, niños llorando, peleas entre los aldeanos por los canales de irrigación, y el repetido hablar de chismes vuelven 'loco al cerebro' (*kak aspah*). Por el contrario, los aldeanos 'amantes de la vida', que viajan ampliamente adquieren tanto 'valor' como 'posición' en la sociedad: se convierten en personalidades (*shaksiyat*) en otros pueblos de la región, y pasan tiempo sentados pacíficamente en las áreas para visitas y los jardines de sus amigos en lugar de estar gritando a los niños en casa. Los aldeanos hoy en día, están plenamente concientes de los efectos negativos de las formas destructivas de pensamiento y emoción sobre el comportamiento de los habitantes y sobre la moralidad colectiva del pueblo en su totalidad. Estos son peligros frecuentemente conectados a las presiones de la vida en la 'era de la velocidad' en la cual ellos dicen constantemente estar viviendo, y hablan acerca de la necesidad de hacer cosas activamente para promover un balance (*barra bari*) en su vida diaria: viajar es uno de los caminos para alcanzarlo.

Los jóvenes desarrollan una amplia gama de estrategias para viajar habitual y ampliamente a pesar de los mensajes contradictorios emitidos por sus padres quienes por una parte los alientan a ser sociables, pero también enfatizan los peligros morales de pasar excesivo tiempo fuera de casa. Dos veces al año, más o menos, los chicos del pueblo (*nau juanne*) llevan a cabo tours hacia otras localidades, diciendo a los padres que irán a visitar familiares. Durante el transcurso de estos tours (usualmente en grupos de 2 o 3 amigos), los chicos evitan quedarse con los parientes, y se presentan a sí mismos en un modo distintivamente performativo a los extraños en cuyas casas deciden hospedarse.

Chitral está formado por una serie de pueblos en un verde abanico aluvial ubicado dentro de valles rodeados por picos nevados y ríos caudalosos. La belleza del paisaje de Chitral es el centro de atención de gran parte de la composición poética en khowar, mucha de la cual describe el sentimiento de 'libertad' (*azadi*) experimentado en los viajes a la región durante la primavera – estación en la que muchos chitralis dedican su tiempo en seguir el dulce olor de los florecientes árboles del paraíso hacia las cimas de las montañas conforme los meses avanzan hacia el verano. Sin embargo, los chitralis también dicen que se sienten 'como ratones', 'prisioneros de las montañas', y que viven en el 'más oscuro rincón' del mundo. Aún con esto en mente, ellos hacen distinciones entre las formas de vida 'abiertas' (*kulao*) y las 'estrechas' (*trang*) en los pueblos chitralis.

La vida de los pueblos estrechos, así como la de los pequeños municipios con mercados concurridos, se dice, pueden causar en la gente una 'explosión del corazón' (*hardi phat*) y ponen a las personas en un peligro constante de 'colapso' mental. Para dichos riesgos, grupos de chicos chitralis visitan los pueblos que son conocidos por llevar una vida 'a la antigua', que están llenos de 'maravillas y sorpresas' (*aja'ibo ghara'ib*), o que han adquirido una reputación de belleza, hospitalidad y disposición de los habitantes a 'amar la vida' (*zindadil*).³ Usando el termino en inglés '*tours*', los

viajes constituyen pequeños recorridos que incluyen la estancia de una noche en la casa de algún amigo. También pueden ser una especie de expedición (*safar*) en la cual se ve a los viajeros caminando sobre los pasos montañosos y pasando la noche en los lugares para los huéspedes en la casa de cualquier extraño.

En lo personal, como un joven estudiante de universidad visitando Chitral, yo era frecuentemente invitado por chicos de mi edad a marcharnos en la oscuridad de la noche justo antes de la cosecha anual de trigo para realizar excursiones de una semana de duración hacia valles distantes. Mis amigos solamente volvían cuando sabían que las ‘ruidosas trilladoras’ se habían marchado de casa, y que el polvo de la ‘sucia paja de trigo’ adherida a los chabacanos, y que produce diarrea, hacía tiempo que se había esfumado. Los chicos con los que generalmente viajé en grupos eran estudiantes de preparatoria, y me decían que anhelaban tener un descanso de la ‘era de la velocidad’ que caracterizaba la vida en el ‘desarrollado’ pueblo que más bien parecía una ‘ciudad’: Rowhsan. De hecho, Rowshan, me era referido constantemente como Londres mientras yo estaba ahí: ‘*Rowshan mein yek larkhi hai, shabnam se kia kam nahi*’, canta un verso popular: ‘*Rowshan bhii ek shahar hai, London se kia kam nahi*’. En particular, ellos hablaban sobre las formas en las que la expansión del bazar del pueblo en los últimos veinte años había dado paso a que las gentes de ahí se convirtieran en comerciantes o *bazaaris*, quienes no se molestaban más en ser hospitalarios, y por el contrario, pasaban sus vidas ‘corriendo’ tras ‘pedazos de trabajo’ en el bazar y en las oficinas de gobierno. Para escapar de toda esa tensión o *tensien*, con frecuencia ellos decidían viajar a pueblos ‘remotos’ y ‘atrasados’ donde los mercados eran minúsculos, los visitantes respetados y la comida continuaba siendo preparada en casa, así como los productos cultivados localmente. Algunas veces ellos se quedan con parientes chitralis, pero a menudo decían que ser invitado a ‘la casa de los parientes’ era terriblemente ‘aburrido’. En lugar de eso, ellos dedicaban grandes energías en escoger una casa en la cual serían tratados como verdaderos invitados y no como familiares.

En los dispersos pero interconectados pueblos de Chitral ser objeto de hospitalidad como amigo (*dost*), familiar (*rishtadar*), o compañero de trabajo (*korumo malgiri*) es relativamente una tarea fácil – pero ser respetado y ganar honores como ‘fuereño’ y alcanzar la deseada meta de experimentar un descanso de la vida cotidiana del pueblo requiere la realización de más elaborados despliegues de artimañas y representación creativa. Así, mis amigos del pueblo llevaban a cabo una serie de estrategias para asumir el estatus de ‘huésped’ (*mehrman*) en la casa de un extraño aunque fuera solo por una tarde. La representación y actuación de varias identidades era la estrategia favorita a realizar –ellos se presentaban a sí mismos como los hijos de un importante gobernador local o como predicadores religiosos de visita provenientes de cualquier otra parte, incluso tan lejos como de Canadá.

Los chicos de Rowshan continúan realizando tours especialmente a pueblos y valles cercanos. No obstante, en lugar de ser un espacio homogéneo étnica o lingüísticamente, Chitral está caracterizado por tener una amplia gama de heterogeneidad que es vista por los chitralis como algo que ofrece numerosas posibilidades para experimentar las diferencias. Existen tres valles principales colindantes con Rowshan, y todos son conocidos por ser muy diferentes a Rowshan mismo y por ser habitados por chitralis con contrastantes cualidades. Los pueblos al sur de Rowshan son conocidos como sitios en los cuales vive gente despreocupada y de vida relajadas y lujosa (*ayashi*) – las exhibiciones públicas de música y danza en estos pueblos, se dice, son especialmente ‘calientes’ y ‘disfrutables’; los jóvenes de Rowshan a menudo viajan a estos lugares para aistir a dichos eventos. En contraste, el

valle paralelo al de Rowshan es conocido por ser casa de los más 'duros' musulmanes. Finalmente, cinco horas manejando al norte de Rowshan, hay un valle conocido por ser tradicional –su gente se dice que es honesta e inocente: el *purdah* en estos valles es conocido por ser menos estricto y por ello ofrece mejores posibilidades de mirar a las 'chicas' de rojas mejillas sin velo.

Los tours que los hombres y chicos chitralis realizan no siempre son tan cortos como de tres días, sino que constituyen viajes de mucho más tiempo. Yo he estado con grupos de hombres visitando las remotas aldeas del sur de Chitral (aproximadamente 8 horas en jeep desde Rowshan) y que son hogar de una comunidad de gente cuya lengua es un tipo de *tayico*: ellos fueron traídos a Chitral 'hace muchos años' para fabricar rifles para los Mehtar. Otra ocasión hice un viaje de 18 días con tres amigos hacia la frontera más al norte con Afganistán. También realicé numerosos viajes junto con amigos tanto sunni como shi'a ismai'li a los tres valles donde habitan ciertas comunidades chitralis no musulmanas: los kalasha.⁴ Sorprendentemente, dichos valles en lugar de ser vistos como una unidimensional amenaza a la verdadera naturaleza musulmana de la sociedad chitrali, son visitados con frecuencia por grupos de hombres chitralis quienes establecen amistades con los kalasha, y aprovechan la oportunidad para beber vino y licores caseros. Cuando los chitralis van a estos conocidos como lugares exóticos, a su vez obtienen un conocimiento acerca de los sitios que están visitando, en vista de que hacen preguntas sobre la historia, las prácticas agrícolas, las culinarias así como las tradiciones lingüísticas de sus anfitriones, y también de la lengua que ahí hablada.

Existe otra dimensión etnográfica importante de los tours chitralis que va más allá de simplemente encontrar a los exóticos 'otros' dentro de su propio contexto. Los chitralis reconocen las formas en las que 'gente, cosas y procesos heterogéneos son 'improvisados' en formas que cuestionan la 'unidad de las 'formaciones culturales' a las cuales, uno está tentado a pensar que todos ellos pertenecen' (Candea 2007:25). Asimismo, los Chitralis reconocen y se interesan en las formas en las que la región y sus habitantes fundamentan las huellas de complejos procesos históricos porque esto presenta a Chitral como una región digna de incesante exploración, en lugar de consistir en una comunidad estática y pre-existente de conocimiento.

Mientras viajan, mis amigos no solamente encuentran las diferencias dentro de la región, sino que también buscan personificar más amplias formas de distinciones 'no locales'. Ellos pretendían ser turistas ingleses, predicadores ismai'lis canadienses, y visitantes punjabis de 'abajo' en Pakistán con la tarea específica de asegurar acceso a una casa decente en la cual dormir, y de una comida lujosa de pollo y arroz del tipo que los más distinguidos huéspedes merecen recibir. La experiencia compartida gracias a las actuaciones de gran intensidad por medio de la cual se representan identidades muy diferentes a aquellas asociadas a la vida cotidiana era una dimensión especialmente poderosa de estos tours: al regreso, los videos de los chicos cargando mochilas y usando bronceadores eran incesablemente compartidos con amigos y parientes.

Sus actuaciones a veces no eran particularmente convincentes: en un tour que hicimos a un valle muy remoto de Chitral, mis compañeros de viaje le dijeron a nuestros anfitriones que el grupo estaba compuesto por dos predicadores ismai'lis canadienses, un hombre chitrali quien era empleado como traductor de estos dos, mientras que yo fui asignado a representar al hijo de un general de la Armada Pakistaní. Personalmente pasé muchos minutos persuadiendo a mis amigos de que la estrategia posiblemente sería más exitosa si le decíamos a los anfitriones la verdad. Una mañana, sin embargo,

nuestro supuesto misionero canadiense ismai'li se levantó y tras terminar su desayuno, pregunto en perfecto khowar si teníamos ya permiso de dejar la casa. En menos de un instante la actuación de la noche anterior se convertía en una embarazosa farsa. Uno de los miembros más astutos del grupo, que actuaba como el traductor del misionero canadiense hizo un movimiento para salvar la situación: 'muy bien, tu khowar se está volviendo muy bueno', le dijo a su amigo, y con confianza volteó hacia el anfitrión diciendo 'mire que rápido el aprende khowar; ¡Qué rápido trabaja su mente! – nosotros nunca aprenderíamos inglés ni en un ciento de años'.

En su trabajo sobre el Líbano rural Michael Gilson documentó las formas en las que los 'jóvenes' constantemente se ponían a prueba mutuamente en sus habilidades retóricas y de actuación por medio de 'competencias de ridiculizar': participando activa y artísticamente en estas competencias permitía a los hombres seguir siendo considerados como 'jóvenes'. Realizando estos tours, los cuales constituyen un reto físico evidente, los chicos demuestran su capacidad de artimañas y audacia a sus compañeros chitralis, lo cual es un aspecto importante para los jóvenes chitralis (*nau juanne*) de asumirse masculinos (*moshigari*). Al mismo tiempo, los tours son un importante modo en el que los chicos chitralis forjan complejas 'estructuras' (Das 2007: 158) de emociones y cariño a su localidad; asimismo, son prácticas sociales para cultivar la mente de los jóvenes aldeanos y su curiosidad por un mundo más amplio mientras que desarrollan habilidades valoradas localmente como el adquirir y compartir conocimiento.

Movilidad transnacional: trascendiendo las regiones culturales

La diversidad cultural de Chitral no es solamente producto del esfuerzo creativo de sus habitantes, ni solamente un débil legado de la era anterior al estado-nación. Desde 1979, Chitral ha sido hogar de miles de refugiados (*muhajiran*) afganos permanentes y semi-permanentes. Además, la región ha visto un flujo significativo de hombres provenientes de Tayikistán que han huido de su país tras el colapso de la Unión Soviética en 1991, y cuando la guerra civil fue escenario de la rivalidad entre facciones enemigas que buscaban asegurar el poder en Dushanbe. Estos movimientos transregionales de gente traspasan las fronteras de las configuraciones espaciales post-soviéticas y postcoloniales del Sur de Asia, y cuestionan la relevancia de las mismas para la comprensión de la vida musulmana en la región. Lo que a continuación analizo son como las formas de un conocimiento popular más antiguo sobre diversos patrones de movilidad en un mundo culturalmente más complejo afecta las actuales experiencias de movimiento transregional (Shami 2000, 189).

Los chitralis hablan de, e interactúan con diversas y complicadas maneras con hombres de Tayikistán y Afganistán quienes han vivido y trabajado en su pueblo. Estos inmigrantes no han sido tratados por los chitralis, ni se han presentado siempre a sí mismos bajo el apelativo de 'refugiados' desarraigados. Por el contrario, ellos han sido referidos como parientes, amigos y personas con nombre y apellido las cuales tienen además diferentes idiomas, prácticas culturales y formas únicas de conocimiento religioso, así como trabajadores y sirvientes con historias compartidas de participación en contextos de trabajo culturalmente interrelacionados.

La historia de Sulton

Sulton llegó a Chitral desde la sur de la región de Gorno-Badakshan en Tayikistán en diciembre de 1999, dos años después del fin del conflicto militar en ese país. Aunque su lengua materna es un idioma irano-pamiri, Sulton también habla fluidamente

tayico, ruso y actualmente khowar y dari (farsi afgano). A su llegada a Chitral en una noche gélida de invierno, fue encontrado afuera de uno de los lugares de rezo de los isma'ílis por un miembro de la familia con la que yo me quedaba. Sulton es un musulman shia isma'íli, al igual que los miembros de la familia chitrali y khowar-hablante con la que ambos nos hospedábamos. Sin embargo, la estancia de Sulton en Chitral no resultó en ningún tipo de adquisición de su parte de un sentido de afiliación con una identidad comunal isma'íli.

Sulton pasó la mayor parte de sus días acarreando agua, cortando trigo y madera, e incluso plantando rosas, no obstante, su estancia en el pueblo resultó memorable y llena de incidentes. Él era conocido entre los habitantes por ser un 'cabeza dura' y exaltarse, lo que eventualmente acabó en malos términos con la familia isma'íli con la que se hospedaba: el los acusó de haberlo puesto a trabajar sin haberle enseñado nada acerca de religión. Una tarde, Sulton se peleó con el hermano más joven de la familia diciendo: 'yo he venido a Pakistán para volver con algo y no para ser tratado como tu esclavo'. Tras ello se fue de la casa, entonces también perseguido por la policía del pueblo que lo amenazaba con acusarlo de agresión.

El 8 de septiembre del 2001, encontré nuevamente a Sulton, esta vez en el campo de polo de la localidad administrativa general de la región: Markaz. Sulton había transformado radicalmente su apariencia personal: la primera vez en Chitral, como casi todos los otros hombres de Tayikistán, él solía vestir pantalones al estilo occidental y estar bien afeitado. Ahora, el aparecía con barba y vistiendo *shalwar kamiz*. Apuntando hacia la dirección del grupo de hombres que lo acompañaban al campo de polo, barbados y vistiendo turbantes negros, me dijo que eran Talibanes afganos basados en la ciudad de Jalalabad. Él había estado trabajando para ellos como su chofer desde que dejó Chitral el año anterior.

Pero si Sulton no había adoptado dedicación alguna hacia al conocimiento o comunidad religiosa isma'íli durante su estancia en Chitral, tampoco había sido automáticamente Talibanizado por sus experiencias en Afganistán. Sulton me susurró que no se había convertido en sunni, pero tampoco había renunciado a su fe ismaili, sino que en la compañía de sus nuevos compañeros Talibanes él simplemente pretendía ser un sunni. "Ellos no saben que soy isma'íli, no les digas," me pidió. Pretender ser un ferviente sunni en tal ambiente no es una tarea sencilla, especialmente para un isma'íli post-soviético. Los sunnis y los shi'is isma'ílies rezan de formas muy distintas, y Sulton me confesó que él se paraba hasta atrás durante las reuniones para rezar e imitaba a sus jefes Talibanes lo mejor que podía.

Después del 11 de septiembre perdí contacto con Sulton pero a menudo me preguntaba que habría pasado con él. En marzo del 2002, fui informado que Sulton había regresado a Chitral. Se decía que ahora estaba trabajando en la casa de un hombre proveniente de una familia anteriormente de la nobleza (*adamzada*), conocido como señor (*lal*) a lo largo de la región, y que poseía, para los estándares chitralis, una cantidad substancial de tierra en una relativamente lejana aldea en el norte de la región. Este *lal* era sunni, aunque también era conocido en Chitral por expresar declaraciones blasfemas. El hombre tenía una bien ganada reputación de ser, en Chitral, el más prolífico productor de hashish, y se rumoraba que estaba diversificando sus actividades de contrabando hacia el licor de chabacano – producción a la cual Sulton, mi antiguamente amigo Talibán, se decía que invertía sus talentos con gran efectividad.

La siguiente vez que encontré a Sulton fue con el mencionado señor en una tarde nevada en diciembre del 2005. Acordamos encontrarnos al anochecer en el campo de polo, donde Sulton me confesó que se sentía como el proverbial 'prisionero de las montañas' (*zomo qaidi*): si él regresaba a Tayikistán, seguramente sería arrestado por las fuerzas de seguridad de su país, que sospechaban de toda persona que había huido hacia Pakistán o Afganistán durante la guerra civil, y desconfiaban aún más de aquellos que querían regresar. Si él 'bajaba a Pakistán' (*aff Pakistan*) para contactar a oficiales de la embajada de Tayikistán, temía ser aprehendido por la policía pakistani y tal vez enviado a Guantánamo Bay, o deportado a Tayikistán donde corría el riesgo de ser acusado de haber dejado ilegalmente su país durante la guerra civil y ser tratado duramente por la policía y sus agencias de inteligencia. Entonces, Sulton tomó una botella de licor de chabacano escondida dentro de la pierna de su pantalón y me la dio como regalo antes de despedirse.

Por una parte, Sulton valora ciertos atributos personales que le permiten moverse libremente, pero por otra, también habla de sentirse atrapado: atrapamiento y contracción están, en el caso de Sulton, atadas en el mismo cuerpo y la misma narrativa personal en lugar de formar polos opuestos de experiencia. Los viajes de Sulton sugieren el problema de pensar sobre su vida móvil en relación a áreas culturales preconcebidas, o incluso, a ser una expresión de desplazamiento. Aún más interesante es, siguiendo a Ho, las formas en las que esto apunta hacia una geografía alternativa en la cual 'distintas jerarquías de geografías sociales separadas mantienen en juego a una multitud de lugares como estaciones en el camino y destinos regionales para personas moviéndose desde diferentes puntos de partida' (Ho 2006:121).

La importancia de Sulton en este artículo reside en sus habilidades como un altamente móvil, aunque atrapado, disyuntor de categorías. Pero también sugiere otras relaciones más cotidianas entre los aldeanos de Rowshan y los inmigrantes, así como otras dimensiones por medio de las cuales la migración hacia el pueblo está también ligada a modos chitralis emergentes de clasificar las diferencias entre unos mismos y los otros.

Los inmigrantes afganos y tayicos eran frecuentemente conocidos como 'gente de afuera' (*berieo roye*) y "forasteros" (*nagoni*). Sin embargo la gente de Rowshan utiliza una amplia gama de categorías para describir a los hombres de Afganistán y Tayikistán viviendo en su pueblo. Estos diversos modos de imaginar y categorizar a los refugiados tiene mayores implicaciones en la conformación de las interacciones entre los aldeanos y la gente de afuera y, por lo tanto, en la cosmopolita 'apreciación de ideas, cosas y seres de muchos otros lugares' (Tsing 2006).

La conceptualización de la gente de Rowshan sobre los 'fuereños' está caracterizada por un alto grado de complejidad (cf. de Munck 2005; Froerer 2006). Existen tres categorías principales de 'fuereños' que son mutuamente relacionadas durante las conversaciones cotidianas. Primero, hay pobladores khowar-hablantes que se han asentado en Rowshan migrando de otros pueblos cercanos. Segundo, hay gente de 'abajo en Pakistán', especialmente pukhtuns pashto-hablantes quienes viven y generalmente trabajan en el pueblo como vendedores ambulantes y tenderos locales. Tercero, hay gente descrita por la gente de Rowshan como 'hacedores de Farsi' (*farsi korak*)— que son los dari y tayico-hablantes; refugiados y trabajadores originarios de Tayikistán y Afganistán, los cuales son el punto central de este artículo.⁵

Estos tipos diferentes de 'fuereños' están localizados dentro de una jerarquía moral que es conocida y entendida por la mayoría de los aldeanos de Rowshan. Los aldeanos perciben dichas categorías de fuereños como capaces de traer claras y contrastantes formas de inmoralidad a la vida del pueblo. Los pukhtuns son ampliamente percibidos como lo más peligrosos de los fuereños: son asociados con muchos tipos de criminalidad, notablemente robo en general, robo de niños y tráfico de drogas.⁶ En comparación a los pukhtuns, la gente de Rowshan ve a los persa-hablantes 'tayicos' como moralmente menos corruptos. Algunos persa-hablantes viven con sus familias in Rowshan, donde poseen sus propios y respetados negocios, y muchos han vivido en Chitral por más de treinta años hablando fluidamente khowar. La habilidad de estos 'refugiados' de hablar khowar es algo que los aldeanos contrastan con lo que ellos perciben como la inhabilidad de los pukhtuns de aprender su lenguaje civilizado y sofisticado. Los aldeanos frecuentemente dicen que el khowar y el farsi están directamente relacionados y que ambos son idiomas 'dulces' (*shireen*) en una forma en la que el 'duro' (*sakht*) pashto no es.

Los originarios de Rowshan, sin embargo, no esencializan simplemente a todos los refugiados afganos como 'hacedores de Farsi', sino que también tipifican a estos con base en otras distinciones. Ellos ubican a la mayoría de 'hacedores de Farsi' en una de dos categorías: la primera es denominada con el término "Tajik" (*tazhi*) y es ampliamente usada para referir a los farsi-hablantes venidos de las regiones de Badakshan y Panjshir en Afghanistan. Esta gente es frecuentemente acusada de haber introducido la homosexualidad (*bachabazi*) a la región, aunque este discurso es más ampliamente articulado en el distrito urbano de Chitral, Markaz, y no tanto en el contexto rural de Rowshan. La segunda es la que los aldeanos de Rowshan utilizan muy diversos estereotipos para habar acerca de otros fuereños quienes son, no obstante, también conocidos por ser 'hacedores de Farsi'. Por ejemplo, "wakhiks" son personas wakhi-hablantes e isma'ílis quen han migrado largamente a Chitral como trabajadores temporales (*mazduran*) desde el corredor de Wakhan, un valle que forma una delgada franja de territorio afgano entre Pakistán y Afganistán (véase Kreutzmann 2003, 221). El wakhi es una lengua pamiro-irani, pero es diferente en significativas maneras de aquellas lenguas habladas en Chitral y Badakhshan. Los wakhiks son conocidos por los Chitralis como inocentes e inofensivos (*nacharagan*) que no 'tienen nada en la cabeza' (*kaka niki*).⁷ Ellos son concebidos como pueblerinos del interior (*sarhadi roye*) contra los cuales los aldeanos de Rowshan generalmente se definen a su mismos como cultos (*tazhibyi haftah*) y metropolitanos (*shaharo roye*). No obstante, los chitralis también dicen que los wakhis han perdido muchas cualidades humanas positivas durante el curso de su larga lucha por mantener el noble estatus de humanos completamente realizados (*insanan*), aunque la simple honestidad (*sadahgi*) de sus antepasados se mantiene claramente visible en su pensamiento y comportamiento.

En el pueblo, mis amigos chitralis hablan farsi con los 'hacedores de Farsi', pero entre los 'fuereños' las lenguas habladas son pamiro-iranies tales como el wakhi, shughnani, rushani, e ishkashemi.⁸ Algunos de ellos viven en grupos de hasta diez hombres hacinados en cuartos rentados en el pequeño bazar del pueblo. Otros viven solos o en pares en las casas del pueblo, donde también funjen como trabajadores agrícolas. Entre 1995 y 2002, el bazar de Rowshan – normalmente vacío después de los rezos de la tarde – se llenaba del sonido de música tayica y afgana ejecutada, hasta muy tarde por la noche, con botes de gasolina transformados en *rabob*, un instrumento de cuerdas afgano.



Sin embargo, estos 'fuereños' no viven sus vidas confinadas a las pequeñas casas de té (*chai khana*) ni rentan solamente habitaciones en el polvoriento bazar. También existen complejas transacciones culturales y religiosas entre ellos y los chitralis. Los huéspedes (*menu*) tayicos y afganos no solamente eran tratados como sirvientes de la casa venidos a menos, humildes inmigrantes necesitados de ayuda condescendiente, o como divertidas distracciones de la monotonía de la vida diaria en el pueblo. Por el contrario, algunos tayicos rápidamente ganaron la reputación de ser culturalmente creativos, y muchos pobladores de Rowshan se convirtieron en amigos cercanos de los llegados 'hacedores de Farsi'. No obstante, esto no era tan visible en las interacciones con los comerciantes y ambulantes pukhtuns (*alghani*). Los *alghani* eran raramente, incluso nunca, invitados a las casas de los amigos chitralis.

Los aldeanos de Rowshan platicaban con los hombres farsi-hablantes, me los presentaban como sus amigos, e incluso los invitaban a los íntimos espacios de sus casas y sus familias. Ellos también eran vistos como un fuente de conocimiento intelectual ya que a veces enseñaban a algunos de los aldeanos a leer libros sufis de místicos persas tales como Hafiz, Sa'di, y Shiraz. Un espacio particularmente visible donde las formas culturales persas podían ser claramente localizables en la vida del pueblo era la panadería de Rowshan, abierta por refugiados del afgano valle de Panshir en 1998. Cada tarde, el local se llenaba con chicos del pueblo que se reunían para aprender dari y recitar versos de poemas farsis. Un hombre joven de Rowshan de unos veinte años, Zulfikar, generó tanta pasión por el estudio del farsi que incluso eligió comenzar una maestría en literatura persa en la Universidad de Peshawar. También es importante mencionar que el joven fue capaz de persuadir a sus padres de la viabilidad de sus estudios en esta material argumentando que al finalizar sus estudios podría encontrar trabajo fácilmente y bien pagado con una organización no gubernamental que se encargara de refugiados afganos en Peshawar.

Las conversaciones sobre la vida en Tayikistán y Afganistán eran comunes entre los sunni e isma'ili de Rowshan y los fuereños farsi-hablantes. En ellas, las suposiciones mantenidas por muchos de los pobladores de Rowshan sobre un 'atraso' (*pasmandhagi*) monolítico en Badakshan y de su gente eran frecuentemente cuestionadas por las ilustrativas historias relatadas por los 'refugiados' tayicos sobre la vida en su región de origen. Mis amigos chitralis descubrían, por ejemplo, que los hombres ahora trabajando en los campos se habían ocupado previamente en muchas formas distintas de empleo antes de la desintegración de la Unión Soviética. Los tayicos en Rowshan relataban dramáticas historias acerca de como habían sido enviados como espías y traductores a Afganistán con la armada soviética.

Por medio de estas platicas, los aldeanos de Rowshan, muchos de los cuales nunca habían estado ni en Afganistán ni en Tayikistán, adquirían detalles sobre un entorno más amplio en el cual habitaban, y sobre diversos tipos de transformaciones modernas que la gente del mismo había experimentado a lo largo del siglo pasado. En consecuencia, lo que emergía de ello era un Chitral como un lugar más extenso en el espacio transnacional conformado por formas de cultura persa.

Señores del trabajo en Dubai

En relación tanto al contexto de formas de viaje en Chitral como de inmigración a la región que ahora consideraré las experiencias de chitralis como trabajadores migrantes en Dubái. Durante dos meses de trabajo de campo entre trabajadores chitralis en Karachi en invierno del 2001, yo mismo tomé conciencia de la importancia que tienen las experiencias chitralis de inmigración en sus pueblos sobre la conformación de sus



experiencias de migración a otras partes. Los chitralis viviendo en Karachi me hablaron de como los *muhajir* (inmigrantes de India tras la partición en 1947), políticamente dominantes en la ciudad, frecuentemente se referían a ellos como badakhshis. 'Donde hay un badakshi' dice un dicho popular en Karachi, 'ahí hay preocupación': '*kahaan hai badakshani, wahaan hai pereshani*'. Los badakhshis en Karachi se han vuelto el estereotipo de pueblo agresivo y bravucón, siempre buscando algún pleito. Mis amigos chitralis me dijeron que los chitralis mismos habían sido conocidos, hasta recientemente, como gente simple y amable: trabajadores honestos quienes nunca engatusaban ni engañaban como solían hacer otros trabajadores domésticos conocidos por mantener relaciones ilícitas con las hijas de sus jefes (*naikan*), o por robar de joyas.

Sin embargo, se decía que la situación había cambiado en años recientes con el influjo de tayicos badakhshis: la gente de la ciudad de Karachi había cesado de distinguir cada vez mas entre chitralis, tayicos y afganos por ser todos de piel blanca (*ishperu*), y esto era causa de contrariedad, pero también de considerable reflexión por parte de mis amigos. Una noche después de haber disfrutado de una tarde escuchando música chitrali de sitar en un cuarto hacinado el cual era casa de seis jóvenes trabajadores, uno de mis amigos comento: "es verdaderamente sorprendente que la gente de la ciudad nos llame badakhshis. Nosotros también nos sentamos a tocar música extraña hasta muy tarde en la noche. Seguramente para los karachitas nosotros nos vemos justamente como los wakhis se ven para nosotros en Rowshan". Por consiguiente, las experiencias de los chitralis en el trabajo migrante sobresaltaba el estatus de su misma región como una destinación para migrantes de otras partes. Sin embargo, esto es oscurecido por la noción simplista de migración rural-urbana, o incluso, por la misma categoría de trabajador migrante. 'Escalas' de diferencias de uno mismo y de otros, en resumen, 'no son binarias' sino que 'se vuelven provisionales y de niveles' (Wastell 2002: 187), y esto es algo que los mismos chitralis reconocen.

A diferencia de los migrantes de otros lugares del sur de Asia tales como los de Kerala, al mudarse a Emiratos para trabajar, los chitralis viajan a ciudades en las cuales tienen poco o ningún vínculo cultural preexistente. Sería entonces fácil asumir que la migración chitrali al Golfo es exactamente del tipo de movilidad física que Webner (1999) y otros ven como conformando una identidad 'cosmopolita' para aquellas personas anteriormente rurales. Este marco teórico recientemente ha sido cuestionado por trabajos que muestran que las experiencias de los migrantes del sur de Asia al Golfo han sido altamente permeadas por experiencias de discriminación, tanto por los ciudadanos de los países del Golfo como, cada vez mas, por favorecidos expatriados occidentales (Vera 2008). En forma similar, los Osella argumentan que incluso si los migrantes imaginan el emitir un "aura de hombres sofisticados del mundo" cuando ellos regresan a casa, la vida cotidiana en el Golfo, "parece un microcosmos auto-contenido en el cual la gente de muchos lugares diferentes se conjuntan pero se mantienen separados por clase y etnicidad, y están tan metidos en el trabajo inmediato que se vuelven inconcientes del mundo alrededor de ellos" (Osella & Osella 2006). Desde otra perspectiva, también quiero criticar la noción de las ciudades globales como ciudades creativas de cosmopolitanismo. En este sentido cabe preguntar que pasaría si cambiamos el sentido de nuestra perspectiva y nos adentramos en las formas que toma la experiencia de la migración en el Golfo cuando los pobladores rurales, pero exitosamente cosmopolitas, emiten un aura de sofisticación como hombres del mundo incluso previa a su llegada a Dubái.

Existen muy pocos recuentos etnográficos acerca de la socialidad diaria en los espacios físicos en los cuales la mayoría de los trabajadores migrantes pakistanís viven en el

Golfo: los 'campos de trabajo' exclusivos para hombres. Estos campos de trabajo, usualmente grandes edificios de concreto, rodeados por camiones y grúas, y generalmente separados de los lujosos centros de las ciudades del Golfo, podrían ser concebidos fácilmente como los tipos de entorno en los cuales los trabajadores harían poco menos que 'trabajar y ahorrar' (Watkins 2003) preparándose para su regreso a casa. Alternativamente, también podrían ser los espacios micro-cósmicos de atrapamiento que los antropólogos han estudiado fehacientemente en sus trabajos sobre globalización.

En los últimos cinco años, he visitado amigos de Chitral quienes han hecho la dolorosa decisión de convertirse en trabajadores en el Golfo. Cabe destacar que estos hombres no constituyen ninguna clase preexistente de 'trabajadores migrantes', por el contrario, ellos provienen de diversos y contrastantes niveles socio-económicos. Algunos de ellos son hijos de familias de alto estatus quienes algunas vez fueron empleados en trabajos gubernamentales respetados o incluso en ONG's. Algunos otros contrajeron grandes deudas gracias a una combinación de factores tales como el incremento en los costos, especialmente aquellos relativos a las expectativas de que sus hijos deben ser educados en un contexto anglo-hablante, al pago de colegiaturas, y al amor por una 'vida de lujos' (*ayashio zindagi*). Esta es una importante forma por medio de la cual el estatus, autoridad y 'completa humanidad' (*insaniyat*) son manifestados y personificados por aspirantes a 'señores' por genealogía en el alguna vez espléndido reino de Chitral. Una opción para ellos fue la de emigrar al Golfo.

Otros chitralis en los campos de trabajo de Dubai parecen adecuarse más a las expectativas de 'trabajadores migrantes': hombres de remotos y relativamente pobres pueblos de Chitral con muy rudimentarios y elementales niveles de educación formal y una amplia experiencia previa como trabajadores migrantes en diversas ciudades de Pakistán. Estos hombres de humildes, y relativamente solitarias procedencias y otros de la nueva clase media de Chitral que fueron empleados del gobierno y de ONGs comparten lazos de amistad y a veces de parentesco. Pero como otras formas de estratificación de acuerdo al estatus están combinadas con las nuevas diferencias económicas en Chitral, la expectativa de que los hombres deben 'quedarse con los suyos' es una dimensión cada vez más importante de la evaluación del comportamiento correcto en la región.

En los campos de trabajo en Dubái, por el contrario, los hombres chitralis viven hombro con hombro con sus compatriotas (*watandaran*), aunque todos provienen de niveles socio-económicos distintos entre ellos; estas divisiones son significativas, incluso cuando las mismas parecen microscópicas en comparación con la abismal división que distingue a estos trabajadores de los habitantes de las comunidades aledañas inmensamente ricas en Dubái. Lo que a continuación exploro, son las formas en las cuales los diferentes estatus y distinciones entre chitralis se reivindican por medio de ciertas prácticas y personificaciones, ya que ello es un punto nodal para entender la clasificación de las relaciones del mismo ser con respecto a los otros. A su vez, esto también es fundamental en la discusión sobre la posibilidad de crear formas cosmopolitas debido a la mezcla de gente de diferentes antecedentes lingüísticos y culturales.

Farid es un hombre sunni de aproximadamente cuarenta años que está casado y tiene cinco hijos. Una tarde con Farid en el pueblo de Chitral era siempre memorable: las tardes como su huésped casi siempre implicaban música, poesía y licor de chabacano, frecuentemente en compañía de sus muchos amigos políticos. Farid mismo era un miembro tenaz del Partido del Pueblo Pakistani (PPP) y había representado al sindicato

de la asociación médica de Chitral como su presidente elegido. Sin embargo, de acuerdo a su cuñado, la vida de Farid en Chitral se había convertido en una 'sin reglas' y Farid eventualmente 'perdía el control de sí mismo'. Su pequeña tienda de productos médicos se atiborraba de apasionados políticos pidiendo beber té, lo cual era una señal que ahuyentaba hasta al más leal de los clientes. La hospitalidad generalmente implicaba costosas tardes de pollo frito acompañado de botellas de licor de chabacano (*tara*), hasta que un día Farid, entonces enfrentando una presión considerable por parte de su esposa, se acercó a un amigo que le había prometido trabajo en Dubái, y unos días después se le veía arribando a la ciudad.

Tres meses después de su llegada, era claro que la vida en Dubái era dolorosa para Farid. El sufría de 'explosión del corazón' (*hardi phat*) por su familia, y rememoraba los viejos tiempos de 'vida de lujos' en casa. Asimismo encontraba vacía la vida entre 'trabajadores'. El respetaba a estos hombres, me decía, pero se quejaba de una falta de entendimiento con ellos: 'tú viste como yo vivía en Chitral ¿Cómo ellos podrían entender?' Las ansiedades de Farid se incrementaban por la naturaleza de su trabajo: durante dos años se desempeñó en el insignificante trabajo de 'encargado de bodega' en una compañía pakistani de demolición. Pero con el tiempo, y habiendo descubierto que Farid tenía entrenamiento como paramédico, muchos trabajadores en el campo comenzaron a buscar su ayuda para aliviar sus achaques y enfermedades: prescribía la medicina eficaz para unas ronchas por aquí, trataba otro caso de impotencia por allá y Farid rápidamente comenzó a ser referido como el 'Doctor Sahib'. Durante la noche, sin embargo, el doctor dormía en una habitación abarrotada con otros siete trabajadores chitralis y pukhtun, y cuando las alarmas sonaban a las cinco de la mañana el doctor no podía sino soñar con estar en casa.

Cuatro años después Farid se hallaba más contento. Sobre todo, el había encontrado trabajo con una compañía constructora diferente que lo había contratado como enfermero en el lugar. Sus condiciones de vida también cambiaron. Él afirmaba haber pagado sus grandes deudas con el banco que le habían llevado a Dubái y que ahora podía regresar cuando lo quisiera. Su cuarto en el campo ahora le pertenecía, y estaba elegantemente decorado con bordados chitralis, equipado con aire acondicionado, televisión, DVD, estufa de gas y refrigerador. Él compartía con solamente otros dos chitralis quienes le ayudaban con las visitas, lavaban y frecuentemente le traían la comida. Ahora, él se sienta por las tardes en su 'balcón' –en realidad el techo del campo- generalmente acompañado de su bebida favorita (vodka con *Sprite*) y mira el extraño pasar de los trabajadores allá abajo: 'mira a aquellos hombres agazapados en el foso de arena', él dice, 'ellos están vendiendo whisky a los trabajadores'. Especialmente disfruta los viernes por la noche cuando mira la felicidad en las caras de los trabajadores al estos prepararse para una noche de 'entretenimiento' en Dubái.

Dado a que Farid vive en un campo localizado en el sector industrial de Dubái – Al Qus – resulta sorprendente que él hable de una vida encantada y encarne el comportamiento de un señor de la nobleza chitrali (*lal*) sentado en el 'balcón' (*mukhen*) mirando desde arriba el divertido y de algún modo vulgar comportamiento de los 'simples' (*sadah*) trabajadores de abajo. Sorprendentemente, Dubái le da la oportunidad a Farid de personificar, y más de las veces de imaginar, una forma de vivir y de crear una imagen de sí mismo la cual, como veremos más adelante, en Chitral sería fácilmente sujeto de burla por parte de aquellos que tienen más firmes justificaciones para clamar su pertenencia a la belleza y poder de la nobleza.

La capacidad del doctor de vivir con lujos causa tensiones entre él y otros chitralis en el campo. De acuerdo a Soahil, un chitrali isma'ili encargado de la lavandería del

campo y anteriormente compañero de cuarto de Farid, cinco chitralis vivían felizmente en el cuarto del doctor hasta la víspera de navidad del 2007. Sin embargo esa tarde, el doctor les dijo que debían organizar una fiesta en su cuarto y cooperar con diez dirhams para comprar ron. El hermano mayor de Sohail, quien recientemente había llegado de Chitral y al cual se le había negado un lugar en el cuarto con la explicación de que el doctor necesitaba una cama extra para sus invitados, sacó a Sohail de la fiesta diciéndole: 'tus hijos en la casa en Chitral están temblando de frío, y tú estás comprando alcohol ¡Debería darte vergüenza!'. Así, ambos dejaron al doctor con la carga de comprar el licor para celebrar el año nuevo.

Ciertamente el doctor se había vuelto una parte bien conocida de la vida migrante de los chitralis en la ciudad. Él había organizado programas musicales chitralis en los parques, en los cuales se veía a los trabajadores chitralis –incluyendo a aquellos barbados que ya han realizado su peregrinación a la Meca (*hajjis*) – reunidos para escuchar y bailar la música chitrali en dichos parques al lado de las playas de Dubái. Más recientemente, el doctor Sahib había 'motivado' a los más acomodados chitralis en Dubái a juntar fondos suficientes para traer al cantante más famoso de Chitral y pagarle para hacer un 'tour' en Emiratos Árabes Unidos. No es de extrañar que las campañas para juntar dinero produzcan sus propias tensiones. Inicialmente, un hombre isma'ili que alguna vez trabajó en una compañía de construcción pero que recientemente recibió un préstamo de dinero por parte de un comerciante khoja para establecer una incipiente compañía de construcción basada en la vecina Sharjah, aceptó gustosamente a pagar por el tour. En el día acordado el cantante llegó a Peshawar esperando por el dinero, sin embargo el teléfono de este hombre sospechosamente estaba apagado. Sin ninguna otra opción, Farid acudió a Hajji Zafar, un barbado chitrali que había ya viajado a la Meca y quien maneja un negocio de envío de dinero en el centro de Dubái. Este fue un giro sorprendente, en vista de que los barbados en Chitral son mejor conocidos por referirse a los sitars como 'penes de perro' y no como promotores y mecenas de programas musicales. El Hajji tomó el reto, y eventualmente le dio al cantante el equivalente a £3000 para construir su propia casa en Chitral a su regreso. Todo el evento mostró, de acuerdo a Farid, que los isma'ilis en Sharjah son más fundamentalistas que aquellos barbados Hajjis, a pesar de los estereotipos chitralis de lo contrario. Este hecho se consideró demostrado por el video ampliamente distribuido entre los chitralis de los exitosos conciertos en los que el Hajji no solamente aparecía presenciando el show sino incluso bailando y saltando vigorosamente sobre una cama en el cuarto del campo donde uno de los conciertos se llevaba a cabo.

El cantante en cuestión se quedó en Dubái por seis semanas, casi siempre durmiendo en el cuarto del doctor. Aquellos días, de acuerdo a Sohail, fueron 'ajetreados' (*kitigin*): invitados chitralis vinieron de todos lados del país, incluso desde Abu Dhabi. Una noche el doctor y sus amigos convirtieron el balcón en escenario, decisión por la cual Sohail fue culpado por el 'súper intendente' punjabi del campo porque perturbaban la paz del lugar.

No fue solamente el amor del doctor por la música y los *mahfls* (reuniones sociales semi-formales) lo que comenzó a molestar los sentimientos de sus compañeros de habitación: el doctor no había tampoco dejado su interés por la política. Desde su cuarto en el campo de trabajo, Farid se convirtió en un activo miembro del Partido del Pueblo Pakistán - sección Dubái. En la maleta guardada debajo de su cama y cerrada con llave, él acumula pedazos de periódico en el cual se le nombra como participante en las reuniones del PPP, y a todos sus invitados le muestra sus fotos saludando de mano a Benazir Bhutto, cuando ella seguía viva y residía en Dubái. Otros trabajadores

en el campo encuentran la vida política de Farid más bien oscura: 'aquí nosotros trabajamos y ahorramos dinero para mandar a casa', dijo uno, 'y el doctor Sahib gasta su dinero en atender eventos, en pagar a los periódicos para publicar sus anuncios, y fanfarronear sobre una mujer que no ha hecho nada por ninguno de nosotros'.

De este modo, por un lado el Dubái de Farid y sus compañeros habitando el campo parece muy similar a lo que los Osella han descrito como un 'micro-cosmos autocontenido' en el cual las gentes de 'muchos lugares diferentes son reunidas juntas pero se mantienen separadas, diferenciadas por clase y etnicidad'. No obstante, visto desde el interior del microcosmos, el mismo se aprecia como uno ricamente conformado por creativas iniciativas personales, así como siendo informado por una dinámica y compleja gama de relaciones sociales que se entrecruzan entre lo que para los trabajadores chitralis en Dubái son importantes límites y diferencias de clase, estatus y religión. Por otra parte, las cambiantes experiencias de Farid en Dubái apuntan también hacia complejas formas de socialidad y subjetividad emergentes en espacios neo-liberales tales como estos campos de trabajo. Dichos lugares son generalmente vistos como enajenantes y carentes de cultivadas formas de socialidad, o sitios microcósmicos de atrapamiento desprovistos de posibilidades de movilidad, ambas dimensiones de la vida chitrali altamente valoradas (Marsden 2005). Pero tanto Farid y como otros, aseguran obtener placer de la vida en este campo.

En las más extrañas circunstancias, Farid cultiva y tensamente promueve lujosas formas chitralis de vida aristocrática. Otros, como Soahil, ven en la vida en el Golfo muy diferentes posibilidades para su desarrollo personal. En sus viajes a casa, ellos afirman anhelar el regreso a Dubái y la reanudación de la toma de control de sus propias vidas: eminentemente éste es un proyecto personal que vale la pena, y el cual es reconocido como difícil, pero también como uno plagado de posibilidades para los chitralis en particular. En este sentido, un hombre me dijo en Peshawar en su camino a Dubái: 'nosotros somos gente que nos gusta caminar, estar en Dubái es difícil'.

De esta manera, se hacen evidentes las complejas interacciones que están tomando lugar entre muy diferentes y aparentemente contradictorios estándares de auto-dirección y presentación, que se extienden desde aquellos de lujos de la nobleza, belleza y poder, hasta los de auto conducción neo-liberal y de piedad islámica (estos últimos no han sido explorados a profundidad en este artículo). Más aún, esto ocurre en el más inesperado de los lugares: en el aparentemente deshumanizante bloque de hormigón que conforma el campo de trabajo masculino de Dubái.

Conclusión

En resumen, en este artículo he discutido como aparecen las diferentes conformaciones de los mundos habitados por musulmanes chitralis en movimiento cuando éstas no se consideran en relación a preconcebidas maneras de pensar las escalas, ya sea en relación a la dicotomía global-local o a los intentos de medir los posesos de atrapamiento y expansión. Es por ello que se han analizado en términos de las variadas formas de significado que los mismos chitralis le atribuyen a los lugares por los cuales ellos se mueven, a sus formas de representarse en estos lugares, así como a los tipos de valoraciones que ellos hacen sobre las similitudes y diferencias de la gente con quien tienen contacto. Ha habido ya intentos de teorizar tanto las formas rurales y lo pre-modernas de cosmopolitanismo o diversidad por los antropólogos en años recientes. Lo que he sugerido en este artículo es que el reconocimiento de estas dimensiones de la vida cotidiana en lugares rurales también tiene consecuencias importantes para entender la experiencia de la gente, tales como los chitralis, cuando

ellos migran hacia las súper modernas ciudades globales como Dubai, hecho que es generalmente enmarcado en la categoría analítica simplista de 'trabajador migrante'.
RM

Bibliografía

Augé, M. 1995. *Non-places: introduction to an anthropology of supermodernity*. London: Verso.

BASHIR, ELENA. 1996. "The Areal Position of Khowar: South Asian and Other Affinities." In *Proceedings of the Second International Hindukush Cultural Conference*, ed. Elena Bashir and Israr-ud-Din, XXX. Karachi: Oxford University Press

BLANK, JONAH. 2001. *Mullahs and the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras*. Chicago: University of Chicago Press.

CHANDAVARKAR, RAJNARAYAN. 1998. *Imperial Power and Popular Politics: Class, Resistance, and the State in India, c. 1850–1950*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clifford, J. 1997. Travelling cultures. In *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Daftary, F. 1998. *A Short History of the Ismailis*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Das, V. 2007. *Life and worlds: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press.

DE MUNCK, VICTOR C. 2005. "Sakhina: A Study of Female Masculinity in a Sri Lankan Muslim Community." *South Asia Research* 25 (2): 141–63.

FROERER, PEGGY. 2006. "Emphasising 'Others': The Emergence of Hindu Nationalism in a Central Indian Tribal Community." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12:39–59.

Gilsenan, M. 1996. *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*. London: I B Tauris. Gold, A. 1988. *Fruitful Journeys: The Ways of Rajasthani Pilgrims*. Berkeley: University of California Press.

Hannerz, U. 1996. *Transnational connections: culture, people, places*. London: Routledge.

Ho, E. 2006. *The graves of Tarim: genealogy and mobility across the Indian Ocean*. Berkeley: California University press.

KREUTZMANN, HERMANN. 2003. "Ethnic Minorities and Marginality in the Pamirian Knot: Survival of Wakhi and Kirghiz in a Harsh Environment and Global Contexts." *Geographical Journal* 169 (3): 215–35.

Markovits, C. Puchepadass, J., and Subrahmanyam, S. 2006a. *Society and circulation: mobile people and itinerant cultures in south Asia, 1750-1950*. New Delhi: Permanent Black.

—2006b. Introduction. In *Society and circulation: mobile people and itinerant cultures in south Asia, 1750-1950*, (eds) C. Markovits, Puchepadass, J., and Subrahmanyam, S., 1-22. New Delhi: Permanent Black.

Osella, F & C Osella 2006 'Once upon a time in the West: Stories of migration and modernity from Kerala, South India'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* vol. 12, no. 3: 569-588.

Parkes, P.2001. Unwrapping rudeness: inverted etiquette in an egalitarian enclave. In *An anthropology of indirect communication* (eds.) J. Hendry and C. W. Watson (eds.), 232-51. London: Routledge.

Shahrani, N. 2002. [1979]. *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan: Adaptations to Closed Frontiers and Wars*. Seattle: Washington University Press.

SHAMI, SETENEY. 2000. "Prehistories of Globalization: Circassian Identity in Motion." Public Cult
SPOONER, BRIAN. 1993. "Are We Teaching Persian? Or Farsi? Or Dari? Or Tojiki?" In *Persian Studies in North America: Studies in Honor of Mohammad Ali Jazayeri*, ed. Mehdi Marashi, 175–90. Salt Lake City: University of Utah Press 12 (1): 177–204.

TSING, ANNA. 1993. *In the realm of a diamond queen: marginality in an out-of-the-way place*. Princeton N.J.: Princeton University Press.

———. 2002. "Conclusion: The Global Situation." In *The Anthropology of Globalization*, ed. Jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo, XXX. Oxford: Blackwell.

———. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Vora, Neha 2008. Producing Diasporas and Globalization: Indian Middle-Class Migrants in Dubai. *Anthropological Quarterly* 81 (2): 377-406.

Wastell, S. 2001. 'Presuming Scale, Making Diversity: On the Mischiefs of Measurement and the Global/Local Metonym in Theories of Law and Culture.' *Critique of Anthropology*, 21 (2). 2001

WERBNER, PNINA. 1999. "Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds." *Social Anthropology* 7 (1): 17–37.

Notas

¹ Este artículo no hubiera sido posible sin la ayuda y amistad de mucha gente en Chitral y en Dubai, especialmente sin la de Nizar Wali Shah. A su vez, he realizado trabajo de campo en Chitral desde 1999 con



el apoyo generoso de Trinity College, Cambridge University, de ESRC research studentship, y la beca de la British Academy Society for South Asian Studies. Este artículo se ha beneficiado de los pertinentes comentarios y críticas del Seminario de Antropología en SOAS, y no hubiera sido posible para su publicación sin las aportaciones de Diana Ibáñez Tirado.

² Los shi'a ismai'lis (o septimanos) surgieron como resultado del cisma sobre la sucesión al imamato en 1094, y los ismai'lis se diferencian a sí mismos de los musulmanes ithna 'ashariyya shi'a (o duodecimanos). Ha habido algunos otros cismas doctrinales durante el curso de la historia ismai'li (Daftary 1998, 2). Los nizari ismai'lis constituyen el grupo mas grande de ismai'lis. La otra comunidad de ismai'li en el sur de Asia es la tayyibi ismai'lis, también conocidos como bohras (Blank 2001). Los ismai'lis en Chitral y, de hecho, en el norte de Pakistán, son nizari ismai'lis.

³ Para debates académicos sobre el papel desempeñado por formas circulatorias de movilidad en la constitución histórica de la sociedad india véase: Markovits, Pouchepadass and Subrahmanya 2006.

⁴ Sobre la sociedad kalasha, véase Parkes 2001.

⁵ Los chitralis son concientes de las diferencias entre los tipos de farsi hablados en Afganistán, Tayikistán e Irán, y también tienen conocimiento de las categorías nacionales y lingüísticas de 'dari' y 'tayiki'. Pero en general, ellos dicen que son capaces de hablar y leer 'farsi' – y ésta es la razón por la cual me refiero indistintamente al persa, farsi, tayiki y dari en este artículo. Para consultar mas sobre las complejidades de uso académico de los terminos 'farsi', 'persa' y 'tayiki' vease Brian Spooner (1993).

⁶ Las descripciones de los pukhtuns como ladrones de niños tienen una importancia histórica particular en el Sur de Asia, especialmente en los contextos urbanos tales como Bombay, donde los "pathans" también tienen una reputación de ser especialmente brutales prestamistas y esquiroles (véase Chandavarkar 1998, 173).

⁷ Cerca de 50 000 personas wakhi-hablantes viven en ambos lados de la frontera afgano-tayica a lo largo del corredor de Wakhan, así como en las áreas norteñas de Pakistán (especialmente las zonas altas de Ishkoman y el valle de Hunza), en los pueblos del norte de Chitral, y en el pueblo de Tashkurgan en la región China de Xinjiang (Kreutzmann 2003, 220). Sobre Wakhan véase Shahrani (2002).

⁸ Para la interrelación del khowar con estas lenguas regionales véase Elena Bashir (1996).