



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Ciencias Históricas

“¿QUIÉN ERES Y DE QUIÉN ES ESTE HOGAR?”:
RELIGIÓN E IDENTIDAD EN LA COMUNIDAD INDIA DE
SANTIAGO (1995-2011)

Informe final para optar al grado de Licenciada en Historia
Seminario de Grado: “El poder y lo sagrado”

Estudiante:
VALERIA PAZ OYARZO HUMERES

Profesor Guía:
SERGIO MELITON CARRASCO ALVAREZ

Santiago, Chile

2011

TABLA DE CONTENIDOS

| | Página |
|--|--------|
| INDICE DE ILUSTRACIONES Y TABLAS | iii |
| I. INTRODUCCIÓN | 4 |
| II. MARCO TEÓRICO | 8 |
| 2.1. Historia Cultural | 8 |
| 2.2. Historia Oral | 11 |
| 2.3. Historiografía India | 12 |
| 2.4. El poder y lo sagrado | 14 |
| 2.5. Símbolos y rituales | 17 |
| 2.6. Identidad | 19 |
| III. BOSQUEJO DE LA INMIGRACIÓN INDIA EN CHILE | 21 |
| 3.1. La 'diáspora' india en el mundo | 21 |
| 3.2. Inmigración india en Chile | 25 |
| IV. LA EXPERIENCIA SAGRADA DEL HINDUISMO | 34 |
| 4.1. El sonido | 40 |
| 4.1.1. <i>Lenguaje</i> | 42 |
| 4.1.2. <i>Mantras</i> | 49 |
| 4.1.3. <i>Música</i> | 53 |
| 4.2. Lo visual | 56 |
| 4.2.1. <i>El espacio sagrado</i> | 58 |
| 4.2.2. <i>El templo</i> | 59 |
| 4.2.3. <i>El hogar</i> | 65 |
| 4.3. La práctica | 70 |
| 4.3.1. <i>Pujas</i> | 71 |
| 4.3.2. <i>Festividades</i> | 73 |
| 4.3.3. <i>Ritos de paso</i> | 79 |
| V. CONSTRUYENDO UNA IDENTIDAD INDIA EN SANTIAGO | 85 |
| VI. REFLEXIÓN FINAL | 92 |
| BIBLIOGRAFÍA | 95 |
| ANEXOS | 101 |

INDICE DE ILUSTRACIONES Y TABLAS

| | Página |
|---|--------|
| Gráfico n°1. Distribución de NRIs y PIOs por regiones, en porcentajes. | 23 |
| Tabla n°1. Diez principales países y regiones de origen de los nacidos en el extranjero y algunas características. 2002. | 25 |
| Tabla n° 2. Población censada nacida en India que declaran vivir habitualmente en la región Metropolitana, por sexo, según provincia. 2002. | 27 |
| Tabla n° 3. Población censada nacida en India que declaran vivir habitualmente en la región Metropolitana, por edad, según sexo. 2002. | 28 |
| Tabla n° 4. Cantidad de Permanencias definitivas otorgados a nacidos en India, entre 1995 y 2010. | 29 |
| Tabla n° 5. Cantidad de Permisos de Residencia Temporal otorgados entre 1996 y 2005 a nacidos en India, según tipo de visa concedida. | 30 |
| Tabla n° 6. Cantidad de Permisos de Residencia Temporal otorgados entre 2006 y 2010 a nacidos en India, según tipo de visa concedida. | 30 |

I. INTRODUCCIÓN

“Solo dos tipos de personas pueden adquirir el auto-conocimiento: aquellos que no están agobiados por aprender, es decir, aquellos cuyas mentes no están abarrotadas con pensamientos prestados de otros; y aquellos quienes, después de estudiar todas las escrituras y ciencias, se han dado cuenta que no saben nada.”

Ramakrishna

Desde la década de 1990, el fenómeno globalizador ha influenciado una serie de complejos procesos de transformación económica, social y política. Uno de ellos es la revolución en las comunicaciones que permite como nunca antes estar en conocimiento y contacto con realidades e ideas que solían ser completamente desconocidas. Así es como los referentes culturales, alguna vez limitados por la etnicidad, el idioma o las fronteras del Estado, comienzan a desarraigarse de los territorios nacionales. Como consecuencia de la multitud de opciones que aparecen frente a nuestros ojos, es interesante notar el surgimiento de nuevos movimientos religiosos y el papel de la religión en el mundo global actual, las nuevas maneras de comprender lo sagrado y la relación que los hombres pueden mantener con lo sacro dentro de la multiplicidad de formas que ésta adopta.

En este contexto, las migraciones toman características especiales. Todo ser humano se haya modelado por su contexto particular, por la sociedad en que vive y, de esa manera, por un universo cognoscitivo y simbólico que le precede. En este sentido, las formas y dinámicas de las familias inmigrantes se hayan influidas por el bagaje cultural y las prácticas sociales que traen consigo de sus países nativos, así como las fuerzas sociales, económicas y culturales del país que los recibe. Chile no es un país históricamente receptor de grandes masas migratorias y su grueso proviene de otros países de América del Sur. Sin embargo, existen comunidades de inmigrantes que si bien numéricamente inferiores, deben igualmente ajustarse a la vida en nuestro país. Me parece interesante, precisamente por esto, la historia de los inmigrantes asiáticos,

pues provienen de países cuyas culturas, religiones e idiomas son muy diferentes a los de la mayoría de los chilenos. Este es el caso de los inmigrantes de la India.

India tiene la segunda diáspora más grande en el mundo, hacia el año 2001 esta rodeaba los 25 millones de personas en todos los continentes.¹ Sin embargo, es sumamente dificultoso hablar de una sola diáspora india. Por un lado, India es un país increíblemente diverso, por lo que sus inmigrantes también lo son. Por otro, es resultado de diversas olas migratorias por cientos de años e impulsada por diversas razones, como el colonialismo o la globalización. En un primer lugar, esto plantea el problema entre nacionalidad y religión. Las primeras generaciones de indios en Chile son en su mayoría hinduistas, y si bien la religión es uno de los elementos más relevantes para la identidad cultural, no es el único, ya que las vivencias que se relacionan con lo sacro, están también relacionadas con otros factores sociales y económicos. En ese sentido estudiar las maneras en que los inmigrantes se enfrentan a lo sagrado, en un término más amplio, si bien debe tener en cuenta las formas en que el hinduismo lo trata, no debe agotarse ahí, sobre todo considerando la influencia que pueden o no tener otras religiones en este aspecto. Siendo Chile un país mayoritariamente católico es interesante notar la comunicación y los préstamos que puede haber entre religiones y experiencias sacras.

En términos generales, en la India lo sacro no es lejano a los hombres. En cierto sentido, todos poseen el poder para entenderlo, verlo y escucharlo. La relación con lo sagrado es siempre querida y beneficiosa, por eso preguntarse ¿de qué manera ha cambiado su relación con lo sagrado? ¿Qué tipos de relaciones se han establecido a partir de ello? Es también preguntarse por la compleja dinámica entre el poder y lo sagrado. La relación entre el plano social y el religioso es muy estrecha, y así condiciona acciones y formas de vivir. Por eso considero que la relación del hombre con lo sagrado, al construir sentido de vida, se traduce en la sociedad y establece formas de poder y autoridad. A la vez, puede darse que la misma organización social necesite de cierta legitimidad y, en consecuencia, busque imbuir su poder de sacralidad.

¹THE MINISTRY OF OVERSEAS INDIAN AFFAIRS. "*India and its Diaspora*". [en línea] <<http://moia.gov.in/accessories.aspx?aid=10>>

En la reconstrucción de una identidad en un país ajeno la religión cobra gran importancia, ¿por qué se seleccionan ciertos marcadores identitarios, como la religión? ¿Cómo son legitimados? ¿Se mantiene en las generaciones más jóvenes? Considerando que símbolos y ritos son parte de la caja de herramientas cultural, y que la religión es una forma de cohesión social, ¿Qué rol juegan símbolos y ritos dentro de la comunidad india en construir las nociones de quiénes son y cómo se relacionan? ¿Las formas religiosas usadas mantienen su sacralidad o son despojadas de tal y reusadas con otro fin? Es así como el problema que interesa y que guiará la presente investigación será analizar cómo el simbolismo y la ritualidad hinduista se hayan presentes y en qué grado, en la construcción y reconstrucción de identidad en la comunidad india en Santiago entre 1995-2011. Se buscarán identificar formas sagradas del hinduismo y, al estudiar la manera en que se han reproducido, construido y reconstruido, revelar su importancia en la adquisición, desarrollo y mantenimiento de la identidad familiar y comunitaria, entendida como minoría étnica y religiosa. Espacialmente, la investigación se centrará en los inmigrantes residentes en Santiago, por ser uno de los tres lugares de más presencia india en Chile. Los límites temporales van desde 1995-2011, ya que por esos años había una pequeña comunidad en Chile que se traslada a la capital y también una nueva oleada migratoria producida por los cambios en materia económica. Además permite establecer un marco temporal lo suficientemente grande para poder percibir las transformaciones de manera más clara y para poder estudiar los testimonios de quienes ya vivían aquí, de quienes llegaron en esos años y de quienes nacieron en nuestro país.

Al estudiar la conexión entre religión e inmigración en la comunidad india en Chile, o más bien, los aspectos religiosos de la comunidad inmigrante, no pretendo descubrir ni caracterizar una identidad monolítica de la comunidad india en Santiago, sino, a través de las percepciones personales, explorar la importancia que lo sagrado tiene en la vida cotidiana de sus integrantes y la manera en que la misma comunidad la interpreta como referente identitario. Los objetivos generales serán investigar la relación de la comunidad india residente en Santiago con lo sagrado, enfatizando el estudio de los símbolos y ritos del hinduismo presentes, así como sus mantenciones y transformaciones en los últimos 15 años, y analizar la importancia de dichas formas

sacras en la construcción y transformación de su identidad india en Santiago. Específicamente, examinando la presencia, constatando las transformaciones, y características de formas prácticas de culto, como culto individual o colectivo (*pujas*), la celebración de festivales hinduistas y ritos de paso (*samskaras*); símbolos visuales – presentes en la estética de casas, templos y espacios de reunión- y símbolos auditivos –como el lenguaje de origen, la recitación de mantras, la presencia de música y la mantención de nombres- en la vida cotidiana de los miembros de la comunidad india.

La presente investigación, por lo tanto, parte del supuesto de que en la conformación de una identidad india en el extranjero el hinduismo posee un lugar importantísimo, en tanto es entendido más como un “modo de vida” que como una religión comparable al cristianismo. En consecuencia, la hipótesis que me guiará será que en el establecimiento de una identidad en la comunidad inmigrante india en Santiago, ésta se construye y transforma en torno a ritos y símbolos sagrados, pues son elementos identitarios del hinduismo particularmente distintos a los mayormente encontrados en la capital. En consecuencia, la relación con lo sagrado guarda un lugar central en la formación de identidad y de dinámicas de poder de la comunidad por sobre otros factores, como situación económica, social o el país de nacimiento.

Para cumplir con lo propuesto, la investigación cuenta con elementos cuantitativos y cualitativos. Se hizo revisión de censos indios y chilenos, e información sobre permisos de residencia, cartas de nacionalización, visas, pasaportes del Departamento de Extranjería y Migración, que es dependiente del Ministerio del Interior de Chile. Pero la prioridad fueron una serie de entrevistas personales, realizadas a participantes de ambos sexos residentes en Santiago, entre 19 y 50 años, de primera y segunda generaciones de inmigrantes. Entrevistas en profundidad se realizaron a ocho personas, mientras que conversaciones telefónicas y por internet se dieron con un total de quince. A pedido de algunos entrevistados, se han cambiado sus nombres. Cabe mencionar que todas las traducciones de textos e información en inglés fueron realizadas por mí y las fotografías anexadas a esta investigación me fueron facilitadas por los entrevistados.

II. MARCO TEÓRICO

2.1 Historia Cultural

La presente investigación tiene como eje la Historia Cultural. Esta corriente historiográfica nos permitirá dar cuenta de las diversas prácticas y percepciones presentes en una comunidad y sus variadas transformaciones a lo largo del tiempo, así como las representaciones que las determinan o condicionan y que ayudan en la comprensión de la historia y la realidad actual de una sociedad. Por este motivo, resulta fundamental explicitar aquellos supuestos teóricos que conducen el presente trabajo.

Entenderemos cultura en un sentido amplio del término, comprendiendo, de acuerdo a lo señalado por Peter Burke, “[...] *no solo arte, sino la cultura material; no solo lo escrito, sino lo oral; no solo el drama, sino el ritual; no solo la filosofía, sino las mentalidades de la gente común*”². Es decir, la cultura es una gama de actividades humanas realizadas en los distintos ámbitos del vivir y es un estilo de vida que involucra tanto un conjunto de prácticas como de percepciones y creencias, las que corresponden a una cosmovisión expresada socialmente de diversas maneras, como en el establecimiento de un orden social.

La historia cultural, en otras palabras, estudia al individuo en medio de las diversas “dependencias recíprocas”, como les llama Chartier, que constituyen las configuraciones sociales a las que pertenece.³ Es así como también nos permite dar cuenta de las transformaciones culturales que ocurren en torno a las dinámicas asociativas y relaciones de poder en una sociedad.

Si se habla de cultura, no puede evitar hablarse de ‘tradición’. Concepto de amplio uso, una de las definiciones más usadas era referirse a ella como un *“legado de objetos, prácticas y valores de generación en generación”*⁴, es decir, establece una

² BURKE, Peter. *Formas de Historia Cultural*. Alianza Editorial, Madrid, 2000, pág. 244

³ CHARTIER, Roger. *El mundo como representación*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1992, pág. 10

⁴ BURKE, Peter. *Op. Cit.*, pág. 237

'herencia' que es entregada y recibida íntegramente. En oposición a esta idea, aquí la tradición será abordada como un conflicto continuo en sí mismo. Contrario a la idea de una tradición única que se reproduce automáticamente, considero que lo principal es el conflicto entre aquellos principios que son transmitidos de una generación a otra y las situaciones diversas a las que se enfrentan. En consecuencia la tradición, a pesar de su aparente inmovilidad, es efervescentemente vital,⁵ y solo se mantiene viva mientras se encuentre en constante reproducción. Por este motivo, es necesario dejar de entender la cultura y la tradición como mera recepción pasiva y comprenderlas como un continuo proceso de adaptación creativa y apropiación, individual y colectiva. En concordancia, citando a Michel de Certeau, Burke nos dice que *"la característica esencial de la transmisión cultural es que aquello que se transmite cambia"*.⁶ Así pasamos del énfasis desde 'lo transmitido' hacia los receptores mismos, pues son ellos los que consciente o inconscientemente interpretan y adaptan las prácticas e ideas que buscan ser transferidas.

Esta suerte de negociación de tradiciones se realiza continuamente, en el diario vivir y relacionarse. De esta manera, la cultura y la tradición son esenciales en la producción y reproducción cotidiana de la vida en sociedad, y condicionan las diversas maneras y dinámicas de asociación que se generan entre personas y comunidades, pues cultura también corresponde a *"aquellas actitudes, normas y prácticas simbólicas y estructuradas, mediante las cuales las relaciones sociales –dentro de un grupo o clase social en particular y con otros grupos y clases sociales- se perciben, experimentan y articulan."*⁷ Aquí encontramos otro valor en el estudio de la cultura, pues no sólo provee los valores que orientan la acción del hombre, sino que también forma un repertorio de hábitos, habilidades y prácticas desde las cuales los hombres construyen diversas estrategias de acción que orientan sus modos de vivir y relacionarse con otros.

⁵ PRINS, Gwyn. *"Historia Oral"*. En: BURKE, Peter, "Formas de hacer historia", Editorial Alianza, Madrid, 1999, pág. 175

⁶ BURKE, Peter. *Op.Cit.*, pág. 246

⁷ DUBE, Saurabh. *"Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India"*. Colegio de México, México D.F, 1999, pág. 44

Por otro lado, es importante aclarar que para el caso de los estudios sobre la cultura india y el hinduismo, debemos hacer especial énfasis en la diversidad de matices que presenta. Cabe mencionar lo usual que es encontrar referencias a la India del tipo 'la multiplicidad dentro de la unidad'. Pese a esto, consideramos que dentro del enorme subcontinente indio y la compleja cultura que alberga, existen ciertas características que permiten hablar no tanto de una 'esencia' india, sino más bien de un grado de pertenencia a una cultura común. En palabras del indólogo Gavin Flood *"algunas formas de religión son fundamentales en el hinduismo, otras lo son en menor medida pero permanecen dentro de la categoría."*⁸

Es por esto que se vuelve necesario hablar de una cierta hegemonía dentro de dicha cultura, que establece cuales son las formas culturales predominantes. Este aspecto es especialmente importante en comunidades inmigrantes las que, como veremos, tienden a reproducir un modelo cultural de origen que incluye aspectos considerados hegemónicos, los que no necesariamente eran parte de los contextos culturales particulares de los que provenían, pero que procuran desarrollar en el país al que emigran. La importancia de aspectos culturales hegemónicos no radica tanto en el conocimiento de cuáles son los lugares o ceremonias más importantes de una cultura sino en la manera en que éstas afectan la organización misma de la sociedad, al establecer el marco de entendimiento social y las directrices que guiarán las relaciones sociales, es decir, al generar un consenso que, sin dominar la sociedad, ejerce fuerte influencia en ella. Por este motivo es que entenderemos hegemonía como *"un proceso social íntegro en el cual significados y valores específicos y dominantes se organizan y expresan en prácticas y se incorporan a un orden social"* y, en consecuencia, también debería considerarse como *"[...] las vivencias de dominación y subordinación de clases particulares"* (Williams 1978)⁹.

⁸ FLOOD, Gavin. *"El hinduismo"*. Cambridge University Press, Madrid, 1998, pág. 19

⁹ DEVALLE, Susan. *"Cultura de la opresión y cultura de la protesta"*. En: DUBE, Saurabh. *Op. Cit.*, pág. 595

2.2 Historia Oral

Para trabajar con la Historia Cultural se requiere un pluralismo metodológico, en el cual encuentro sumamente valiosos los aportes de la Historia Oral. Pero más que realizar una historia oral, se pretendió el uso de las fuentes orales en historiografía, por lo que es menester una perspectiva interdisciplinaria que utilice elementos de la etnografía. A este respecto, principalmente usaré métodos cualitativos, pues éstos permiten la interacción con los sujetos investigados y el poder reconstruir sus percepciones, prácticas y significados, pues *“toma en consideración que los puntos de vista y las prácticas en el campo son diferentes a causa de las distintas perspectivas subjetivas y los ambientes sociales relacionados con ellas”*¹⁰.

Esencial para este fin es la entrevista individual en profundidad, pues brinda centralidad al proceso ya que al considerar que todo testimonio es personal y social a la vez¹¹, en tanto se dirige a lo profundo, permite el conocimiento de fenómenos que no podrían haber sido descubierto de otro modo. Otra herramienta de suma utilidad corresponde a la observación participante en instancias de reunión y el registro de campo, porque pretende *“la obtención de datos acerca de la conducta a través de un contacto directo y en términos de situaciones específicas en las cuales sea mínima la distorsión producida en los resultados a causa del efecto del investigador como agente exterior.”*¹²

Pero la Historia Oral no solo puede brindar más información sobre los procesos históricos, sino también nos entrega narraciones e interpretaciones completamente nuevas y de primera fuente, puntos de vistas de los que pese a ser protagonistas, no son interrogados por la historiografía tradicional, y que al complejizar el entendimiento de la historia igualmente la enriquecen. Esto porque el testimonio no es solo el narrar, es en sí misma un evento de historia, *“[...] es algo que las personas hacen en el*

¹⁰ FLICK, Uwe. *“Introducción a la Investigación Cualitativa”*. Ed. Morata y Fundación Paideia Galiza, Madrid, 2004, pág. 20

¹¹ ROMERA NIELFA, Juan Karlos. *“Microhistoria, microsociología, microetnología y las fuentes orales: por una antropología del mundo de los informantes”*, pág. 2, [en línea] <<http://ipes.anep.edu.uy/documentos/adscriptores/materiales/historia/jrn.pdf>>

¹² ARNAU GRAS, Jaime. *“Metodología de la investigación en ciencias del comportamiento”*. Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1990, pág. 135

*transcurso del tiempo y tiene efectos sobre los comportamientos colectivos e individuales.*¹³

De ahí que la Historia Oral sea relevante al quehacer histórico tanto en condición de testimonio –lo que alguien dijo que ocurrió- como de transmisión cultural – lo que la cultura dice que pasó-. En este sentido, la tradición oral funciona en el seno de la vida social, ya que se convierte en un mecanismo de reproducción e interpretación, en tanto formaliza y significa la vida social, confiriéndole sentido a todo lo que se realice en sociedad.¹⁴

2.3 Historiografía india

De manera sucinta también cabe señalar el estado de la cuestión en la historiografía cultural india y los estudios de Indología, pues de esa forma podremos aproximarnos a la comprensión del fenómeno migratorio y a la manera en que los mismos integrantes de la comunidad india en Chile entienden su cultura.

Posterior a la independencia de India, el naciente país se vio en la necesidad de formar un Estado nación que cumpliera con los estándares internacionales de mediados del siglo XX. Esto impulsó una nueva y fuerte corriente nacionalista, que en las distintas disciplinas de la ciencia y humanidades se encargó de glorificar un pasado anterior a la llegada de los ingleses, e incluso a la invasión musulmana, y a defender todo lo considerado tradicional. De acuerdo a Flood es posible identificar algunos intentos de conformación de una identidad india un tanto homogénea desde mediados del siglo XIX, como reacción contra el colonialismo y el cristianismo. Pero el empuje se dio con la formación de la República de la India, cuando se pretendió establecer una clara identidad nacional que fuera lo suficientemente amplia para dar cabida, por lo menos, a las más populares etnias, idiomas y religiones. Se dio entonces un doble efecto, pues sirvió en la definición más concreta de un hinduismo hegemónico o de una cultura común india, que fuera capaz de englobar diversas corrientes sin negarlas

¹³ PORTELLI, Alessandro. "El uso de la entrevista en la historia oral", En: "Historia, memoria y pasado reciente", Anuario Escuela de Historia N°20, Universidad Nacional de Rosario, pág. 36

¹⁴GONZALEZ, José Antonio. "Oralidad: tiempo, fuente, transmisión". En: AGUIRRE Baztán, Angel. "Etnografía : Metodología cualitativa en la investigación sociocultural", Ed. Alfaomega, México, 1997, pág. 145

como distintas. Por otro lado, también significó que todo intento de cambiar las costumbres y estilos de vida ‘típicamente indios’ fueran considerados como intentos de continuar la occidentalización del país. En consecuencia, esta historiografía fomentó una actitud conservadora hacia las creencias y las prácticas sociales. Así fue que conceptos como *“la religiosidad, la mística y la espiritualidad se establecieron como señas de identidad y orgullo de un pueblo que acabaría por identificar lo genuinamente indio con aquello que se desmarcaba de lo “presumiblemente” occidental”*¹⁵.

En las décadas siguientes también se cimentó otra tradición historiográfica, la de los llamados ‘Estudios Poscoloniales’, cuyo foco era la cultura y la conciencia de los grupos tradicionalmente subordinados e ignorados. La premisa de este enfoque consiste en el reconocimiento de que la cultura de los subalternos revelaba una lógica, que respondía claramente al universo conceptual y las distintas experiencias de estos grupos.¹⁶

Los estudios poscoloniales también procuraban enfrentarse a otra injusticia historiográfica, la de la corriente nacionalista ya mencionada y su visión binaria de la historia. Dube expresa que también *“tiene la intención de cuestionar el influyente lugar y la insidiosa presencia de oposiciones omnímodas y antinomias autoritarias en las elaboraciones de las modernidades occidentales, coloniales y poscoloniales. Me refiero aquí a las oposiciones binarias entre ritual y racionalidad, mito e historia, tradición y modernidad, comunidad y estado, la magia y lo moderno, emoción y razón y occidente y lo demás”*.¹⁷

Este expositivo tratamiento de la historiografía india en los últimos 40 años se enmarca dentro de una tradición historiográfica occidental de más larga data, marcada por lo que Edward Said llama ‘el orientalismo’. En una acepción más general, el pensamiento orientalista corresponde a la división ontológica y epistemológica entre Oriente y Occidente, en que el punto de partida para cualquier tipo de estudio es su diferencia e incluso oposición. Pero, en palabras del mismo Said, el significado más

¹⁵ ALVAREZ, Santiago. *“Reinventando la India: Sobre la India Contemporánea de Amartya Sen”*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, N° 20. Segundo semestre de 2008. Págs. 222-227. Araucaria, pág. 222

¹⁶ DUBE, Saurabh. *Op. Cit.*, pág. 27

¹⁷ *Ibid.*, pág. 74

histórico, y con el que identifica una historiografía desde el siglo XVIII, corresponde al orientalismo como discurso, como *“un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”*¹⁸. Por la relevancia colonizadora de Gran Bretaña y Francia hasta la Segunda Guerra Mundial, al hablar de orientalismo hablamos principalmente de una *“empresa cultural británica y francesa”*¹⁹, que corresponde a la particular relación de poder y dominación que dichos países tuvieron con un ‘Oriente’, que por largo tiempo se limitó a la India y ‘las tierras bíblicas’, nos dice el autor. En concordancia, esta teoría que por mucho tiempo se sostuvo sobre Oriente, descansaba sobre supuestos distorsionados e inexactos que en su mayoría servían a la imagen de un ‘nosotros occidentales’ opuesto a un ‘aquellos orientales’, en el que Occidente se encontraba del lado superior al dar la mano al progreso y la racionalidad.

Una vez reconocemos que la realidad y la complejidad de India no puede reducirse a una simple oposición frente a la idea de lo que es Occidente, concordamos en que religión, poder, cultura y hegemonía, son algunos de los conceptos clave y organizadores que aparecen a lo largo de la historia de India y que sí deben ser considerados, pero no en su oposición sino en su compleja relación.

2.4 El poder y lo sagrado

Si preguntamos a un par de personas qué es ‘lo sagrado’, lo más probable es que varios no sepan describirlo aunque tengan una idea, algunos dirán que se relaciona con lo divino y religioso, y más de alguien dirá que se trata de un tipo de poder morador de ciertos objetos, personas y lugares. Según Roger Caillios, lo sagrado corresponde a una propiedad *“[...] estable o efímera a ciertas cosas (los instrumentos del culto), a ciertos seres (el rey, el sacerdote), a ciertos lugares (el templo, la iglesia, el sagrario), a determinar tiempos (el domingo, el día de pascua, el de navidad, etc.)”*²⁰. Esta propiedad sacra emana cual manantial y el creyente espera todo el éxito y socorro, inspira respeto y a veces temor. En torno a él se establecen prohibiciones y ritos, cada cultura establece así las normas con las que reglamentara la relación entre

¹⁸ SAID, Edward. *“Orientalismo”*. Ib Jaldun Libertarias 1, Barcelona 1990, pág.21

¹⁹ *Ibíd.*, pág.22

²⁰ CAILLOIS, Roger. *“El hombre y lo sagrado”*. Fondo de Cultura Económica, México, c1942, pág.,12

lo sagrado y lo profano. Todas las religiones tienen reglas claras al respecto: todo católico sabe que rayar un retrato de la virgen o de algún santo son acciones terribles y que no respetar una misa es una ofensa enorme. Pero cada experiencia religiosa es distinta.

Para el caso del hinduismo, el autor Gavin Flood considera que la relación con lo sagrado se desarrolla en torno a dos vertientes. Por una parte, existe una experiencia «numinosa» referente a la aceptación de la existencia de un ser superior más allá de uno mismo, y que se caracteriza por la fascinación, el sobrecogimiento y el misterio. Por otra, hay una experiencia «mística» que radica en nuestro interior y que se manifiesta como contemplativa.²¹ Si bien estas dos vivencias sagradas pueden encontrarse en algunos casos en otras religiones, lo particular del hinduismo es que esta doble experiencia, en teoría, es vivida por todos sus seguidores.

Esta cercanía que el hindú puede tener con lo sagrado se ve reforzada por la idea de que la deidad y el hombre si bien diferentes, poseen una misma esencia y, a un nivel profundo, resultan uno solo. Esta idea de una *“identidad sin límites es el núcleo de muchas soteriologías hindúes que afirman que la esencia de una persona (su auténtico yo: atman), es idéntica a la esencia del cosmos, el absoluto (brahmán).”*²² En consecuencia, está en los hombres el poder de relacionarse con lo sacro y la manera de hacerlo.

Mientras que los límites de lo sagrado y lo profano son usualmente claros, en el caso del hinduismo, las formas de relación entre ambas cambian según las circunstancias, de manera que dicha frontera es fluctuante. En pocas palabras, lo sagrado como numinoso y como místico, es un poder divino que se manifiesta en contextos distintos, desde templos y lugares hasta íconos y personas. Esto no quiere decir que por ello deban ser desestimadas, muy por el contrario, este especial vínculo entre lo sagrado y lo cotidiano, o profano, resulta elemental para comprender el hinduismo. Esta relación, prosigue Flood, constantemente *“se media en el tiempo a través de ciclos rituales y festivos, y en el espacio a través de los templos, íconos,*

²¹ FLOOD, Gavin. *Op. Cit.*, p. 21

²² *Ibíd.*, pág. 28

*hombres santos y lugares sagrados.*²³ Es así como diferentes prácticas, ritos y símbolos encuentran su forma de representar y servir a la relación con lo sagrado, sobre todo si consideramos que mientras muchas de ellas buscan ayudar en el camino a la liberación espiritual, hay otros aspectos que no conducen directamente a ello, ya que, nos dice Narayanan, más bien “[...] se perciben como una clasificación de la calidad de vida en la Tierra. De este modo, actividades tales como plantar un árbol, cantar, bailar, curar, practicar el tiro con arco o la astrología, esculpir y construir una casa pueden considerarse competencias religiosas.”²⁴

La religión hinduista, define Dube, es “un conjunto inherentemente histórico de creencias y prácticas significantes cuyas construcciones de sentido –y activas reconfiguraciones de las percepciones- del mundo social a la vez se vinculan a procesos de dominación y estrategias de las contestaciones y subversiones de la autoridad.”²⁵ Señalamos esta definición pues contiene tres puntos que consideramos esenciales. El primero es que la religión es histórica; en consecuencia y al agrupar creencias y prácticas, es cultural, y por último, su construcción de sentido y orden social genera procesos de dominación y autoridad. Algunos autores, como Nicholas Dirks afirman que no hay dos formas diferentes de poder en la India, uno secular y uno sagrado, y que por ello el poder no puede restringirse a un ámbito único de la vida social india.²⁶ Por eso, entenderemos poder también como Dube, pues “el poder se extiende más allá del ejercicio de la autoridad basado únicamente en el control de los recursos políticos y económicos, para incluir procesos manifiestos y difusos de dominación, hegemonía y control”²⁷, que en la cotidianeidad desarrollan relaciones sociales dispuestas por los diferentes principios de división social, como género, edad y clase, entre otras.

La dominación y el control, expresados en discursos y prácticas, moldean las relaciones sociales, y esto es especialmente visible en la sociedad india. El hinduismo

²³ *Ibíd.*, pág. 27

²⁴ NARAYANAN, Vasudha. “Entender el hinduismo: orígenes, creencias, prácticas, textos sagrados, lugares sagrados”. Blume, Barcelona, 2005, pág. 9

²⁵ DUBE, Saurabh. *Op. Cit.*, pág. 43

²⁶ DIRKS, Nicholas. “La casta original: poder, historia y jerarquía en el sur de Asia”. En: DUBE, Saurabh, *Op. Cit.*, pág. 433

²⁷ DUBE, Saurabh. *Op. Cit.*, pág. 44

es una religión pragmática, en tanto el *dharma* hindú menciona las obligaciones concretas del individuo hacia la comunidad, se afirma cotidianamente en la vida misma. De esta manera, religión y sociedad están marcadas por diferentes jerarquías, que incluyen la casta, el género y la edad, y por prácticas, como la realización de ritos, el canto devocional, la meditación y el control de la dieta.²⁸

2.5 Símbolos y ritos

La relación entre lo profano y lo sagrado es mediada a través de diversas formas, entre las que se encuentran los símbolos y ritos. Señala Mircea Eliade, con respecto al primero, que *“el símbolo religioso traduce una situación humana a términos cosmológicos y viceversa; mas precisamente, revela la continuidad entre las estructuras de la existencia humana y las cósmicas.”*²⁹ En un sentido amplio el símbolo debe entenderse como un canal que permite conocer lo intangible desde lo concreto, la idea desde la imagen, lo sagrado desde lo cotidiano. Por supuesto, esta pequeña definición no hace justicia a la infinidad de cuestiones teóricas y metodológicas que plantea el estudio de los símbolos.

Autores como Juan Eduardo Cirlot, consideran que para estudiar los símbolos lo esencial es comprender su identificación cultural, es decir, su intelección en sí mismo y no su significación a la luz de una situación específica. No concuerdo con esta idea porque es imposible encontrar el estudio del significado “puro y duro” de un símbolo, lo que no es lo mismo que reconocer su significado cultural más extendido. Así se plantea otro problema, el de la historicidad de los símbolos, porque si bien es importantísimo conocer este aspecto -el significado extendido-, este también se encuentra en constante transformación. Por lo tanto creemos que, junto a autores como Jean Chevalier, lo realmente necesario es una interpretación del símbolo dentro del contexto específico en que se encuentra. Esto porque un símbolo por sí mismo carece de valor, es aquello que simboliza -ya sea una doctrina, una idea, una teoría- y que siempre es construido en sociedad, lo que lo vuelve tal. Por lo tanto, un símbolo, al

²⁸ NARAYANAN, Vasudha. *Op. Cit.*, pág. 97

²⁹ ELIADE, Mircea. *“Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso”*. En: ELIADE y KITAGAWA (Comp.). *“Metodología de la historia de las religiones”*. Ed. Paidós, Barcelona, 1986, pág. 134

servir como medio de comunicación, no solo transmite un significado –lo simbolizado– sino que también referencia ideas y relaciones culturalmente adquiridas. Razón de esto es que los símbolos no existen ni pueden ser interpretados de manera aislada, sino que solo se entienden en un entramado de relaciones conceptuales y simbólicas complejas que varían de acuerdo al sujeto, al contexto y al símbolo. Es decir, si bien socialmente construido, está igualmente cargado de afectividad y dinamismo.

En consecuencia, considero que el estudio de los símbolos es relevante al quehacer histórico cultural no tanto por el símbolo en sí mismo sino por las implicancias que el entramado simbólico tiene para aquel que lo aprecie, no al definir formas de actuar pero sí al brindar elementos culturales usados para encauzar el actuar. En palabras de Ann Swidler: *“las experiencias simbólicas, los mitos y las prácticas rituales de un grupo o una sociedad crean disposiciones y motivaciones, maneras de organizar la experiencia y evaluar la realidad, modos de regular la conducta y de formar vínculos sociales, que proveen recursos para construir estrategias de acción”*³⁰.

En el caso del ritual, segundo concepto. Toda religión se encuentra formada por un discurso, relativo al decir, y una liturgia, relativa al hacer. En esta lógica, los rituales corresponden a aquellas acciones realizadas para mediar el acercamiento con un ‘algo’, en este caso, lo sagrado. En pocas palabras, el ritual, tiene como finalidad realizar la conexión entre el hombre y lo divino.³¹ Al establecer las formas que toma y las normas que deben seguirse para establecer dicho vínculo, también se están regulando los grados en que cada hombre se acerca a lo sacro. Con la definición de quienes están más cercanos a lo sagrado, se establecen jerarquías relativas a dicho aspecto y, en consecuencia, las relaciones entre los mismos individuos. Pero estas relaciones nunca son estáticas, y como son sucesos dinámicos, en constante transformación, los rituales *“no reflejan simplemente las nociones culturales y las*

³⁰ SWIDLER, Ann. “*Culture in Action: Symbols and Strategies*”. American Sociological Review, Vol. 51, No. 2, abril 1986, pág. 284

³¹ SMOLEY, Richard. “*The Purpose of Ritual: Rites, Ancient and Modern*”. 1999 [en línea] <http://www.hindugateway.com/community/family/articles/f_lib_rituals_rs_awisdom.html>

*relaciones sociales, sino que las construyen activamente.*³² En este sentido, los ritos generan limitadas y limitantes relaciones de poder. Estas no corresponden a un control total y continuo sobre el otro, sino a relaciones que involucran, simultáneamente, un consentimiento y una resistencia, negociando de esa manera la autoridad y el papel del individuo dentro de un grupo.³³

En su función conmemorativa, la realización de ciertas ceremonias procura rememorar aquellos episodios o recuerdos del pasado considerados importantes, proceso de selección mediante el que también se imponen interpretaciones de la historia, se moldea una memoria y se procura establecer una identidad. Es por ello que los rituales son el medio a través del cual las creencias e ideas colectivas son generadas, experimentadas, transformadas y reafirmadas. Por ende, también son el medio mediante el cual las percepciones y comportamientos individuales son socialmente acondicionados.

Por otro lado, el ritual también cumple una función netamente social. Se transforman en instancias de reunión, de celebración, goce y lamento, son espacios para recordar y estrechar los lazos dentro de un grupo, a la vez que toda actividad colectiva tiende a reforzar el sentido de comunidad.³⁴

2.6 Identidad

En pocas palabras, entenderemos identidad como un conjunto de rasgos propios, ya sea de un individuo o de un grupo, que los caracterizan frente a los demás. Además, identidad es la propia conciencia que dicho individuo o grupo tiene de sí mismos, ya que *“es precisamente el hecho de ser consciente de mi condición de distinto frente a los demás lo que me confiere identidad. Requiero por tanto del Otro diferente, para reconocerme a mí mismo en mis propios atributos esenciales y adquirir la cualidad de entidad, separada de los demás.”*³⁵

³² PRAKASH, Gyan. *“La reproducción de la desigualdad: culto a los espíritus y relaciones laborales en el este de la India durante el periodo colonial”*. En: DUBE, Saurabh (comp.), *Op. Cit.*, pág. 468

³³ BELL, Catherine. *“Ritual theory, ritual practice”*. Oxford University Press, Nueva York, 1992, pág. 209

³⁴ SMOLEY, Richard. *Op. Cit.*

³⁵ SACRISTÁN, Iruna, y ROCA, Josep. *“Ciudad ensimismada, islarios defensivos frente a la otredad”*. ACE AÑO II, núm.5, octubre 2007, pág. 601

La construcción identitaria, especialmente en un nuevo contexto sociocultural, necesariamente implica un proceso de selección, mediante el cual se dará continuación a ciertas prácticas y aspectos así como también una adaptación, con la transformación de las mismas o la adquisición de nuevas. En el caso de las comunidades inmigrantes, reconociéndose como parte de un grupo específico en la nueva sociedad, se van formando por gente que, proveniente de un mismo país, se conoce, reúne y, a medida que comparten experiencias, intereses y necesidades en el país en que residen, van construyendo identidades colectivas, *“que las cohesionan entre sí y las diferencian de otros actores que comparten su mismo espacio social”*³⁶. En este sentido, la construcción de identidad se construye mediante los de la estructura sociocultural y las experiencias personales, que, en la vida diaria, están constantemente influenciándose. Por esto, se trata de un proceso profundamente dinámico pues implica constantes transformaciones y reelaboraciones.

Pero en un grupo de gente cuya primera característica es provenir del mismo país, no puede hablarse de uniformidad. Las razones por las que migraron son distintas, sus condiciones socioeconómicas, edades e historias personales difieren. Por este motivo es vital que al referirnos a una identidad colectiva reconozcamos la multiplicidad de identidades que conviven en ella. Sin embargo, compartir el país de origen supone, o hace que los inmigrantes supongan, que también se comparten ciertas creencias, valores y pensamientos que resultan de un aprendizaje común, proveniente del sistema cultural de referencia³⁷. Esto es importante ya que además, el proceso de reconstrucción de su mundo se realiza mediante referentes que le brindan sentido a su nueva vida. Este proceso no es arbitrario e implica elegir ciertos atributos culturales y priorizarlos sobre los demás, para así poder construir una *“narrativa sobre sí mismo”*³⁸.

³⁶ SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio. *“Historia contemporánea de Chile, vol. II. Actores, identidad y movimiento”*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2002, pág. 8

³⁷ AGUIRRE, A. (Ed.) *“Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología.”*, Bárdenas, Barcelona, 1997. Citado por: LAPRESTA, Cecilio, y HUGUET, Ángel. *“Identidad colectiva y lengua en contextos pluriculturales y plurilingües: El caso del Valle de Arán (Lleida, España)”*. Revista Internacional de Sociología (RIS) vol. LXIV, nº 45, septiembre-diciembre, 2006, pág. 87

³⁸ LARRAÍN, Jorge, *“¿América Latina moderna?: globalización e identidad”*, LOM Ediciones, Santiago, 2005.

III. BOSQUEJO DE LA INMIGRACIÓN INDIA EN CHILE

La migración suele definirse como “*el desplazamiento de individuos o grupos humanos de un lugar a otro dentro de un mismo país o de un país a otro*”³⁹. Dicho desplazamiento puede ser de temporal, definitivo o de larga permanencia y responde a diversas razones, que pueden ser económicas, laborales, sociales, políticas y personales, entre otras.

Existen algunas teorías que pretenden dilucidar ciertos patrones migratorios masivos, como el desplazamiento a países con niveles de desarrollo más alto al país de origen. En medio de ese debate se encuentra un flujo migratorio que no va desde países subdesarrollados hacia los desarrollados. Son estas tendencias las que se explican por motivos más específicos, este es el caso de la inmigración india en Chile.

3.1 La ‘diáspora india’ en el mundo

Durante la década de 1990, India registró un impresionante desarrollo económico que trajo consigo una nueva generación de obreros y profesionales dispuestos a emigrar a otros países para perfeccionarse, compartir sus conocimientos o probar suerte en el extranjero. En palabras del diplomático Jagdish Sharma, “*las sinergias entre India y los indoamericanos en el sector de Tecnologías de Información impulsaron el fortalecimiento de una relación mutuamente benéfica.*”⁴⁰ El impacto de dichos vínculos fue tal, que el gobierno dio gran prioridad a su relación con los indios viviendo en el extranjero. Así fue que en agosto de 2000, el gobierno de India estableció el ‘*High Level Committee on the Indian Diaspora*’ (Comité de Alto Nivel de la Diáspora India) encargado de realizar una investigación sistemática sobre la Diáspora India, cuyo riguroso informe, presentado al Primer Ministro en 2002, la caracterizaba, analizaba, estudiaba sus aptitudes, sus logros, aportes a los países en que residen, necesidades y expectativas con su país natal. En dicho reporte se definió a ‘Diáspora

³⁹ OLIVER, Manuel. “*Inmigración y Cultura: Reflexiones críticas sobre la diferencias sociales y culturales que produce el hecho migratorio.*” Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social. N. 2, oct. 1993, pág., 251

⁴⁰ SHARMA, Jagdish. “*Características de la diáspora india y su relación con el país de origen*”, pág. 73. [en línea] <http://rimd.reduaz.mx/coleccion_desarrollo_migracion/relaciones-estado1/RelacionesEstado1_3caracteristicas.pdf>

India', como el término genérico usado para describir gente que migró desde territorios que se encuentran actualmente dentro de las fronteras de la República de India y a sus descendientes.⁴¹ El objetivo de este estudio era desarrollar una política internacional que resultase beneficiosa tanto para el gobierno indio como para la diáspora, mediante la creación e implementación de planes específicos de desarrollo y apoyo mutuo. Por supuesto, esta reconexión es instrumental a los fines del gobierno indio y se da sobre todo en un nivel comercial e industrial, mediando diversos factores político-económicos que definen con quienes relacionarse. De ahí que, por ejemplo, no se busquen mejorar los lazos con migrantes en Pakistán o que una de las críticas al programa sea que se centra en aplaudir a los individuos exitosos y no en ayudar a aquellos en necesidad.⁴²

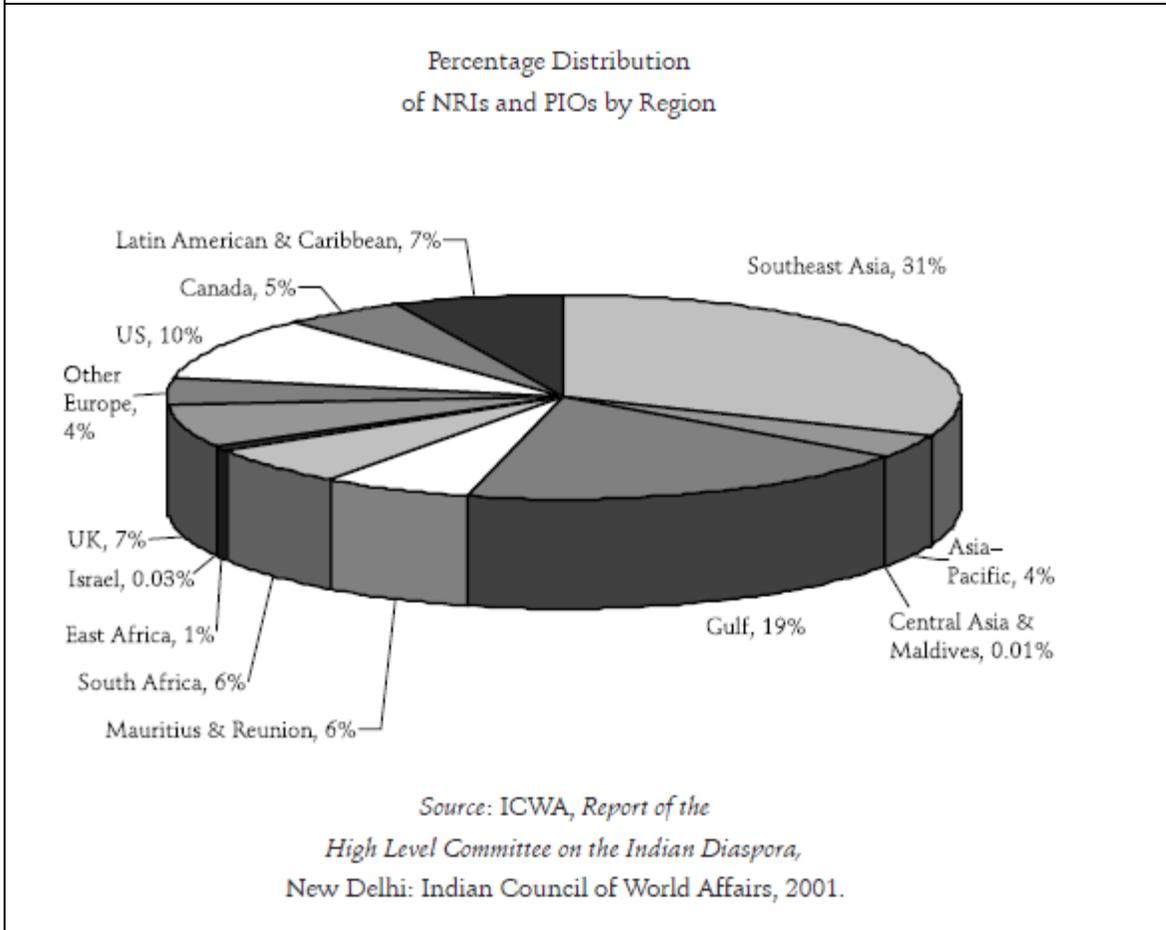
Pese a que 'diáspora' es el término oficial del gobierno para referirse a los emigrantes indios, su uso no se encuentra exento de debates. Históricamente relacionado con la comunidad judía, desde 1980 comenzó a hacerse extensivo a otras comunidades migrantes, iniciando así el debate de si la diáspora judía era única o podía compararse con otras migraciones étnicas. La diáspora, en cualquier caso, se refiere a un tipo particular de migración, algunos de los factores que definen a grupos en diáspora son el encontrarse fuera de su región de origen, encontrarse dispersos en más de dos países, poseer una mitología común de la tierra natal, una nostalgia por regresar a su hogar y estar alienados en el país donde residen. En línea con esto, pero de manera más simple, Vertovec define diáspora como *"el término usado, hoy, para describir prácticamente cualquier población considerada "desterritorializada" o "transnacional"- es decir, originada en una tierra distinta de aquella en la que reside y cuyas redes políticas, económicas y sociales cruzan los límites de naciones- estado o, realmente, se expanden por el globo"*⁴³.

⁴¹ THE INDIAN DIASPORA [en línea] <indiandiaspora.nic.in>

⁴² OONK, Gijsbert. *"The Indian Diasporas. A disputed empirical and historical framework"*. Amsterdam University Press, 2007, Pág.19

⁴³ VERTOVEC, S. Y COHEN, R. *"Migration, Diasporas and Transnationalism"*, Edward Elgar Publishing Limited, Massachussets, 1999. En: RODRIGUEZ DE LA VEGA, Lía. *"La inmigración india en el mundo"*. Transoxiana n°9, diciembre 2004. [en línea] <http://www.transoxiana.org/0109/delavega-migracion_india-argentina.html>

Gráfico n°1. Distribución de NRIs y PIOs por regiones, en porcentajes.



Fuente: KHADRIA, Binod. "India: skilled migration to developed countries, labour migration to the gulf". Migración y Desarrollo n°007, segundo semestre, 2006.

Autores como Gijsbert Oonk, por otro lado, critican el uso del término diáspora para el caso indio, pues consideran que pretende unificar una variedad de patrones migratorios, que difieren no solo en causas, consecuencias, periodos, número, y condiciones de vida en el país de residencia, sino por la variopinta composición sociocultural y religiosa que presentan. Aquí el mayor conflicto reside en la idea de que hablar de una sola diáspora es también hablar de una nación. En cualquier caso, el uso de este término por el gobierno no es casual, ya que hablar de diáspora también es hablar del deseo de volver a la tierra natal, idea radicada en la suposición que los

migrantes mantienen una fuerte identidad étnica, que les impide asimilar la cultura local. Es por este motivo, que Daniel Naujoks, especifica que sólo pertenecen a la diáspora india aquellos de ascendencia india que vivan fuera del país si, y solo si, preservan las principales características etnoculturales de India⁴⁴.

La 'diáspora' que en 2001 correspondía a alrededor de 20 millones de indios, se encuentra actualmente estimada en 25 millones. Superando más de un millón de personas en once países, se convierte en una de las diásporas más grande del mundo.⁴⁵ Producto de diferentes olas migratorias en el curso de cientos de años, se hace la diferencia ente los 'NRIs' (Non-Resident Indians), indios no residentes en India, y 'PIOs' (Persons of Indian Origin), personas de origen indio que han adquirido la nacionalidad de otro país, es decir 'extranjeros' con orígenes o ancestros indios.

La migración india, si bien de larga data, no contó con cantidades considerables hasta el siglo XIX, cuando en su mayoría guiados por las exigencias económicas que generó el colonialismo, se fijó un patrón único de dispersión que los llevó inicialmente en países de África, el Caribe, el sureste asiático y Fiji.⁴⁶ Con la independencia en 1947 los patrones migratorios se han modificado, pudiendo establecerse migraciones masivas a Inglaterra, de profesionales hacia los países industrializados (Estados Unidos de América, Inglaterra y Canadá) y emigración de trabajadores calificados y no calificados hacia el oeste de Asia y resto del mundo.⁴⁷ Lo característico de estas tendencias es que suelen tener como motivación el trabajo: la búsqueda de estabilidad o perfeccionamiento laboral.

⁴⁴ NAUJOKS, Daniel. "Emigration, Immigration, and Diaspora Relations in India". Octubre, 2009, [en línea] <<http://www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?ID=745>>

⁴⁵ THE MINISTRY OF OVERSEAS INDIAN AFFAIRS. *Op. Cit.*

⁴⁶ SHARMA, Jagdish. *Op. Cit.*, pág. 67

⁴⁷ RODRIGUEZ DE LA VEGA, Lía. "Inmigrantes internacionales en la Argentina: la inmigración proveniente de la India; primera y segunda generación." Pág., 3 [en línea] <<http://www.gredes.com.ar/21%20-%20MIGRANTES%20INTERNACIONALES%20EN%20ARGENTINA%20-%20Rodriguez%20de%20la%20V.pdf>>

3.2 Inmigración india en Chile

Tabla n°1. Diez principales países y regiones de origen de los nacidos en el extranjero y algunas características. 2002.

| CHILE: DIEZ PRINCIPALES PAISES Y REGIONES DE ORIGEN DE LOS NACIDOS EN EL EXTRANJERO Y ALGUNAS CARACTERÍSTICAS. 2002 | | | | | |
|---|----------------|---------------------------------------|----------------------|---------------------|----------------------------|
| Pais y región de nacimiento | Número | Porcentaje sobre total de inmigrantes | Rel. de masculinidad | Variación 1992-2002 | Porcentaje menores 15 años |
| Total | 184 464 | 100,0 | 0,91 | 60,97 | 18,44 |
| Argentina | 48 176 | 26,12 | 1,00 | 39,99 | 31,12 |
| Perú | 37 860 | 20,52 | 0,66 | 394,97 | 9,00 |
| Bolivia | 10 919 | 5,92 | 0,84 | 41,27 | 9,96 |
| Ecuador | 9 393 | 5,09 | 0,83 | 314,34 | 19,54 |
| España | 9 084 | 4,92 | 1,07 | -7,77 | 8,42 |
| EEUU | 7 753 | 4,20 | 1,23 | 24,07 | 27,29 |
| Brasil | 6 895 | 3,74 | 0,85 | 49,57 | 22,87 |
| Alemania | 5 473 | 2,97 | 0,95 | -2,32 | 10,03 |
| Venezuela | 4 338 | 2,35 | 0,94 | 80,98 | 23,33 |
| Colombia | 4 095 | 2,22 | 0,82 | 145,80 | 13,77 |
| América del Sur | 125 161 | 67,85 | 0,84 | 98,51 | 20,10 |
| América del Norte | 11 295 | 6,12 | 1,17 | 37,19 | 27,18 |
| América Central y Caribe | 5 782 | 3,13 | 1,02 | 112,03 | 12,11 |
| Europa | 31 780 | 17,23 | 1,05 | -1,22 | 12,37 |
| Asia | 7 735 | 4,19 | 1,26 | 16,91 | 9,02 |
| África | 1 302 | 0,71 | 0,98 | 66,92 | 9,91 |
| Oceanía | 1 409 | 0,76 | 0,90 | 48,00 | 23,07 |

Fuente: Censos nacionales de población y Proyecto IMILA del CELADE.

Fuente: MARTÍNEZ P., José. "Breve examen de la inmigración en Chile. Según los datos generales del Censo de 2002". OIM Chile, Santiago, 2003.

De acuerdo a los datos del Departamento de Extranjería y Migración, durante el siglo XX Chile pasó de ser un país generador de emigrantes a uno receptor. Dicha tendencia al alza es especialmente visible a partir de la década de 1980, momento hasta el cual el grueso de inmigrantes eran de origen europeo y, en menor medida, árabes.⁴⁸ Desde 1990, con el advenimiento de la democracia, la estabilidad política y el crecimiento económico, Chile se convirtió en un país atractivo no solo para los países

⁴⁸ DEPARTAMENTO DE EXTRANJERÍA Y MIGRACIÓN. "Desarrollo del fenómeno de las migraciones en Chile" pág. 1 [en línea] <<http://www.extranjeria.gov.cl/filesapp/migraciones.pdf>>

vecinos y americanos – al punto que en el censo de 2002 el 50% de inmigrantes provienen de Argentina, Perú y Bolivia- sino también para Asia, tal como señala la tabla número 1, que en dicho aportaba un marginal 4,19% al total de inmigrantes pero que experimentó un aumento de casi 17%, en relación a los datos de 1992.

La comunidad india ha estado presente en Chile desde 1902⁴⁹, ubicados en la zona cercana a Punta Arenas, zona comercialmente ventajosa. Por mucho tiempo no hubo movimientos importantes de inmigrantes indios. En los años 70' la dictadura militar ralentizó el flujo migratorio general, pero la apertura económica internacional en la década de 1980 repotenció Punta Arenas al convertirla en una zona de libre comercio. Esta oportunidad generó una necesidad de expansión a otras partes del territorio, a la vez que se generaron nuevos empleos para aquellos indios que quisieran venturarse a este lado del Pacífico. Entre 1976-1990 llegaron alrededor de 100 familias que se ubicaron en los extremos del país, Arica y Punta Arenas. De acuerdo a Bharat Dadlani,

*“Un segundo gran grupo de hindúes llegó en la década de los 80', fueron ellos los que armaron la asociación, esos años fueron difíciles económicamente para Chile, pero la comunidad salió adelante”.*⁵⁰

En octubre de 1993 fundan *“The Indian Association of Santiago”* asociación reconocida por el Comité de Alto Nivel de la Diáspora India, con el objetivo de *“promover nuestra cultura india y herencia en Chile, y unir a la comunidad”*⁵¹. Hay que considerar que antes de 1995 no había una presencia india considerable en Santiago, esta se formó más que nada con el traslado de las mismas familias ubicadas en Arica, Iquique y Punta Arenas que por razones económicas decidieron trasladarse a la capital.

En el Censo de Población y Vivienda 2002, los individuos que declararon haber nacido en países del continente asiático y vivir habitualmente en una comuna de Chile

⁴⁹ EMBASSY OF INDIA IN CHILE. *“India-Chile bilateral relations”*. Agosto 2011 [en línea] <<http://www.embajadaindia.cl/english/indiachilerelations.php>>

⁵⁰ *“Bharat Dadlani: “La comunidad hindú de Chile se siente como en casa”* [en línea] BCN Asia Pacífico, 9 de octubre de 2008. <<http://asiapacifico.bcn.cl/entrevistas/barat-dadlani-comunidad-hindu-chile>>

⁵¹ INDIAN ASSOCIATION OF SANTIAGO [en línea] <<http://www.indian-assoc.blogspot.com/>>

corresponden al 4% del total de extranjeros. Dentro de ellos, el 6,34% provenía de India. Con 529 inmigrantes indios censados en 2002 a nivel nacional, representaban cerca del 0,3% de la población nacida en otros países. De estos 329 hombres y 200 mujeres, un 47% se encontraba en la Región Metropolitana, específicamente en la provincia de Santiago (tabla n° 2). Hay correspondencia con la fuerte concentración de población inmigrante, ya que en dicha región residen dos tercios de los extranjeros en Chile.⁵² La segunda gran mayoría, 43%, se ubicaba en la I Región de Tarapacá.

| Tabla n° 2. Población censada nacida en India que declaran vivir habitualmente en la región Metropolitana, por sexo, según provincia. 2002. | | | |
|---|--------------------|----------------|----------------|
| DIVISIÓN POL. ADM., CONT. Y PAÍS | Ambos sexos | Hombres | Mujeres |
| PROVINCIA DE SANTIAGO | 237 | 142 | 95 |
| PROVINCIA DE CORDILLERA | 4 | 0 | 0 |
| PROVINCIA DE CHACABUCO | 3 | 3 | 4 |
| PROVINCIA DE MAIPO | 2 | 1 | 1 |
| PROVINCIA DE MELIPILLA | 1 | 0 | 1 |
| PROVINCIA DE TALAGANTE | 0 | 0 | 0 |
| | 247 | 146 | 101 |
| % apróx. En relación al total del país | 47% | 28% | 19% |
| Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002. | | | |

En ambos lugares la mayoría corresponden a hombres de entre 30 y 44 años. Es precisamente ese rango etario el prominente en ambos sexos, seguido por 45 a 59 y 15 a 29 años (tabla n°3). En otras palabras, se trata de una mayoría de población en edad laboralmente activa.

⁵² MARTÍNEZ P., José. "Breve examen de la inmigración en Chile. Según los datos generales del Censo de 2002", OIM Chile, Santiago, 2003, pág. 38

| Tabla n° 3. Población censada nacida en India que declaran vivir habitualmente en la región Metropolitana, por edad, según sexo. 2002. | | | | | | |
|--|-----------|------------|------------|------------|------------|-------------|
| SEXO | 0 a 14 | 15 a 29 | 30 a 44 | 45 a 59 | 60 a 74 | 75 o más |
| HOMBRES | 3 | 43 | 52 | 41 | 5 | 2 |
| MUJERES | 14 | 22 | 39 | 23 | 2 | 1 |
| | 17 | 65 | 91 | 64 | 7 | 3 |
| Fuente: Censo de Población y Vivienda 2002 | | | | | | |

En 2009 el Ministerio de Asuntos Exteriores de la India estimó que el número de indios viviendo en Chile era de 1,200, de los cuales 850 eran PIO, es decir, nacidos en nuestro país. En agosto de 2011 la Embajada India en Chile estima que unas 1.500 personas de origen indio viven en Chile, de los cuales cerca del 40% ha obtenido la nacionalidad chilena. Señalan que la mitad de ellos reside en 'el puerto libre' de Iquique, y el resto entre Santiago y Punta Arenas.⁵³ Este cambio que relega a la capital a segundo lugar se debe al flujo llegado después de 2002 y que se concentró en el norte del país, por lo que se hace menester revisar datos que brinden información sobre la inmigración en la última década. Uno de los documentos pertinentes son las permanencias definitivas. Otorgadas por el Departamento de Extranjería y Migración, son permisos para radicarse indefinidamente en el país y desarrollar cualquier clase de actividad, sin otras limitaciones que las que establezcan las disposiciones legales.⁵⁴ Para obtener este permiso es necesario haber vivido en Chile uno o dos años de acuerdo al tipo de visa, tienen validez de un 1 año y el máximo de prórrogas son 4. Considerando estos datos y como se puede apreciar en la tabla n° 4, el número real de población con permanencia definitiva anualmente debe ser de alrededor de 50. Lamentablemente los datos no incluyen ni motivo para el viaje ni sexo, salvo para el

⁵³ EMBASSY OF INDIA IN CHILE. *Op. Cit.*

⁵⁴ MINISTERIO DEL INTERIOR DE CHILE. "Informe anual Departamento de Extranjería y Migración", Santiago, 2010, pág. 7

caso del año 2010, en que de los 73 permisos concedidos, 48 fueron para hombres y 25 para mujeres.

| Tabla n° 4. Cantidad de Permanencias definitivas otorgados a nacidos en India, entre 1995 y 2010. | | | |
|---|--------------------|-------------|--------------------|
| Año | N° Permisos | Año | N° Permisos |
| 1995 | 47 | 2002 | 47 |
| 1996 | 39 | 2003 | 33 |
| 1997 | 40 | 2004 | 66 |
| 1998 | 53 | 2005 | 47 |
| 1999 | 68 | 2006 | 65 |
| 2000 | 36 | 2007 | 79 |
| 2000 (Regu) | 29 | 2008 | 56 |
| 2001 | 45 | 2009 | 59 |
| | | 2010 | 73 |
| Fuente: Departamento de Extranjería y Migración del Ministerio del Interior | | | |

Para poder dilucidar bien cuáles son las razones detrás de la inmigración proveniente de la India, debemos analizar los datos entregados por las visas o permisos de residencia temporal, entregados en las tablas n° 5 y 6, ya que al explicitar el tipo de visa señala también la motivación del viaje. A primera vista puede establecerse un aumento importante de visas otorgadas en 1998 y luego un alza sostenida a partir del año 2000. El tipo de permiso más numeroso es el sujeto a contrato, que como su nombre dice se da a los ciudadanos extranjeros que viajan a Chile para cumplir con un contrato de trabajo. En segundo lugar se encuentran las visas temporarias, permiso que se otorga a los extranjeros que tengan el propósito de radicarse en Chile y que acrediten tener vínculos de familia o intereses en el país. A partir del año 2006, los tipos de permisos se diversificaron sobre todo para especificar el tipo de visa temporal, como el remunerado en el exterior, tercera concentración de permisos hasta el 2010.

Tabla n° 5. Cantidad de Permisos de Residencia Temporal otorgados entre 1996 y 2005 a nacidos en India, según tipo de visa concedida.

| Tipo de Permiso Otorgado | 1996 | 1997 | 1998 | 1999 | 2000 | 2001 | 2002 | 2003 | 2004 | 2005 |
|--------------------------|-----------|-----------|------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|------------|------------|
| Sujeto a contrato | 20 | 22 | 33 | 21 | 14 | 45 | 47 | 70 | 49 | 48 |
| Temporaria | 33 | 17 | 66 | 25 | 22 | 31 | 34 | 27 | 66 | 82 |
| Estudiante | 2 | 0 | 2 | 1 | 1 | 1 | 2 | 1 | 1 | 1 |
| Totales | 55 | 39 | 101 | 47 | 37 | 77 | 83 | 98 | 116 | 131 |

Fuente: Departamento de Extranjería y Migración del Ministerio del Interior

Tabla n° 6. Cantidad de Permisos de Residencia Temporal otorgados entre 2006 y 2010 a nacidos en India, según tipo de visa concedida.

| Tipo de Permiso Otorgado | 2006 | 2007 | 2008 | 2009 | 2010 |
|---------------------------|------------|------------|------------|------------|------------|
| Sujeta a contrato | 65 | 86 | 137 | 94 | 104 |
| Temporaria | 11 | 15 | 4 | 9 | 6 |
| Estudiante | 0 | 1 | 0 | 1 | 0 |
| NC | 6 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Temp. Acuerdo Residencia | 3 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Temp. Inversionista | 3 | 10 | 12 | 5 | 3 |
| Temp. Profes/Técnico | 5 | 0 | 6 | 3 | 1 |
| Temp. Religioso | 3 | 4 | 1 | 6 | 3 |
| Temp. Remunerado Ext. | 34 | 37 | 21 | 17 | 39 |
| Temp. Vínculo con Chileno | 4 | 0 | 4 | 7 | 8 |
| Temp. Vínculo con PeDe | 7 | 14 | 15 | 15 | 16 |
| Temp. Profes/Técnico No | / | 1 | 0 | 0 | 0 |
| Temp. Art. 50 letra F | / | 0 | 1 | 0 | 3 |
| Temp. Tratamiento Médico | / | 0 | 1 | 0 | 2 |
| Temp. Ex Residente PeDE | / | 0 | 0 | 1 | 2 |
| Totales | 141 | 168 | 202 | 158 | 187 |

Fuente: Departamento de Extranjería y Migración del Ministerio del Interior

Otro dato importante es que la mayoría de las visas son usualmente otorgadas a titulares, pero dentro de la tendencia al alza de la última década, comienza a haber un aumento de visas dependientes, es decir, dadas a miembros de la familia del solicitante que vivan con él, entendiéndose por tales cónyuge, padres o hijos de ambos o de uno de ellos. Esta idea de trasladar la familia al país se ve reforzada si a esto sumamos, que el cuarto tipo de permiso más numeroso es el temporario con vínculo con residente con permanencia definitiva, es decir, familiares directos.

Los datos mencionados permiten descubrir dos tendencias migratorias claras. La primera, predominantemente masculina, es de tipo laboral y económica. Se trata de trabajadores temporarios o sujetos a contrato laboral que viajan al país buscando o aprovechando oportunidades de trabajo. La segunda, de orden familiar, puede señalarse como consecuencia de la primera, ya que corresponde a aquellos inmigrantes que llegan por vínculo con algún indio viviendo en Chile, es decir, son amigos, familiares y conocidos, que arriban al país por extensión de la estadía del trabajador o por la experiencia que ha tenido en este país.

Tomando en cuenta lo anterior, podemos caracterizar como una tercera oleada al proceso migratorio ocurrido a partir del año 2000 resultado de una economía chilena atractiva que ha invitado a cientos de profesionales e inmigrantes calificados que buscan convertir a Chile en plataforma de sus negocios y servicios. Esto cobra sentido al considerar que actualmente la ocupación principal de los inmigrantes indios es el área comercial y que en los últimos años, sobre todo desde 2005, se ha hecho patente un incremento importante de profesionales trabajando en sectores como el de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (ICT) y Externalización de Procesos de Negocios (BPO y KPO).⁵⁵ Todo dentro de un contexto de progresivo intercambio bilateral entre Chile e India y la introducción y crecimiento de farmacéuticas y empresas como TELCO, Mahindra, Tata Motors y Maruti. Solo en la Zona Franca de Iquique –Zofri- las exportaciones provenientes de India desde mediados de la década de 2000 no han bajado de los 20 millones de dólares anuales, alcanzando en 2010 los

⁵⁵ EMBASSY OF INDIA IN CHILE. *Op. Cit.*

34 millones de dólares. Es más, actualmente alrededor del 6% de las compañías trabajando ahí son de origen indio.

De acuerdo al Comité de Alto Nivel de la Diáspora India, el grueso de inmigrantes en Chile pertenece a la comunidad Sindhi. La región de Sind con la partición de India y el nacimiento de la República Islámica del Pakistán en 1947, se convirtió en una provincia del nuevo Estado. En consecuencia, ocurrió el traslado masivo de Sindhis hindú que abandonaron el recién creado país e ingresaron a la India. En otras palabras, la mayoría de los pertenecientes a la comunidad Sindhi en India son hinduistas. En términos generales, la diáspora sindhi fuera de India representa cerca del 1% de la diáspora india. Pese a esto, presenta, de acuerdo al historiador Claude Markovits, dos características notables y particulares: la primera, que es la diáspora más dispersa de todas las provenientes del continente indio, pues su presencia puede encontrarse en varias regiones de Latino América y África Occidental, ambas zonas que no se encuentran entre los destinos más comunes de inmigración india. La segunda característica es que se tratan de inmigrantes, en su mayoría mercaderes y comerciantes, que logran establecer un nivel socioeconómico medio-alto en sus nuevos países, siendo una de las comunidades emigrantes de India más prósperas económicamente a nivel mundial.⁵⁶

En particular, los inmigrantes indios que residen en Santiago, provienen en su mayoría de la zona noroeste de India, de los estados de Gujarat, Rajasthan y Maharashtra, sobre todo de ciudades principales como Bombay o Pune. Es relevante notar que las empresas antes mencionadas – y que solo son las más importantes- tienen sus sedes en dichas regiones.

Es importante recalcar que aquellas condiciones que originalmente atraen a emigrar no siempre son las mismas que ayudan al inmigrante a decidir permanecer en el país y, especialmente, el trasladar a su familia o formar una aquí. La experiencia económica de la población india ha sido “razonablemente próspera”⁵⁷, en palabras del

⁵⁶ MARKOVITS, Claude. “Afterword: Stray Thoughts of an Historian on ‘Indian’ or ‘South Asian’ Diaspora(s)”. En: OONK, Gijsbert. “Global Indian Diasporas”. Amsterdam University Press, 2007, pág. 270

⁵⁷ HIGH LEVEL COMMITTEE ON INDIAN DIASPORA. “Other Countries of Central and South America” En: “Report of the High Level Committee on the Indian Diaspora”, India, 2001, pág. 233

Comité de Alto Nivel de la Diáspora India, a lo que sumada la formación de lazos de amistad y trabajo, ha permitido que una migración laboral que comenzó como decisión individual incorpore la familia y el hogar. Además, las experiencias previas van sentando referentes, así Chile se convierte en un destino interesante, y Bharat Dadlani lo sabe:

*“Todo lo que te menciono lo hemos dicho a las personas que conocemos en nuestro país, y se ha ido corriendo la voz de que Chile es un país donde la vida es buena: hay donde esquiar, la comida es buena y hay oportunidades. Han llegado multinacionales y con ella vienen ingenieros indios. En fin los hindúes aquí en Chile somos felices”.*⁵⁸

⁵⁸ “Bharat Dadlani: “La comunidad hindú de Chile se siente como en casa”. Op. Cit.

IV. LA EXPERIENCIA SAGRADA DEL HINDUISMO

Dentro del crisol religioso que existe en India, el hinduismo corresponde a la religión mayoritaria en India. Según los datos del Censo de 2001, 80,5% de la población -827.578.868 de personas- declaraba pertenecer a tal comunidad religiosa, seguidos por musulmanes (13,4%), cristianos (2,3%), sikhs (1,9%), budistas (0,8%) y jainistas (0,4%).⁵⁹

El año 2010 se dio inicio al quinceavo censo de India. Realizado en dos fases, la primera desde abril hasta septiembre de 2010 y la segunda del 9 al 28 de febrero de 2011, es llamado informalmente 'el censo más grande de la historia' no solo por la cantidad de personas que debían ser censadas, sino que también por los millones de funcionarios que trabajaron en su realización. Con una población actual de 1.210.193.422, hasta el minuto solo se encuentran disponibles los resultados provisionales sobre crecimiento, distribución y densidad de la población, sexo y alfabetismo. Si bien no han sido publicados los datos relativos a la religión, se espera que el porcentaje de hindúes disminuya un poco bajo el 80%, pese al crecimiento de 17% desde el censo de 2001. Esto se encuentra enmarcado dentro de un declive que dicha comunidad religiosa ha presentado desde 1961⁶⁰ - disminución de 3% en 40 años -, a la vez que aumenta casi proporcionalmente la cantidad de musulmanes.

Los orígenes del hinduismo se ubican en la llamada civilización del valle del Indo, desde c. 2.500 a. C. hasta c.1.500 a. C. Esta vertiente de influencia se ha llamado 'indígena', es más antigua y de un marcado carácter agrícola, no es muy ceremonial pero sí altamente simbólica y se expresa en el culto a la fertilidad. Alrededor del 1.500 a.C., se produce la gradual invasión aria, una sociedad de nómades que adoraba dioses uránicos y cuya religión daba gran importancia al rito, siendo de vital importancia la exactitud en su realización y la confianza en su eficacia.

⁵⁹ GOVERNMENT OF INDIA: MINISTRY OF HOME AFFAIRS. "Census And You: Religion", [en línea] <http://censusindia.gov.in/Census_And_You/religion.aspx>

⁶⁰ NATIONAL COMMISSION FOR MINORITIES OF INDIA. "Minority population", [en línea] <http://ncm.nic.in/minority_population.pdf>

Estas dos culturas contribuyen a la formación de las primeras tradiciones hindúes, las que pueden considerarse como productos de la compleja interacción entre las esferas culturales de los dravídicos y de los arios.

Cerca del 1.500 a.C. también se suele situar el origen de la literatura védica.⁶¹ Los *Vedas* son cuatro textos, *Sama Veda*, *Yogur Veda*, *Atharva Veda* y, el más antiguo, *Rig Veda*, antiguas escrituras en sánscrito que abarcan variadas esferas de la vida cotidiana, espiritual, social y política que contienen colecciones de himnos y plegarias, dejados por escrito luego de una larga tradición oral. Esta religión era fuertemente ritualista y creían que la forma de mantención del orden cósmico era a través de *rita* adecuadamente ejecutados. Con el paso de los siglos, la transmisión de las enseñanzas védicas y la realización de ritos fue convirtiéndose en capacidad exclusiva de los *brahmanes*, élite espiritual e intelectual. De esa manera, hacia el año 500 a.C se dio inicio a una nueva tradición religiosa, el brahmanismo, que ubicaba a dichos personajes como intermediarios entre el hombre y la revelación divina de los *Veda*.⁶² El surgimiento histórico del hinduismo, tradicionalmente ubicado en forma posterior al brahmanismo, puede ser considerado como una amalgama de creencias, elementos y rasgos de diversas tradiciones religiosas anteriores.

Por este motivo, al referirnos a India es imposible hablar de un solo sistema de creencias, por el contrario, debemos pensar en el pluralismo religioso de su vasta geografía. El hinduismo, la tercera religión con más seguidores en el mundo, es una notablemente diverso y su definición resulta compleja. Mientras se ha llegado a afirmar, tanto por académicos como seguidores, que debido a tal diversidad el hinduismo no existe, igualmente hay quienes sostienen que, a pesar de la pluralidad, hay una cierta esencia que la estructura. “*La verdad*”, dice Gavin Flood, “*probablemente se encuentre a medio camino entre estas afirmaciones contrapuestas*.”⁶³

La dificultad de establecer una definición clara del hinduismo parte por no poder ser clasificado de manera sencilla, dado que no comparte algunas de las

⁶¹ DUSSORT, María Noel. “*India una aproximación a la religión y a la lengua*”, Rosario, 2008, pág. 4

⁶² FERNANDEZ, Eva y FERRO, María Jesús, “*La India*”, Historia de la Humanidad Volumen 13, Arlanza Ediciones, Madrid, 2000, pág. 25

⁶³ FLOOD, Gavin. *Op Cit.*, pág. 17

características fundamentales de otras religiones mundiales: no tiene ni un comienzo histórico preciso ni un fundador histórico en particular, carece de una autoridad religiosa centralizada y no posee un código, credo o sistema unificado de creencias. Académicamente, se le suele definir en torno a formas consideradas fundamentales. Estas incluyen seguir el *dharma*, complejo concepto que incluye la religión, ley, virtud, deberes, que es entendido como principio organizador del universo, y la creencia en *Brahman*, principio cósmico y realidad última, y su identidad con *atman* o el alma individual⁶⁴. *Brahma* es infinito y sus manifestaciones también lo son, de manera que adopta y puede ser adorado en una variedad de maneras. De ahí provienen la infinidad de deidades presentes en el hinduismo, todas encarnaciones en que *Brahma* se presenta a los hombres, es decir, distintas formas del mismo Dios. Las tres deidades más adoradas del hinduismo son la *Trimurti*, trinidad o triada divina compuesta por *Brahma*, *Vishnu* y *Shiva*, que representan tres aspectos de Dios, la creación, la preservación y la destrucción. Común es también la creencia en *samsara* o transmigración de las almas, ciclo infinito de renacimientos al que todos los seres están sujetos y del que una persona es liberada una vez que alcanza *moksha*, estado de autorealización y emancipación. La razón por la que los seres vivos renacen de maneras tan diversas es el *karma*, proceso en que las acciones acumuladas de las vidas pasadas determinan características de la próxima. Así, ciertas acciones nos atan a nuevas vidas materiales mientras otras nos elevan, de manera que cada nueva vida es una oportunidad de perfeccionamiento espiritual cuyo objetivo es la liberación final.

Si bien el establecimiento de formas fundamentales pudiera interpretarse como que el hinduismo en definitiva es una construcción orientalista o académica con el objetivo de agrupar y facilitar el estudio de la diversidad de fenómenos religiosos presentes en la India, el hinduismo entendido como una serie de creencias religiosas y obligaciones que adopta muchas formas, también pertenece a la comprensión que los hindúes tienen de sí mismos, “una transformación que ha quedado manifiesta en el mundo contemporáneo.”⁶⁵

⁶⁴ CARRASCO, Sergio. “El hinduismo en 84 conceptos”, pág. 2

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 20

La palabra inglesa '*hinduism*' fue acuñada por escritores ingleses a finales del siglo XVIII, haciendo uso del término '*hindu*', usado anteriormente por los griegos y por los mismos habitantes de India para diferenciarse de los 'turcos' en el siglo XVI.⁶⁶ Rápidamente, '*hinduism*' se volvió la designación general a las prácticas y creencias pertenecientes a la India. De acuerdo a los autores Vasudha Narayanan y John Stratton Hawley, gradualmente, la distinción del término dejó de ser étnica, geográfica o cultural, para volverse principalmente religiosa.⁶⁷ Esto produjo diversas reacciones, algunos lo rechazaron en favor de denominaciones más indígenas, así hay quienes prefieren hablar de 'religión védica', pues se enfocan en seguir las enseñanzas de los Vedas y la tradición interpretativa de los *brahmanes*. También se ha sostenido que el equivalente sánscrito de Hinduismo, corresponde a '*Sanatana Dharma*', designación que se volvió popular en el siglo XIX, donde el énfasis se da en el culto práctico que no es necesariamente mediado por *Brahmanes*. Esta idea enfatiza la importancia de una existencia humana que vive de acuerdo al *dharma*, cumpliendo las obligaciones religiosas y efectuando los ritos correspondientes. Esta estrecha relación entre lo religioso, lo cultural y, en consecuencia, los demás aspectos de la vida en sociedad, ha llevado a definirla más bien como una filosofía y una manera de vivir.

Desde la colonización inglesa hasta la actualidad en India existen ciertas tendencias que buscan dominar las tradiciones religiosas con los símbolos y rituales de un hinduismo 'pan-indio'⁶⁸ que sirva para determinar una identidad nacional. Sin dudas, el fenómeno migratorio y la globalización han brindado terreno propicio a la aparición de este fenómeno que Flood denomina 'hinduismo global', esto porque los indios en el extranjero supeditarían ciertas características identitarias más particulares y locales a la formación y mantención de un 'identidad india' más general, que les permita generar redes interpersonales más extensas.

Esta forma de hinduismo es por tanto de amplio espectro, sincrético, se va posicionando como religión mundial comparable al cristianismo y es usualmente

⁶⁶ STRATTON Hawley, John ,y NARAYANAN, Vasudha (Ed.). "*The Life of Hinduism*". University of California Press, Londres, 2007, pág. 10

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ BAUMAN, Chad, y SAUNDERS, Jennifer. "*Out of India: Immigrant Hindus and South Asian Hinduism in the United States*", Butler University, Religion Compass 3/1, 2009, pág. 121

profesada por las comunidades de la diáspora hindú y por occidentales.⁶⁹ Sus seguidores corresponderían a lo que Narayanan llama un ‘hindú genérico’, caracterizado por un par de ideas constantemente repetidas, como que el hinduismo no es una religión, sino una forma de vida, que se manifiesta a través de una trinidad (trimurti de *Brahma*, *Vishnu* y *Shiva*) y que sus rituales promueven la buena salud y el cuidado del medio ambiente.⁷⁰ Parte del éxito de este hinduismo radicaría en sus maneras más laxas de práctica. En tanto la deidad asume una multiplicidad de formas, el seguidor debe elegir la que mejor le permita desarrollarse espiritualmente respetando las demás maneras. Esta tolerancia reconoce que hay distintos caminos – tantos como personas- que un individuo puede tomar para relacionarse con lo sagrado, sin reclamar un monopolio.

“¿Quién eres y de quién es este hogar?”⁷¹, pregunta *Hanuman*, deidad mono, a una mujer en la épica *Ramayana*. En el extranjero esta pregunta es especialmente compleja de responder. En general, los inmigrantes indios tienden a reproducir sus modos de vida en los nuevos países, esfuerzo que lejos de ser mecánico implica estar constantemente reinterpretando, renegociando y reconstruyendo significados, variando con ello el grado de adaptación al nuevo contexto. Estos puntos de conflicto por un lado pueden aumentar el apego a ciertas tradiciones que en el país natal no eran realizadas, pero que al verse cuestionadas son revaloradas. Para que tales negociaciones tiendan más al lado de la conservación que de la eliminación de ciertos rasgos culturales, la formación de redes de apoyo o asociaciones voluntarias es importantísima, ya que la cultura o experiencias en común son algunos de los focos en torno a los cuales se desarrollan nuevos lazos y se transforman o crean identidades. En este sentido, las experiencias migratorias pueden incrementar la importancia de la religión pues, citando a Raymond Brady Williams, “*puede sacralizar los elementos identitarios y preservarlos a través de las crisis de identidad que son endémicas a la emigración*”.⁷² De esta manera, el rol del hinduismo, las relaciones que a su alrededor se desarrollan y sus implicancias adquieren un nuevo cariz, sobre todo en medio de la

⁶⁹ FLOOD, Gavin. *Op. Cit.*, pág. 284

⁷⁰ NARAYANAN, Vasudha. “*Hinduism in Pittsburgh: Creating the South Indian “Hindu” Experience in the United States*”. En: STRATTON Hawley, John y NARAYANAN, Vasudha (Ed.). *Op. Cit.*

⁷¹ BUCK, William (Trad.). “*Ramayana*”. Motilal Banarsidass, New Delhi, 2000, pág. 215

⁷² BAUMAN, Chad, y SAUNDER, Jennifer, *Op. Cit.*, pág. 119

disrupción que supone practicar este 'modo de vida' en un país donde son minoría. En cualquier caso, en una sociedad plural, tanto para las mayorías como para las minorías, los símbolos y ritos religiosos tienen un rol particular en las dinámicas relacionadas a la identidad.⁷³

En el hinduismo, la experiencia de lo divino tiene tres componentes: el sonido, la vista y la acción. Estos tres aspectos serán analizados a continuación, con sus transformaciones y significados dentro de la vida cotidiana de la comunidad india residente en Santiago.

⁷³ MANCINI, Susanna. *"The power of symbols and symbols as power: secularism and religion as guarantors of cultural convergence"*. *Cardozola Review*, 7 de Julio de 2009, p. 2630. [en línea] <<http://www.cardozolawreview.com/content/30-6/MANCINI.30-6.pdf>>

4.1 El Sonido

Uno de los rasgos más transversales en la diversidad de la India es el entendimiento del sonido desde un origen divino, que por su relación con el lenguaje, la música y el discurso, es de suma importancia en la vida de las personas y de vital relevancia en su realización espiritual. Desde los *Vedas* hasta las versiones más actuales del *Tantra* y el *Yoga*, podemos encontrar teorías del sonido y cosmogonías sónicas. Éste es un rasgo cultural bastante fuerte, y en el hinduismo en particular, el sonido, recitado y escuchado, corresponde a una parte integral de la vida de sus seguidores.

Dentro de la literatura sagrada hindú existe una categorización de textos a partir de su origen. Por un lado están los textos *smriti*, que quiere decir ‘lo memorizado’, son considerados tradicionales pues su aparición y transmisión se basa en la memoria humana. Las epopeyas del *Mahabharata* y el *Ramayana*, los *Dharma Shastra* –códigos de leyes de conducta social y moral- y el *Ayurveda* –manual de medicina tradicional- pertenecen a este tipo.

Por otro lado, están los textos considerados ‘*shruti*’, es decir, de revelación divina. El concepto de *shruti* significa ‘lo escuchado’, es aquello que ha sido comunicado por *Brahma* y que ha sido oído por los hombres. Corresponden a una categoría de textos que no son creación humana, como los *Vedas* y los *Upanishad*, cuerpo de 108 textos de filosofía derivada de los *Vedas*.⁷⁴ Si bien ambos tipos de textos son considerados sagrados, los de mayor autoridad son *shruti*, son la única fuente de información incuestionable y los únicos capaces de entregar conocimiento que no podría haber sido descubierto de no haber sido revelado. En este sentido, es importante notar que el lenguaje tiene la habilidad de poder materializar o aterrizar hasta nuestro entendimiento nociones abstractas y complejas de origen divino, en pocas palabras, es capaz de comunicar lo incommunicable.

⁷⁴ CARRASCO, Sergio. *Op.Cit.*, pág. 2

La palabra sánscrita '*Sabda*' significa literalmente sonido, pero no se trata de un sonido meramente acústico – o ruido, podríamos decir-, sino uno a través del cual un objeto o proceso puede ser identificado, siempre relacionado a un mensaje. Es decir, *sabda* es el sonido que posee un nivel fonético y un nivel semántico a la vez.⁷⁵ Debido a esto, usualmente es usado para significar específicamente 'la palabra' o el sonido lingüístico, pese a que su significado no se agota en esta acepción.

En la tradición védica se pensaba que el sonido era "*primordial y cosmogónico*"⁷⁶ y el 'habla' era un regalo para los seres humanos que permitía al individuo contactarse con lo sagrado. Esta noción de sonido incluía los términos *vak* y *mantra*. *Vak* específicamente se refería a la palabra hablada y era personificada como una *devi* o diosa. El *mantra* era la versión aplicada de la palabra en el contexto de los rituales, con la repetición de versos védicos.⁷⁷ Puesto que los rituales y su rigurosa ejecución eran esenciales en el modo de vivir de la época, esta concepción fue impulsando la aparición del término *Sabda-Brahman*, que ya puede encontrarse presente en los *Upanishads*, que significa *Brahma* –Dios- como palabra hablada.

Con el apogeo de tradiciones teístas y tántricas alrededor del siglo VI a.C., el concepto de sonido sagrado se vinculó al de *Nada-Brahman* –*Brahma* como sonido-término más amplio que también servía para referirse a los sonidos rituales hechos con instrumentos musicales. Con el paso del tiempo, el significado de *Sabda-Brahman* no se relacionaba tanto con la palabra y los mantras sino con la idea del sonido absoluto e infinito, vibración existente desde antes de la creación y residente en todos los hombres. En consecuencia, *Nada-Brahman* pasó a denominar el sonido cósmico y divino presente en lo lingüístico y en lo no lingüístico, como la música y los sonidos internos realizados en la meditación.

Esta cultura del sonido tiene como punto central la idea de que el sonido pertenece tanto a la esfera humana como a la divina y, consecuentemente, establece los vínculos que permiten su constante interacción. Por lo tanto, cualquier

⁷⁵ WILKE, Annette, y MOEBUS, Oliver. "*Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*". Walter de Gruyter, Alemania, 2011, pág. 527

⁷⁶ CLOTHEY, Fred. "*Religion in India: A historical introduction*". Routledge, New York, 2006, pág. 76.

⁷⁷ BECK, Guy. "*Sonic theology: Hinduism and sacred sound*". University of South Carolina Press, 1993, pág. 8

aproximación a la experiencia con lo sagrado y al estudio de la comunidad inmigrante en Santiago debe considerar la evolución de los aspectos lingüísticos y no lingüísticos del sonido, tanto en su dimensión cotidiana como propiamente ritual.

La concepción india del sonido sagrado y la habilidad para escucharlo en el lenguaje, en la recitación de mantras y en la música, son elementos presentes dentro de la comunidad india residente en Santiago. En el primer caso, se constata una trifurcación del lenguaje que ubica el español, el inglés y las lenguas indias con funciones asociativas e identitarias específicas, reconociendo a éstas últimas como portadoras culturales y usadas sobre todo en contextos religiosos. Con respecto a los mantras, se ha dado un doble fenómeno que, por un lado, seculariza su recitación y, por otro, reafirma su sacralidad y complejidad. Por último, la música es multifuncional y es el rasgo cultural más transversal de todos los tratados.

4.1.1 Lenguaje

El lenguaje se entiende como la expresión verbal de un conocimiento cultural del mundo y sobre todo en comunidades inmigrantes suele tener un enorme valor identitario. La razón de esto se encuentra en que suele asumirse que la relación entre el idioma de una comunidad y su identidad se hayan intrínsecamente vinculados. Sin embargo, si bien en el proceso de construcción de una identidad colectiva la lengua juega un papel importante, no siempre es así, y negar esta afirmación sería caer en el reduccionismo de que una identidad comunitaria o nacional corresponde siempre a una identidad lingüística. De acuerdo a lo que hemos señalado, para referirnos al gigante multicultural y multilingüístico que es la India no podemos usar esta noción. Pero que no todos hablen y entiendan la misma lengua, no significa que el idioma deba ser rechazado como elemento identitario, puesto que no solo tiene una función puramente comunicativa, también puede reafirmar los aspectos asociativos de una comunidad al convertirse en símbolo socialmente construido de identidad, cuya razón no radica en el poder comunicarse de esa forma sino en reconocer que la lengua pertenece a una cultura en común.

La Constitución India reconoce 22 lenguajes oficiales –*scheduled languages*–, entre los cuales se establece al Hindi como la lengua principal, hablado por alrededor

del 41.03% de la población, de acuerdo al Censo 2001⁷⁸. El que hindi sea reconocido como lengua principal no lo convierte en idioma nacional, pues no cumple con ser hablado por una mayoría absoluta. Administrativamente, los estados tienen la autonomía de adoptar dentro de los idiomas más hablados en su región uno que será usado para fines oficiales. Por supuesto, el definir la lengua oficial del país o de un estado generó un problema lingüístico presente hasta el día de hoy, ya que si bien el hindi es hablado por gran número de habitantes, encontró gran oposición pues oficializarlo era elevarlo culturalmente por sobre otros idiomas.

De acuerdo al Censo Indio de 2001 india cuenta con un total de 122 idiomas y 234 dialectos⁷⁹, se estima eso si que los números reales superan dichas cifras ya que el censo no contabilizó lenguajes hablados por menos de 10.000 personas. Frente a esta realidad, los censos incluyen un apartado destinado a medir el 'bilingüismo' y 'trilingüismo' de los indios. En 2001, 25% de la población era bilingüe, de los cuales un 8% es trilingüe. Puesto que esta tendencia va en aumento, las proyecciones esperan que el censo de 2011 arroje que alrededor de un tercio de la población hable más de un idioma.

En el centro y norte de la India prevalecen los idiomas de origen aryo, hablados por 77% de la población, mientras que en el sur la mayoría son de origen dravidiano, o indígena. En relación con el lugar geográfico del que provienen la mayoría de los inmigrantes indios en Santiago, el bagaje lingüístico que traen es correspondiente con dicha zona: hindi y sindhi son los más hablados, seguidos por panjabí y gujarati, entre otros. Todas son reconocidas como lenguas oficiales y de origen indo-ario.

En Santiago, la mantención de dichos idiomas es sumamente compleja. Puesto que la masa migratoria no es lingüísticamente uniforme, encontrar un indio en Santiago no implica que pueda mantenerse una conversación en un idioma indio común. Especifico que se trate de un idioma indio pues sí es probable que tal conversación se

⁷⁸ GOVERNMENT OF INDIA MINISTRY OF HOME AFFAIRS. "*Scheduled languages in descending order of speakers' strength - 2001*". [en línea]

<http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Language/Statement4.htm>

⁷⁹ GOVERNMENT OF INDIA MINISTRY OF HOME AFFAIRS. "*Abstract of speakers' strength of languages and mother tongues - 2001*". [en línea]

<http://censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_Data_Online/Language/Statement1.htm>

realice en inglés, punto que será tratado más adelante. Por este motivo el idioma indio de origen suele ser usado mayoritariamente en el ámbito familiar y, en menor medida, con otros inmigrantes, siendo relegado a convertirse en la segunda o incluso tercera lengua de uso. Esta situación es especialmente relevante para quienes no hablan hindi o sindhi, pues las probabilidades de comunicarse en el idioma nativo son aún menores.

Los inmigrantes en la década del 80' y 90' estaban especialmente enfrentados a esta situación. Pero aún dentro de las cuatro paredes del hogar, existen distintas maneras de mantener el idioma y la conexión con el país natal. Libros, películas, cartas son algunos de los medios que en el extranjero permiten el vínculo directo con el idioma natal. A este respecto, un cambio fundamental ocurriría cuando en 1997 se instala en Chile la televisión satelital. La aparición de este método de transmisión televisiva hizo posible que los inmigrantes en condición de contratar dicho servicio pudieran disfrutar en tiempo real de la parrilla programática ofrecida en sus países de origen y, en consecuencia, fortaleció los lazos afectivos e identitarios con la India.

“Apenas pudimos contratar televisión por satélite lo hicimos. Veíamos casi solo canales de la India. Veíamos noticias, películas, todo lo que apareciera. Aún hoy apenas vemos televisión nacional de Chile.”⁸⁰

Es interesante notar que todos los entrevistados poseen actualmente televisión satelital en sus hogares, lo que les permite ver canales de televisión indios, nacionales y locales. Por este motivo, el papel de la televisión satelital en su cotidianidad tiene una triple funcionalidad: les permite no solo mantenerse actualizados con la situación de la India o su lugar de nacimiento específico, también reactiva el uso de un lenguaje que en nuestro país es confinado a ciertos espacios y potencia un sentido de identidad vinculado al país de origen.

Si bien señalamos que dentro del ámbito familiar se suele mantener la lengua india nativa, suele darse preferencia al hindi por sobre otras lenguas regionales. Por otro lado, esto no significa que deba pensarse en el hogar como un reducto donde solo se intenta hablar dicho idioma. Por el contrario, el idioma más usado para comunicarse

⁸⁰ ARORA, Amrita. Mujer, nacionalidad india, 30-40 años.

a nivel familiar y de comunidad es el inglés, podríamos incluso decir que se trata del 'idioma oficial' de los inmigrantes indios en Chile (y el mundo). En la India, el inglés está reconocido como lenguaje asociado, es decir, no es oficial pero puede ser usado para propósitos oficiales. De acuerdo al censo de 2001, solo unos 200.000 indios lo consideran su lengua nativa, pero es hablado como segundo o tercer lenguaje por unos 125 millones de personas, lo que en suma lo convierte en el lenguaje más hablado en el país después del hindi. Podría decirse que el pragmatismo lo que llevó a los constructores del Estado Indio a incluir el inglés dentro de la administración, resignificando esta herencia imperial como *“una herramienta que no debe ser desaprovechada en un mundo de globalización”*.⁸¹ Con el paso de las décadas el inglés se ha ido convirtiendo en el idioma más importante para la comunicación mundial, ya que este 'idioma global' es vital para el comercio internacional, el desarrollo profesional, las relaciones diplomáticas, el turismo, y la investigación. Conformemente, el inglés es entendido y hablado por una gran porción de la población urbana en India, sobre todo en las grandes urbes como Bombay. Para la población migrante el dominio del inglés es una ventaja comparativa, no solo en términos laborales sino también de adecuación al nuevo territorio, puesto que es mucho más fácil encontrar gente que hable inglés a su lengua nativa. Por este motivo, es comprensible que el inglés se erija como el idioma común dentro de la comunidad inmigrante en Chile, en detrimento de los idiomas locales. Al respecto, nos dice Rituraj: *“Me acostumbré a hablar inglés todo el tiempo [...] Pasó que cuando vino a vivir mi esposa a Chile, me di cuenta de lo muchísimo que extrañaba hablar gujarati, así, cara a cara y con confianza.”*⁸²

La mayoría de los inmigrantes indios que han llegado a Chile, sobre todo en la última década son bilingües, hablan inglés y su idioma indio natal, y en algunos casos hay incluso profesionales trilingües. El vivir en un país hispanoparlante significaría agregar el español al bagaje lingüístico que portan, pero esto no siempre es así. Buena parte de quienes conforman la actual comunidad inmigrante se encuentran bajo contratos laborales que les permiten residir en el país por un par de años y luego volver a India o relocalizarse. Por esta razón, el aprender español es importante solo en tanto lo requiera el contexto laboral y les permita mantener las comunicaciones básicas con

⁸¹ DUSSORT. María Noel. *Op. Cit.*, pág. 2

⁸² A., Rituraj. Hombre, nacionalidad india, 47 años.

el resto del país. Por otro lado, podría pensarse que en las familias que más tiempo llevan viviendo en Santiago, el español se ha convertido en idioma de uso cotidiano, pero esto no es así. Pudimos constatar que varias de las familias instaladas por años en la ciudad prefieren usar el español sólo para comunicarse con el resto de los chilenos, mientras mantienen el inglés como idioma principal en los ámbitos familiares y comunitarios.

Otra situación que puede constatarse es que luego de vivir por años dentro de la comunidad inmigrante, no solo se suele perfeccionar el inglés o el español, sino también puede propiciarse el aprendizaje de otros idiomas, ya sea por interés en aprenderlo o por la constante repetición, que no eran hablados en el país natal pero con los que se encuentra en el nuevo país. Esta situación se da en tanto dentro de la comunidad, el uso del hindi suele ser muy común y por tanto, usualmente se presentan algunas instancias en que se favorece su aparición, como reuniones sociales o celebraciones. Por eso no es tan raro como se puede pensar, encontrar indios que viviendo en Chile desde hace 20 años son políglotas: hablan español, inglés, hindi, sindhi y algún otro idioma.

En una sociedad donde son minoría y no existen legislación que procuren la conservación y enseñanza de las lenguas de origen de los inmigrantes, corresponde casi exclusivamente a las familias instruir a los niños en cualquier otro idioma que no sea el español y solo ellos pueden garantizar que el idioma familiar no se pierda. En el caso que nos convoca, todos los hijos de inmigrantes indios nacidos en Chile, por tanto chilenos de nacimiento, son bilingües. Hablan inglés, pues es el idioma familiar y comunitario, y español, pues le permite comunicarse con el resto de la sociedad chilena sobre todo al alcanzar la edad escolar, y de cierta forma ambos son sus idiomas nativos. Nos dice Bhavan:

“En su mayoría la comunidad india en Chile le da mucha importancia al Inglés y les enseñan a sus hijos solamente el Inglés ya que es un idioma que por lo menos en india entrega un Status socialmente hablando.”⁸³

⁸³ DADLANI, Bhavan. Hombre, nacionalidad chilena, 19 años.

Dentro de esta segunda generación de ascendientes indios, la mayoría no aprendió el idioma indio nativo de sus padres, si bien ellos continúan hablándolo entre ellos. En esto media además la decisión personal del hijo, la utilidad y valoración que le dé al idioma:

“Me daba un poco lo mismo, porque hablo en inglés con casi toda mi familia y conocidos. Para hablar con mis abuelos [que viven en la India] sabía un par de palabras y para participar y entender las ceremonias sabía lo justo. No encontré necesario aprender hindi.”⁸⁴

Como vemos, en este caso en particular el idioma es entendido de manera instrumental: mientras permita la comunicación y el bien actuar en las ceremonias no es forzoso conocer otro idioma a cabalidad. En contraste, quienes sí toman la decisión de aprenderlo suelen estimar el lenguaje más allá de su labor comunicativa, al brindarle importancia en la forma de vivir y comprender el hinduismo:

“Era importante para mi saber hindi porque pensaba que me ayudaría a ser un mejor hindú, no porque ahora sabía más idiomas y era más bakán, no, era porque me servía para entenderme con mi religión a un nivel que ni el español ni el inglés me dejaban alcanzar.”⁸⁵

También hay que señalar que existe una minoría de hogares donde el español es usado cotidianamente. En general, corresponde a aquellas familias constituidas por matrimonio con alguien chileno o de habla hispana, y/u hogares de personas que buscan radicarse permanentemente en el país y tienen hijos pequeños.

El hablar español permite generar relaciones interpersonales sobre todo en los jóvenes y niños nacidos en Chile. Por un lado, se encuentran más integrados no solo a la sociedad sino también a la cultura chilena, tanto por el simple hecho de hablar como el resto de los chilenos, como porque sus ámbitos de acción más fácilmente superan - o al menos pueden hacerlo- los de sus padres, hablamos de la escuela, la universidad y los lugares de recreación, entre otros. Los amigos hechos y las experiencias vividas

⁸⁴ DEWANI, Panna. Mujer, nacionalidad india, 24 años.

⁸⁵ SARSWAT, Nimesh. Hombre, nacionalidad chilena, 29 años.

en las distintas etapas de la vida escolar, permite que los jóvenes sean más susceptibles a las dinámicas del español en Chile. Por eso que en este grupo, ya no solo el lenguaje, sino que las formas de hablar adquieren importancia y sirven para difuminar las diferencias basadas en su ascendencia india –‘ellos’- y crear redes en torno a otros aspectos, como la edad y las afinidades en común –‘nosotros’-.

Podemos constatar, entonces, una trifurcación del lenguaje a partir de tres escenarios de actuación social y sus necesidades correspondientes, es decir, tres funciones asociativas e identitarias específicas. En primer lugar, el inglés es entendido como un primer idioma de comunicación oficial entre inmigrantes debido a que por su diversidad lingüística las lenguas indias no siempre sirven de factor unificador comunicacional. Por su pragmatismo y por el status que hablarlo implica, entre inmigrantes indios y sus hijos nacidos en Chile se habla en inglés, sirviendo a la vez para la identificación como un ‘ciudadano mundial’ en el proceso globalizador. Pero que el inglés sea un idioma para la comunicación intergeneracional, intergrupala e internacional no significa que dicha lengua deba ser considerada elemento constituidor de la identidad de los inmigrantes indios, ya que su utilización es nada más que una solución práctica al problema lingüístico en el extranjero. El inglés además es usado en el contexto laboral de aquellos inmigrantes sujetos a contratos, que sobre todo tratan con otros indios o con chilenos que hablan el idioma.

En segundo lugar, el uso del español en los inmigrantes es utilizado para permitir la integración en los distintos espacios socioculturales chilenos y para la comunicación en el lugar de trabajo de quienes trabajen por su cuenta, en empresas chilenas o en constante contacto con chilenos. Los chilenos de padres indios hablan el español como lengua nativa.

En tercer lugar, se mantiene el idioma regional en el ámbito familiar, relativamente recluso al hogar y recayendo la responsabilidad de su mantención y transmisión directamente en los integrantes de la familia. En algunas ocasiones es usado en contextos más amplios como festivales y ceremonias. El hindi, por otro lado, es una de las lenguas más habladas y por ello es usada para comunicarse con otros inmigrantes siempre que se pueda. Sin embargo, mantener un lenguaje además del

inglés es muy dificultoso, puesto que su uso real está más limitado y excluye a la mayoría de los indios nacidos en Chile.

Frente a este cuadro podríamos decir que la relevancia de las lenguas indias es marginal, lo que sería incurrir en un error garrafal, pues no se trata de cuantos hablen tal o cual lengua, sino en qué contextos y con qué fin se usa. En estos casos el idioma va perdiendo su función comunicacional, la que queda recluida al contexto familiar, pero a la vez es revalorada por su función cultural, es decir, por un vínculo que las une a todas como una cultura común. De esta manera, las lenguas indias y su relación con el hinduismo en contextos de inmigración deben entenderse como un mecanismo de identidad en sí mismo y no solo como vehículo de transmisión de información identitaria, pues la imagen sociocultural que se tiene de ella, contiene percepciones, representaciones y valores que permiten a los individuos identificarse dentro del grupo inmigrante y generar un sentimiento de pertenencia, a la India en general y a la comunidad lingüística en particular. Ahí radica la relevancia de mantener la lengua india en contextos rituales y de festividad, pues de esa manera se genera una sensación de 'autenticidad' en su realización, a pesar de que el ritual en sí difiera de como se hubiera realizado en India o hace unos años atrás. Esto a su vez reafirma la identidad colectiva.

4.1.2 Mantras

Una de las maneras por excelencia en que el lenguaje participa en la vida de los hindúes es a través de la recitación. Puesto que las palabras habladas poseen una conexión única con lo divino, que la palabra escrita no posee, el lenguaje ha sido funcional a la realización espiritual desde tiempos védicos.⁸⁶ Tradicionalmente, la eficacia de los rituales se atribuye al poder inherente en la pronunciación de los mantras, cánticos y música religiosa. Los *mantras*, en pocas palabras, son fórmulas sagradas normalmente en sánscrito cuya repetición acompaña los actos rituales. Corresponden a una de las manifestaciones más claras del poder del sonido y su relación con lo sagrado, así como de la noción de que el lenguaje y la conciencia están

⁸⁶ BODY, Thera. "Indian grammarians and the philosophy of sound", 2008 [en línea] <<http://www.mahavidya.ca/sanskrit-and-the-theology-of-sound/indian-grammarians-and-the-philosophy-of-sound/>>

fuertemente entrelazadas. Los mantras son usualmente la combinación de unidades de sonido, 'sílabas seminales' basadas en la fonología sánscrita pero que carecen de significado, con frases que si lo tienen.⁸⁷ Deben procurar ser recitados sin errores, pues una equivocación en el orden de las palabras o una sílaba mal pronunciada pueden disminuir su eficacia.⁸⁸ Pueden ser recitados en voz alta, que es el modo en que suele hacerse en los ritos, ser susurrados o incluso pronunciados mentalmente, en silencio, que constituye el nivel más alto de espiritualidad.

En Chile, los mantras son una de las formas más comunes de meditación dentro de la comunidad, incluso entre aquellos que declaran no seguir el hinduismo. Pese a tener una conexión con lo sagrado mucho más clara que, por ejemplo, el cantar, la meditación de mantras se haya fuertemente secularizada y es uno de los rasgos religioso-culturales indios más extendidos fuera de la comunidad inmigrante. Parte de la razón de esto se encuentra en el boom mundial del yoga que se ha dado en la última década. Dicho fenómeno típico de la globalización, se alimenta de la incertidumbre característica de las sociedades actuales, las que sobre todo en Europa y América, buscan un sentido de autenticidad y calma que les puede ser brindado a través de la práctica del yoga y la meditación. Esto ha favorecido la proliferación de centros y clases de yoga alrededor de todo el mundo. En el mismo Santiago no es difícil encontrar lugares donde se realicen talleres de yoga, dentro de los que se oferta distintas corrientes. Sin entrar a analizar este fenómeno, lo relevante a nuestro tema es que este boom no solo engendra formas simplificadas o mutantes de yoga, también provee lo que podría llamarse 'el paquete express de la meditación'. Este 'paquete' es vendido como aquello que hay que hacer para lograr una vida sana y en equilibrio, está lleno de frases clichés y ejercicios poco serios, que muchas veces no tienen relación alguna con el yoga. Es debido a esto que *"cualquier persona cree que si hace una postura de yoga y dice 'om' está meditando y alcanza la paz interior... ¡como si fuera tan fácil!"*⁸⁹. Si bien esta situación se da fuera de la comunidad india, de una u otra forma lo roza, pues una de sus consecuencias directas es el creciente interés por

⁸⁷ FLOOD, Gavin. *Op. Cit.*, pág. 241

⁸⁸ ROCHER, Ludo. *"Orality and Textuality in the Indian Context"*. University of Pennsylvania, Sino-platonic papers n°49, octubre 1994, pág. 8

⁸⁹ Rituraj A. *Op.Cit.*

conocer sobre las culturas de la India. Dicho interés atrae atención a la comunidad residente en Chile, que en este proceso de dar a conocer sus tradiciones, las reflexiona, descompone, facilita y comunica en términos del español que permitan la mejor comprensión posible. Estas cavilaciones hacen visibles los cambios reales que dichas prácticas han tenido en el tiempo y ayudan a redefinirlas dentro de un contexto actual y extranjero. La autoridad de la recitación de mantras en instancias ceremoniales sigue recayendo en el sacerdote del templo, pero mientras mantienen esta importancia vital en los rituales, también han recuperado un lugar central en la meditación individual, al hacerse más extensiva a la vez que se ha simplificado su forma:

“Meditar los mantras se ha hecho más fácil con el tiempo, porque por ejemplo ahora es algo que puedo hacer cuando quiera y donde quiera. No quiero decir que no debe hacerse con devoción, porque tiene que ser así y debe serse serio y comprometido, pero antes el meditar era más restringido, no era algo que todos pudieran hacer.”⁹⁰

Puesto que los mantras son considerados formas de conocimiento y de liberación, esta forma de realización personal permite tanto el culto individual en el hinduismo como una meditación que podríamos calificar de secular, más porque su objetivo principal es más concreto e inmediato –calma para afrontar ciertas situaciones, por ejemplo-, y no tanto porque pretenda desvincularse de lo sagrado. Esto también ha generado que algunos revaliden los mantras de una manera más tradicional, destacando su complejidad y poder, incluso llegando a calificar estas nuevas formas más ‘sencillas’ de recitación como palabras sin valor⁹¹. Esta reacción puede explicarse si consideramos que no se trata solo de la proliferación de formas ‘livianas’ de meditación de la cultura, sino que hay una apropiación de este rasgo cultural indio, no tanto por gente que no pertenece a dicha tradición sino por quienes en su mayoría lo realizan de manera incorrecta y superficial (no hay un estudio detrás). Es decir, no es trata de que estén haciendo uso de algo ‘que no les corresponde’, sino que lo hacen de la forma inapropiada. En resumen, la meditación personal de mantras es un elemento

⁹⁰ SARSWAT, Nimesh. *Op.Cit.*

⁹¹ A., Rituraj. *Op.Cit.*

común a la comunidad india, pero sus razones y objetivos han cambiado con el tiempo y conviven en la actualidad.

En este doble fenómeno que, por un lado, seculariza su recitación y, por otro, reafirma su sacralidad y complejidad, y dentro de un océano casi infinito de mantras, el más poderoso corresponde a OM. De acuerdo al Katha Upanishad:

“La meta, como se declara en todos los Vedas, a la cual todas las autoridades apuntan, y que todos los humanos desean cuando viven una vida de templanza, puede ser resumida en una palabra: OM. Esta sílaba es por cierto Brahman, la más elevada verdad espiritual. Quien sea que salmodie esta obtiene todo lo que desea.”⁹²

OM es una vibración originaria y es entendida como la semilla de la que nacen todos los demás sonidos, es *“el mantra raíz o sonido sagrado para todo el universo sónico”*.⁹³ Por su aparente simpleza es uno de los mantras más usados en la meditación personal. Para algunos, empezar el día recitando OM es la única manera de hacerlo. Pero este aspecto cotidiano no quita que el poder que se le reconoce es enorme.

Visualmente, corresponde a la sílaba en sánscrito y es uno de los símbolos más importantes y reconocibles del hinduismo a nivel mundial,

“Es como nuestra versión de la estrella de David.”⁹⁴

De manera similar como el crucifijo es llevado por los cristianos, colgantes con el símbolo de OM a veces son usados por las mujeres jóvenes como forma de expresar el anhelo de realización espiritual.

La sola apreciación de este símbolo sirve para hacer más comprensible lo inexpresable de lo sagrado y es uno de los más comunes de encontrar en templos y hogares indios. El lado visual de la experiencia con lo sagrado será tratado en el próximo capítulo.

⁹² Katha Upanishad 1.2.15–17, En: ROSEN, Steve. *“Essential Hinduism”*. Greenwood Publishing Group, Estados Unidos, 2006, pág. 217

⁹³ COWARD, Harold, y GOA, David. *“Mantra: Hearing the Divine in India and America”*. Columbia University Press, Nueva York, 2004, pág. 2

⁹⁴ DEWANI, Panna. *Op.Cit.*

4.1.3 Música

En la tradición hindú el rol de la música no está limitado al entretenimiento o el placer, pues también permite la comunicación con la divinidad. La vibración y la melodía pueden transportar a quien escucha hacia la paz y la felicidad encontradas al alcanzar lo sagrado. Lo dice el músico indio Ravi Shankar: *“Para nosotros, la música puede ser una disciplina espiritual en el camino a la autorealización, puesto que seguimos la enseñanza tradicional de que el sonido es Dios - Nada Brahma.”*⁹⁵

Los orígenes de la música en India se encuentran en el *Sama Veda*, o ‘Veda del Canto’. Segundo de los cuatro vedas, es una suerte de manual litúrgico derivado de los himnos del *Rig Veda*, en el que los versos son repetidos y acompañados por melodías, sonidos y canto. La música india tradicional se desarrolló bajo el alero de cortes de príncipes y nobles, y suele clasificarse en dos tradiciones: una ubicada en el sur, carnática, y otra en el norte del país, indostaní. Mientras la primera es casi enteramente devocional, pues se canta a las deidades, la segunda, si bien también estaba destinada a la adoración de deidades y reyes, permite más libertad en sus letras. Ambas comparten las formas básicas de la música india: *raga* (melodía) y *tal* (ritmo). Las *ragas*, están hechas de combinaciones de las siete notas de la música india: *Sa Sadjam, Ri Rishab, Ga Gaandhaar, Ma Madhyam, Pa Pancham, Dha Dhaivad, Ni Nishad.*⁹⁶ Una característica importante es que cada *raga* es interpretada de forma distinta de acuerdo a quien toque, pues permite un rango más grande de interpretación musical que la música occidental, al punto de ser comparada con la improvisación en el jazz.

Después de la Independencia, como parte del proyecto cultural que buscaba establecer rasgos identitarios en la República India, se reconstruyó el concepto de música clásica india restringiéndolo a las dos corrientes de música docta antes mencionada, hizo que se le catalogara como una elevada forma de arte interpretativo y

⁹⁵ SHANKAR, Ravi. “On appreciation of Indian classical music”, [en línea] http://www.ravishankar.org/indian_music.html

⁹⁶ MOTIHAR Chandra, Anjana. “India Condensed: 5000 years of history and culture”. Marshall Cavendish Editions, Singapur, 2007, pág. 129

se la convirtiera en uno de los emblemas de la herencia cultural de la nación.⁹⁷ En consecuencia, este tipo de música también se fue convirtiendo en la música sacra por excelencia. Los buenos músicos tradicionales gozan de gran prestigio, pues a través de sus voces e instrumentos permiten al oyente experimentar lo divino. La idea es que con su música se puede “*atravesar la ilusión del mundo material y hablar directamente con Dios*”.⁹⁸ Por este motivo las ceremonias y festivales no pueden realizarse sin ella.

En la comunidad india la música clásica es usualmente escuchada tanto en el ámbito privado como el público. Quienes más lo hacen son aquellos que migraron de la India, ya sea hace 20 o 6 años, casi de manera diaria. Dentro de este grupo se mantiene la idea de su cualidad sagrada:

*“Lo que pasa es no es solo música, es Dios tomando la forma de música. Por eso que cantar o tocar un instrumento son ejercicios para el espíritu.”*⁹⁹

Sin embargo, ‘música sagrada’ equivale a ‘música tradicional’. La importancia de la música en este sentido, reside en su simplicidad, pues solo basta escuchar. Mientras el ritual debe ser realizado apropiadamente por el sacerdote, los seguidores del hinduismo pueden acompañarlo con música. Si a esto agregamos que puesto que todos podemos escuchar la música, como oyentes nos encontramos en una posición de igualdad frente a lo divino, y resulta muy fácil que se convierta en una forma de devoción cotidiana y difundida. Esta consideración sagrada de la música por lo tanto se mantiene, pero se limita a la música clásica. En el caso de los nacidos en Chile, igualmente reconocen la importancia de la música en instancias religiosas, pero la mayoría solo la escucha en el caso de que sus padres lo hagan, cuando se quiere meditar y/o en ceremonias.

La música posee tres aspectos: el vocal, el instrumental y el baile, y como un todo, tienen una influencia dominante en la vida de los indios, está en los grandes y pequeños eventos de la vida, desde el nacimiento a la muerte, pasando por los más

⁹⁷ SUBRAMANIAM, Lakshmi. “*Culture and consumption: Classical Music in Contemporary India and the Diaspora*”. Transforming Cultures eJournal; Vol 3, N° 1, 2008, pág. 75 [en línea] <<http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/TfC/article/view/675/604>>

⁹⁸ HUYLER, Stephen. “*The Experience : Approaching God*” . En: STRATTON, John y NARAYANAN, Vasudha (Ed.). *Op. Cit.*, pág. 38

⁹⁹ ARORA, Amrita. Mujer, nacionalidad india, 30-40 años.

extraordinarios y los cotidianos. Esta característica se mantiene en Santiago, pues todo tipo de reunión, ya sea la celebración de algún festival, una ceremonia o una junta entre amigos, suele ser acompañado de música india, en cd's y de preferencia en vivo. Pero la música aquí no siempre es clásica, suele serlo en contextos ceremoniales y de recogimiento, pero en fiestas y celebraciones de tono alegre es más común escuchar música popular india.

Me parece notable que todos los entrevistados dijeran que normalmente solo escuchan música india. Dentro de la comunidad, una gran parte escucha activamente música india y en algunos casos corresponde a la totalidad de música escuchada. El repertorio musical no se limita a la clásica, incluye sobre todo a artistas y música popular que tiene relación con Bollywood. Este tipo de música en hindi, dependiente de la industria cinematográfica de Bombay, es ecléctica, combina elementos de la música clásica india, del folklor, la música devocional, contemporánea y extranjera. En los inmigrantes recién llegados, las películas y la música permiten mantener continuidad con la sociedad que abandonaron. Para quienes residen hace más tiempo en el país, ofrecen además de instancias para compartir, la preservación del hindi en un contexto entretenido. Gracias a la aparición de internet, la facilidad para conseguir y escuchar música de la India en la actualidad potencia el interés y permite que se convierta en una característica religiosa y culturalmente esencial en la comunidad de la comunidad india en Chile.

Lo interesante, entonces, es notar el multipropósito de la música: no solo posee una función de entretenimiento, ya que en algunos casos cumple un fin religioso, en un nivel más afectivo y sensorial evoca memorias, fortalece los lazos asociativos al disfrutarla en familia o comunidad pero sobre todo porque funciona como marcador identitario. Con la mantención de redes de entendimiento y circulación de la música, ésta se convierte en una manera de expresar y mantener una identidad, así como una forma dinámica de transmitir la tradición cultural a las nuevas generaciones: *“La música india es parte de mi vida, estaba en mi antiguo hogar y está en mi nueva casa, en mi templo, en casa de mis amigos”*.¹⁰⁰

¹⁰⁰ DHIMAN, Sapna, Mujer, nacionalidad india, 46 años.

4.2 Lo Visual

La creencia hindú en un dios infinito (*Brahmán*) que radica en el interior de todas las personas (*atman*) y al que podemos acercarnos de múltiples formas, es la noción básica para comprender la importancia de la vista dentro del hinduismo. Las deidades, como ya se señaló anteriormente, corresponden a diferentes manifestaciones de un único Dios. A la vez, estas deidades son adoradas bajo la forma de *murti*, término sánscrito usualmente traducida al español como ‘ícono’ o ‘imagen’. Los pocos individuos privilegiados que pueden establecer una relación con la divinidad directamente no necesitan de iconos. Sin embargo, la mayoría menos privilegiada adora a Dios en la forma de imágenes, dentro del entendimiento de que lo infinito, que no posee límites, puede expresarse en una diversidad de maneras. Si este aspecto es malinterpretado, el hinduismo es visto como una religión idólatra, cuando en realidad, parafraseando el capítulo anterior, se adora a Dios en la forma de ícono. Quizás uno de las citas más usadas para explicar esto corresponde a *Swami Vivekananda*, místico indio que con claridad explica:

“Si una persona desea tomar leche, usa una copa, en lugar de beberla directamente. Para la mente inquieta debe existir una forma visible, el ídolo, para instrumentar el objeto de su adoración. La forma de ídolo es el equivalente de la vasija que permite que el hombre tome la leche. A través de la instrumentación de las deidades o ídolos, el devoto llega a comprender a Dios.”

El *murti* es, en tanto una forma visible, una ayuda física para que el devoto pueda adorar al ser supremo. En un sentido más estricto, no es solo una ayuda, sino la encarnación real de Dios para poder ser adorado.¹⁰¹ Los *murti* pueden ser figuras, esculturas, retratos y pinturas de los dioses y las diosas, y en India estas imágenes no están confinadas a espacios privados y religiosos, como los templos y hogares hindúes, también es común encontrarlos en oficinas gubernamentales, tiendas y hospitales.

¹⁰¹ FLOOD, Gavin. *Op. Cit.*, pág. 24

La creencia es que la sola presencia de lo sagrado – ya sea como objeto, lugar o persona- y especialmente su observación, es espiritualmente beneficiosa y deseada. Cuando el devoto observa a la deidad a los ojos puede, a la vez, recibir de vuelta su mirada sacra. Se establece de esta manera una relación recíproca pero fundamentalmente desigual¹⁰². A esta ocasión en que se reconoce visualmente y se es reconocido por Dios se le llama *Darshan*, término sánscrito que significa ‘visión’. Pero esta visión no debe entenderse solo como observar atentamente, *dharshan* no es un acto pasivo pues involucrar una interacción y un compromiso profundo con la deidad observada. En el hinduismo, el *darshan* –entendido como conexión y no como mero acto- puede provenir no solo de *murtis*, sino que también de personas santas y lugares.

La percepción visual de lo sagrado en el hinduismo no se limita a este aspecto. Es más, como una cultura altamente visual, es un excelente ejemplo sobre como los símbolos sagrados han generado una estética y un arte característicos de gran importancia en la vida de sus seguidores. Históricamente, la religión ha sido la más importante fuente de inspiración artística y, por este motivo, la mayor parte del arte indio no tiene como objetivo expresar ideas y sensibilidades personales del artista, aspectos considerados secundarios y accidentales.¹⁰³

Las deidades, personajes y mitos referidos en pinturas e imágenes constituyen “*un vocabulario cultural básico*”¹⁰⁴ y se les considera un elemento esencial tanto en el hogar como en los templos. La decoración de tales espacios es de suma importancia para los hinduistas, ya que no sólo son meros lugares residenciales y de reunión, también, y sobre todo, se constituyen como morada de lo sagrado.

En Santiago, la formación y mantención de espacios sacros del hinduismo se encuentra limitada por variables espaciales y económicas, las que a su vez han determinado la manera en que se adaptan al contexto capitalino. El templo y el hogar se convierten en baluartes de una identidad que se haya desplegada sólo en su

¹⁰² KUIPER, Kathleen (Ed.). “*The Culture of India*”. Britannica Educational Publishing, Chicago, 2011, pág. 100

¹⁰³ HANI, Jean. “*Mitos, Ritos y Símbolos*” (Fragmentos). Ed. Olañeta, Barcelona, 2005 [en línea] <www.terra.es/personal/javierou/con-icone.htm>

¹⁰⁴ ECK, Diana. “*The Deity: The Image of God*”. En: STRATTON, John y NARAYANAN, Vasudha (Ed.). *Op. Cit.*, p. 42

interior, de ahí que un rasgo cultural indio –importancia de lo visual- sea establecido como la manera concreta de expresar y afirmar la identidad. Circunscribir ciertos rasgos identitarios a espacios definidos se ha convertido en otra experiencia transversal a la comunidad india, lo que a su vez ha promovido que tanto el templo como sus hogares sean ocupados para crear y promover el concepto de una nación, cultura y comunidad india relativamente homogénea, en la que la presencia de las diferencias regionales, pese a ser el espacio propicio para su expresión, son mínimas.

4.2.1 El espacio sagrado

Como en la mayoría de las concepciones religiosas, entre lo mundano y lo divino no median solo personas u objetos sino también ciertos lugares. En la India, encontramos cientos de sitios sacros, visitados anualmente por millones de personas hinduistas, musulmanes, budistas, jainas y sikhs. Estos lugares de peregrinación se denominan ‘encrucijadas’, en sánscrito *tirtha*.¹⁰⁵ Uno de los principales, y más famoso a nivel mundial, es Varanasi, ciudad que situada al norte de la India y a orillas del río Ganges se cree posee una sacralidad tal que quien muera en ella se libera del perpetuo ciclo del *samsara*. El peregrinaje en India es un principio central en la práctica del hinduismo, pues los devotos creen que el efecto purificador que puede tener visitar una ciudad, un templo o un río sagrado es incalculable.

Pero los espacios sagrados no se limitan a lugares de peregrinaje y templos. En el hinduismo casi todo lugar es potencialmente sacro, mientras se realicen los rituales de purificación adecuados nuevos lugares pueden sacralizarse. Esta consagración espacial puede ser permanente, como sucede con el establecimiento de un templo, o temporal, gracias a la realización de un rito sagrado.

En la vida diaria de los hindúes, los tiempos y espacios sagrados y seculares se interrelacionan. En la religión védica no existían templos ya que el lugar donde se realizaba el sacrificio ritual se convertía en temporalmente sagrado, y lo mismo ocurría con el tiempo. Con el paso de los siglos el establecimiento de formas de culto en que

¹⁰⁵ FLOOD, Gavin. *Op. Cit.*, pág. 28

se hacen ofrendas a las deidades –*pujas*- hizo necesario definir espacios específicos donde levantar y conservar los altares u objetos de devoción.¹⁰⁶

Para la presente investigación, limité el ámbito de lo visual al conectarlo con el espacio, es decir, símbolos sagrados como imágenes, *murti* y decoración sacra presente en templos y hogares. Entendemos inicialmente ambos lugares como pertenecientes a esferas de distinto acceso: los templos pertenecen a lo público y los hogares familiares a lo privado. Esta sencilla separación permite estudiar el establecimiento de aspectos religiosos en un doble nivel dentro de la comunidad india en Chile.

4.2.2 El templo

Los templos en el hinduismo son llamados *mandir*. Un templo hindú es más que un lugar de adoración, es la morada de las deidades y debe erigirse como un monumento hermoso hecho para Dios. En términos prácticos, esto quiere decir que “*en la construcción del templo y en su decoración, primarán criterios espirituales antes que estéticos.*”¹⁰⁷ Esto ha devenido en una extensa literatura entre la que cabe destacar los *shastras*, tratados doctrinales que explican distintos aspectos de la vida y describen las maneras más auspiciosas de realizar ciertas actividades. Entre ellos, el *Vastu shastra*, contiene los cánones antiguos que se esperaba debían guiar la arquitectura, sobre todo la construcción de templos. En la actualidad, la cantidad de templos en la India es inmensa y sus características arquitectónicas y decorativas variadas.

De acuerdo al Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos (PROLADES), hasta el año 2009 en Chile existían cuatro organizaciones derivadas del hinduismo: Asociación de Meditación Supremo Maestro Ching Hai (tradición Sant Mat), Centros Sivananda Yoga Vedanta, Sociedad Internacional para la Consciencia Krishna (ISKCON), y la Misión Vaisnava.¹⁰⁸ De estas, las tres últimas tienen centros en actual funcionamiento. Puesto que las misiones de estas organizaciones tienen como punto

¹⁰⁶ LIPNER, Julius. “*Hindus: their religious beliefs and practices*”. Routledge, Londres, 1994, pág. 228

¹⁰⁷ DE LA CASA, Leticia, “*Arte Oriental, Africano y de Oceanía*”. Arte Universal, Madrid, The Marketing Room S.A., 2009, pág. 201

¹⁰⁸ HOLLAND, Clifton. “*Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la Península Ibérica: Religión en Chile*”. PROLADES, 2009 [en línea] <http://www.prolades.com/encyclopedia/countries/spanish/rel_chile09spn.pdf>

común la idea de acercar ciertas enseñanzas derivadas del hinduismo a nuestro país, están destinadas a atraer chilenos y permitirles acceder a estos conocimientos y realizar actividades pertinentes. Estos centros, no obstante, pueden ser aprovechados por integrantes de la comunidad india para la práctica de su religión, a la vez que es una instancia para compartir con chilenos que comparten sus creencias y/o están interesados en su cultura. Ejemplo de esto, corresponde al centro ISCKON ubicado en Santiago centro. Su presencia ha sido aprovechada por la comunidad india, sobre todo por aquellos que siguen la corriente vaishnava. Otros centros ubicados en Santiago, como el Harijan Mandir Monasterio Yoga, activamente realizan actividades y ceremonias como Janmashtami, celebración del cumpleaños de Krishna. Estos templos eran, y todavía son, visitados y considerados como parte de la experiencia del vivir el hinduismo en Chile.

*“En la comunidad” dice Bhavan “contamos con Templos administrados por Indios y otros por personas chilenas que se han convertido en amantes del Vaisnavismo hasta practicarlo.”¹⁰⁹ En este sentido, que un templo o centro tuviera fuerte presencia chilena no significó un impedimento para la adoración. Sin embargo, todos ellos corresponden a corrientes religiosas que provienen del hinduismo. No existió por largo tiempo en Santiago un *mandir* que fuera ‘general’, “uno que sintiéramos como nuestro, para los que siguen el hinduismo en su total, con sus muchos lados,”¹¹⁰ y por qué no, uno que sin restringir su entrada a chilenos naciera desde y para la comunidad india.*

Esta necesidad se ve potenciada con la llegada de nuevos inmigrantes, que en un país que desconocen, buscan refugio y continuidad no solo en amigos y conocidos, sino también en espacios y situaciones que les son familiares. Por todo esto, en la última década Chile ha visto el nacimiento de dos templos hinduistas. Pese a que la comunidad india en Punta Arenas es de larga data, recién en agosto de 2002 se inauguró un Centro Cultural y Templo Hindú. Ubicado a 53°10'S es el *mandir* más austral del mundo. En el año 2008 se estableció en la comuna de Ñuñoa el Templo y Centro Cultural Hindú de Santiago o Santiago Mandir, actualmente reconocida como

¹⁰⁹ DADLANI, Bhavan. *Op.Cit.*

¹¹⁰ KHILMANI, Rajesh. Hombre, nacionalidad india, 42.

Entidad Religiosa de Derecho Público por el Gobierno de Chile. Al igual que en el caso del *mandir* de Punta Arenas, la adquisición de la casa fue financiada por parte de la comunidad residente.

El templo y centro cultural es presidido por Maharaj Ravi Kewlani, uno de los dos sacerdotes indios en Chile (el otro se encuentra en Iquique). Residente en Chile desde 1995, vive en el templo con su esposa e hijos y es el encargado de realizar todas las ceremonias religiosas en Santiago. Además es el presidente del directorio del Centro Cultural y Templo, por lo que es el responsable de *“dirigir la entidad y velar porque se cumplan sus estatutos y las finalidades perseguidas por ella, administrar los bienes de la entidad e invertir sus recursos, citar a asambleas generales, crear toda clase de ramas, sucursales, filiales, anexos, oficinas, y departamentos que se estime necesario, redactar los reglamentos necesarios, cumplir los acuerdos de la asamblea general”*¹¹¹.

En pocas palabras, los templos *“son casas ambientadas con muchas decoraciones y colores que nos representan”*¹¹². Santiago Mandir no fue construido con el objetivo de convertirse en un templo hinduista, era una casa emplazada en la calle Suarez Mujica que luego de ser adquirida se transformó en *mandir*. Esta transformación ocurrió de dos maneras. La primera fue la realización de ritos de purificación que convirtieran al edificio en apto para la instalación de las deidades. La segunda fue la llegada de los *murti* y la organización interna del templo.

Desde el exterior parece una casa común y corriente, cuyo único rasgo distintivo es el símbolo OM situado en el muro sobre una ventana. Es al cruzar el umbral que se revela su condición sagrada: estatuillas, cuadros, ilustraciones, adornos y colores vibrantes, como el rojo, naranja y amarillo, inundan la vista.

Los templos erigidos fuera de la India son lugares sagrados sólo en tanto sea residencia de una deidad. Puesto que de ahí proviene esta calidad, si la deidad es removida del lugar, éste pierde su sacralidad y se vuelve secular, si bien puede seguir

¹¹¹ MINISTERIO DE JUSTICIA: ENTIDADES RELIGIOSAS DE DERECHO PUBLICO. *“Templo y Centro Cultural Hindú de Santiago.”* [en línea] <
<http://mail.anfitrion.cl/GobiernoTransparente/minjusticia6/NP/INFORMACION/2012/01/82329.html> >

¹¹² DADLANI, Bhavan. *Op.Cit.*

funcionando como centro de la vida religiosa. No está presente la idea de que un lugar considerado sagrado lo es siempre, como si quedara un remanente en dicho espacio. De esta manera en el extranjero, la instalación de ídolos es la única manera de delimitar un espacio sagrado. Su presencia se vuelve ya no solo una 'ayuda' a la devoción sino también una 'necesidad' para instituir espacios sacros en un nuevo país.

En un sentido más práctico, puesto que el *mandir* no fue edificado por la comunidad, el inmueble no presenta algunos de los patrones arquitectónicos referidos a la construcción de templos que puedan hacerlo notable ni para indios ni para chilenos. Contrario es lo que sucede con el templo de Punta Arenas, pues se trata de un edificio grande de color dorado cuya cúpula puede observarse desde distintos puntos de la ciudad. Como desde el exterior no se distingue como un *mandir*, esto reipotencia la idea ya presente de que cualquier signo o símbolo de identificación religiosa se debe encontrar ubicado en su interior. La elección de estos símbolos responde por lo menos a dos variables, ya que si se busca mantener la herencia india y unir a la comunidad, debe ser lo suficientemente diversa para reunir distintas tradiciones, a la vez que reinterpreta y delimita lo que es considerado parte del hinduismo en el extranjero.

En el altar de Santiago Mandir nos encontramos con cuatro estatuillas principales y de mayor tamaño, acompañadas de más de diez de menor tamaño, fotografías, ilustraciones, aceites, inciensos, agua, flores y frutas que son presentadas como ofrendas. Los *murti* de mayor tamaño corresponden a *Durga*, *Shiva-Parvati*, *Ganesh* y *Radhe-Govinda*, en el resto y en las ilustraciones en la pared encontramos a *Shiva*, *Kali*, *Visnu*, *Lakshmi* y *Buddha*. En general se tratan de deidades consideradas comunes al hinduismo en la India –deidades de las corrientes y regiones más numerosas- y coinciden con el panteón presente en la mayoría de los *mandir* fuera del país. Cabe destacar las fotografías de Shirdi Sai Baba (1838 - 1918), hombre santo venerado popularmente en India.

En el hinduismo, las deidades, personajes y mitos referidos en pinturas e imágenes constituyen “un vocabulario cultural básico”¹¹³ y se les considera un

¹¹³ ECK, Diana. *Op. Cit.*, pág. 42

elemento esencial tanto en el hogar como en los templos. Esta característica suele mantenerse en las comunidades inmigrantes, si bien en distintos grados:

“Puede que hayan algunos jóvenes nacidos en Chile no sean capaces de nombrar todos los íconos del templo como corresponde, solo porque a veces las diferencias son muy sutiles o porque desconocen todos los nombres que tienen. Pero sin dudas saben de qué deidad se trata.”¹¹⁴

En este sentido, el templo es un concentrado, un núcleo que contiene los principales símbolos visuales del hinduismo practicado en Chile, los que tanto religiosos como culturales, se transforman en este ‘vocabulario’ básico en torno al cual se construye la identidad india en Chile. Las visitas al templo, por lo tanto, sirven para entender, incorporar y reafirmar estos símbolos sagrados como parte de una identidad cultural india compartida con toda la comunidad. Aún si no se suele visitar, el solo hecho de que esté ahí, que exista ahora un lugar que busque preservar lo medular de la vida del hinduismo en Santiago y que convoque a la comunidad a unirse en ella, procura establecer una idea de unidad cultural que, respetando las diferencias que puedan encontrarse –o intentándolo-, permite hablar de una comunidad india cuyo vínculo va mucho más allá de haber nacido en el mismo país.

Pero la importancia del templo en este proceso va más allá del entendimiento y el sentimiento común en torno a los símbolos sagrados que alberga. La instauración de un templo significó un cambio en la dinámica interna, pues pretendió ubicar a Santiago Mandir en el centro de las actividades culturales y religiosas de la comunidad india. Hasta ese momento, todas las celebraciones y ceremonias eran realizadas en las residencias de miembros de la comunidad que voluntariamente abrían las puertas de sus hogares, o en centros sociales como el Club Sirio y el Estadio Español. El establecimiento del templo como *“principal punto de encuentro de toda la comunidad india en Santiago”¹¹⁵* va a resignificar el papel tradicional que poseía en la India –morada de la deidad-.

¹¹⁴ DHIMAN, Sapna. *Op.Cit.*

¹¹⁵ DADLANI, Bhavan. *Op.Cit.*

Si bien la devoción de los *murti* en un templo es un rasgo principal en la vida de los hinduistas, una característica que diferencia al hinduismo de otras religiones es que concentrar adeptos en su interior no es una de sus funciones tradicionales. En la mayoría de los templos el culto no está establecido, en el sentido de que los devotos no se reúnen a horas concretas para orar en comunidad. Como los hindúes pueden meditar, orar y realizar ritos en el espacio de sus propios hogares no es obligatorio que asistan al templo de manera frecuente. En este sentido el rol tradicional del templo hindú no puede compararse, por ejemplo, con el papel que ir a la iglesia tiene para el cristiano. No es un lugar de reunión, sino uno sagrado de adoración a la deidad.

En Chile esta situación se ha modificado. En primer lugar, se ha podido establecer una frecuencia para la realización de 'misas'. En Santiago Mandir se da todos los meses, sin que necesariamente coincida con alguna de las múltiples fechas sagradas del calendario religioso. En el centro ISCKON se realizan todos los viernes y domingos. En segundo lugar, el templo en Santiago busca reunir muchos aspectos de la vida de sus devotos, no solo religiosos. Un centro cultural destinado a la reunión de la comunidad hinduista y la conservación y difusión de su cultura no existía, y aquellos centros mencionados anteriormente, ya dijimos, son representativos de ciertas corrientes. De ahí que Santiago Mandir también sea 'Centro Cultural' hindú. Hasta el momento, sin embargo, el templo se conserva fuertemente enfocado 'hacia el interior' sin cerrarse al exterior, es decir, se ha orientado más hacia el mantenimiento y potenciación de tradiciones que a su transmisión fuera de la comunidad india.

Por otro lado, para la comunidad india, asume un papel social al incluir otro tipo de actividades de tono más recreativo. Cualquier tipo de evento que desee realizarse ahí solo debe ser coordinado con el sacerdote o su esposa. Es más, mientras en la India la mayoría de los rituales pueden realizarse en el hogar, con la familia o en pequeños grupos, el templo lentamente busca convertirse en el eje para su celebración. Esta característica se encontraba presente mucho antes, y a lo largo de la década de 1990 puede contarse numerosos intentos por efectuar ceremonias de manera conjunta. Si bien muchos fueron exitosos, otros no tanto por razones que van desde el pago de cuotas para solventar el lugar arrendado con tal fin hasta el tamaño

del mismo. De esta manera, el templo establece un lugar estable cuya posibilidad de ocupar con tales fines es real.

Asimismo, los lugares sagrados cambian de función, no son solo centros devocionales, pueden ser lugares de reunión, escenario de conciertos y galerías de arte a la vez. Esta característica si bien se da en India -debido a la concepción misma de la vida religiosa y los distintos aspectos que incluye- dentro de la comunidad india en Chile se ve reforzada, sobre todo por no ser muchos los lugares dispuestos a esto y por no contar con un centro cultural aparte que asuma funciones más seculares.

El templo busca establecerse como polo de celebración y preservación religiosa y cultural, así como de encuentro y construcción de redes y amistades. Al volver a significarse su función, también lo hace su importancia en la vida de los indios: mientras algunos devotos mantienen la costumbre de visitar el templo de vez en cuando, hay otros que han comenzado a hacerlo o que lo hacen mucho más frecuentemente que si estuvieran en la India. El límite entre lo sagrado y lo secular es aún menos nítido en la comunidad inmigrante y Santiago Mandir se está convirtiendo en un centro de reunión cultural, religiosa y social para la comunidad india, volviéndose cada vez mas instrumental a la manera como se resignifican y revitalizan costumbres, ideas y tradiciones.

4.2.3 El hogar

Emigrar plantea una multitud de problemas y preocupaciones. Uno de ellos corresponde al hogar. Encontrar un lugar donde vivir, descansar y poder dormir tranquilo es una de las primeras inquietudes de las personas que emigran, sobre todo si se trata de regiones desconocidas y/o donde no se conoce a nadie. Si se cuenta con los medios, tiene suerte o ayuda, no tendrá problema en encontrar una nueva casa donde formar un nuevo hogar. Pero la relación entre inmigrante y hogar no termina ahí, y es que una casa no es solo el lugar donde se guardan las pertenencias y se llega a dormir. La casa *“es de uno, tiene una representación local, en los valores de la comunidad de residencia, ata a un lugar, a un modelo social, a un sistema de*

*comportamiento y de relaciones sociales.*¹¹⁶ Todos estos aspectos tienen un significado y una influencia en la vida de su residente, son perdidos al dejar un país y deben ser readquiridos y negociados en la nueva casa.

Para algunos inmigrantes, hay una necesidad tanto de integrarse a este nuevo mundo exterior como de no abandonar el mundo interior que significaba su vida hasta ese momento. Así este nuevo hogar puede plantearse como un refugio y un punto de partida en el intento de reconstruir su mundo en el extranjero. El umbral de una casa separa el mundo exterior, público y colectivo del interior, familiar y personal. Cada vez que alguien llega a una nueva casa, sus espacios son apropiados, personalizados y, mientras se viva en él, renovados. El cómo lo decoramos dice mucho de nosotros, ya que en la organización de los espacios siempre hay criterios de selección y distribución. Racionalmente ubicamos objetos de acuerdo a la frecuencia con que los usamos, su importancia, por motivos de seguridad o funcionamiento, por ejemplo, al colocar aparatos electrónicos lejos del agua. Emocionalmente lo hacemos de acuerdo a nuestra subjetividad y el valor personal que le asignamos a las cosas. Hay ciertos objetos que nos traen buenos recuerdos, y usualmente son los que ubicaremos a la vista o en nuestra habitación, mientras que los malos serán guardados o escondidos. Es muy importante mantener cierta continuidad con el antiguo hogar, instalando objetos que se han traído desde el país de origen o ubicándolos de manera similar. Todas estas son formas de no perder la conexión con ambientes y personas que ya no se encuentran cercanas, pero que afectan la identidad personal y familiar.

En el caso de los inmigrantes hinduistas, la cuestión no es solo apropiarse el nuevo espacio, es también transformarlo en uno apropiado para la práctica de la religión. Es necesario, entonces, la sacralización del espacio. Esto se realiza de manera similar que en el templo, primero purificándolo ritualmente y luego decorándolo para que se convierta tanto en un hogar como en un espacio sagrado de devoción. Fotografías, ilustraciones, artefactos y objetos tienen un papel importante en la religión hindú, de manera que se ubica arte religioso, decoraciones, adornos y símbolos auspiciosos en el hogar secular.

¹¹⁶ MARCOS M., Francisco. *"Cultura al margen: inmigración, lengua e identidad"*. Revista de Occidente nº 287, abril 2005, pág. 11

En tiempos védicos, señala la historiadora Romila Taphar, *“la casa era una gran estructura, donde toda la familia y los animales vivían bajo el mismo techo. El hogar familiar era particularmente venerado y el fuego se mantenía ardiendo continuamente.”*¹¹⁷ Como se ha mencionado, el culto individual es muy importante en el hinduismo, de manera que su práctica en los hogares es parte esencial para un hindú. Esto obedece a una consideración religiosa, ya que mientras *“el mundo es exterior, el ámbito de lo material; la casa representa el ser espiritual interior de cada uno, su verdadera identidad.”*¹¹⁸ Esto es especialmente certero si nos damos cuenta que al conversar con los entrevistados sobre sus hogares la respuesta prototípica fue *“Mi hogar es una casa como cualquier otra pero...”*. En primer lugar podemos ver que la idea de cómo eso debería ser un hogar común en Chile está bastante presente, ya que lo primero que buscan dejar en claro es, en este sentido, no son diferentes al resto de los santiaguinos. No es la casa en sí lo que es distinto, sino su interior:

*“Mi hogar es un departamento como cualquier otro con la diferencia que siempre hay aroma de incienso y olor a comida hindú, hay bastantes decoraciones y cuadros de India. Muchas estatuillas de los dioses y santos de India.”*¹¹⁹

El hogar es el espacio privado en el que se ven películas de Bollywood, se escucha música india y se puede hablar en el idioma nativo. Dentro de sus cuatro paredes se puede intentar mantener una conexión más concreta con el hogar abandonado: se puede lograr que luzca como lo haría si aún vivieran en la India. De ahí la importancia de la decoración y los adornos culturalmente indios.

Para la vivencia cotidiana de la religión, se suele elegir un espacio dentro del hogar destinado al altar familiar, frente al que orarán y meditarán. Sobre mesas, vitrinas o estantes se instalan las estatuillas, ilustraciones, incienso y frutas u otros alimentos como ofrenda.

Las estatuillas que se encuentran más presentes en los hogares indios en Chile son Buddha, Krishna, Visnú, Lakshmi y Ganesha. Al igual que en el templo, nos

¹¹⁷ TAPHAR, Romila. *“Historia de la India”*. Vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, pág. 46

¹¹⁸ CHATERJEE, Partha. *“La nación y sus mujeres”*. En : DUBE, Saurabh, *Op. Cit.*, pág. 409

¹¹⁹ DADLANI, Bhavan. *Op.Cit.*

encontramos con que se trata de deidades transversales al hinduismo. Esto es especialmente relevante al considerar que el hogar es precisamente el espacio destinado a aquellas diferencias que en 'el mundo exterior' a veces son dejadas de lado. Fotografías de Shiri Sai Baba también son encontradas y, en menor medida, también se pudo constatar fotos de Srila Prabhupada, fundador de la Sociedad para la Conciencia de Krishna (ISKCON), e ilustraciones de Guru Nanak, fundador del sikhismo. Esta tendencia también se encuentra presente en el arte religioso que adorna los muros del hogar, arte simbólico y presenta deidades y mitos.

Por otro lado, las imágenes materiales facilitan la retención y la transmisión de recuerdos. Por eso, además de estatuillas e ilustraciones de deidades y hombres santos, es común encontrar fotografías de India en sus paredes. Para los inmigrantes, imágenes de su tierra natal evocan una serie de recuerdos y preguntas, en torno a la experiencia misma de abandonar el país de origen, qué ha sido lo positivo, lo negativo, las razones por las que nos fuimos, quienes éramos al irnos y quienes somos ahora.

Pero en el hogar la visión no es el único sentido estimulado. No es coincidencia que todos los entrevistados caracterizaran su hogar por el fuerte aroma a incienso y comida hindú. En los hogares la quema de incienso es muy común, y podemos delimitar su uso por dos razones. Por un lado, la conexión que el olfato tiene con las emociones y los recuerdos ha sido ampliamente investigada. El motivo de esto es que la nariz es el único órgano sensorial con acceso directo al cerebro: el proceso de percepción olfativa se realiza en el sistema límbico, que es donde se almacena la memoria y se controlan las conductas¹²⁰. La memoria olfativa es persistente y especialmente fuerte en la niñez. En este sentido, la mantención de cierto tipo de olores en el hogar tiene un componente fuertemente emocional, transmite directamente a la vida y la familia en el país natal. Por eso es común que *"huela como olía el hogar de mis padres"*¹²¹. Para los nacidos en Chile, la situación es similar, ya que igualmente crecieron en un hogar donde el incienso y la comida india eran habituales. Con la comida sucede lo mismo, especialmente porque la cocina india es conocida por sus

¹²⁰ ESGUERRA, Perry. *"Marco teórico y planeación para aplicación del desarrollo de la identidad olfativa. Caso CESA"*. [en línea] <<http://repository.cesa.edu.co/bitstream/10726/314/1/TEM00088.pdf>>

¹²¹ KHILNANI, Rajesh. *Op.Cit.*

fuertes condimentos que se traducen en aromas fuertes y sabores potentes. Por otro lado, la fuerte presencia de incienso en los hogares hinduistas tiene una razón religiosa, pues el incienso es quemado como ofrenda a las deidades. Con el paso de los años, la que era una tarea específicamente sagrada se extendió a usos cotidianos que no necesariamente tienen un fin religioso. En pocas palabras, la quema de incienso se ha transformado en un factor cultural de origen religioso, cuyo sentido inicial no está necesariamente presente cada vez que se hace, pero si es reconocido por los inmigrantes y sus hijos.

El ambiente creado en el hogar, por supuesto, no es relevante solo a los que han emigrado de la India. Sacralizar el hogar con iconos decorativos y devocionales también ayuda en la socialización religiosas y familiar la transmisión de religión, cultura y arte a una segunda generación. Como ya se mencionó, la decoración del hogar es la manifestación tangible del deseo de un inmigrante por mantener su identidad. De esta forma, la transformación del hogar en el extranjero es una manera de transmitir su cultura a una generación nacida en Chile. En consecuencia, la presencia de símbolos sacros y la práctica religiosa en el hogar es sumamente importante para hacer del hinduismo parte relevante en sus vidas cotidianas.

De esta manera, el espacio del hogar es usado para generar y mantener en los hijos la idea de una identidad cultural, la que tiene imágenes, olores y sabores específicos. Por lo tanto, el hogar se plantea como una experiencia multisensorial de negociación y transformación de identidades. Padres e hijos podrán convivir diariamente con vecinos, amigos y compañeros de trabajo que no tienen ningún lazo con su país, pero una vez dentro del hogar, se ven expuestos persistentemente a los símbolos de una identidad india. Esta identidad india se ve especialmente reforzada con la visita de familiares u otros inmigrantes ya que, por un lado, debe ser un espacio en el que no se sientan incómodos, y por el otro, se vuelve la 'carta de presentación' que muestra quiénes son y cómo viven. Todo esto, sobre todo cuando la residencia es usada para realizar algún rito o celebración, puesto que estos no pueden efectuarse en cualquier lugar. Así, el hogar se convierte en un bastión identitario, que recuerda diariamente quien se es, quien se quiere ser y cómo queremos que nos vean.

4.3 La Práctica

Las personas practican su espiritualidad en el mundo material, en consecuencia, cualquier tipo de creencia espiritual encuentra una manera pragmática de afirmarse en la vida diaria. Un rasgo llamativo del hinduismo es precisamente este. Es más, dice el historiador Gavin Flood, “*que la práctica tiene precedencia sobre la creencia. Es más importante lo que hace un hindú que lo que cree*”.¹²² De acuerdo a esto, seguir el *dharma* no es tanto aceptar ciertas creencias incuestionables como la práctica o ejecución de ciertos deberes definidos. A pesar de la heterogeneidad india, es posible reconocer una cierta ‘conducta ritual’¹²³ que conecta distintas regiones, clases y periodos de la vida hinduista. Muchos de ellos son de origen védico y sobreviven hasta el día de hoy.

Como ya hemos señalado, la experiencia religiosa del hinduismo es multisensorial: se canaliza a través de la visión, el sonido y el olfato. Todos estos aspectos hayan su punto de encuentro en la práctica: la acción misma participar en un rito religioso. Estos ritos incluyen tanto formas contemplativas como activas de practicar la religión y para los inmigrantes se vuelven las maneras concretas para demostrar cómo se viven su religión en la esfera pública.

En el caso chileno revisaremos sólo las festividades de origen religioso, por eso no se incluyen la celebración de festividades nacionales como la Independencia India. La celebración en sí es un símbolo sagrado, a la vez que para los inmigrantes se vuelve señal de la existencia de una comunidad que comparte una misma visión religiosa y cultural, pese a que no necesariamente se comparten raíces lingüísticas o geográficas. La celebración de festivales populares transversales a las distintas ramas del hinduismo sirve al doble propósito de formar, fortalecer y celebrar la noción de la unidad cultural india, tanto dentro como fuera del país. Por otro lado, algunas celebraciones se realizan más de manera secular que religiosa, favoreciendo la fiesta y el festejo, sin necesariamente incluir los aspectos ceremoniales tradicionales. La

¹²² FLOOD, Gavin. *Op. Cit.*, pág. 25

¹²³ STRATTON H., John, y NARAYANAN, Vasudha. *Op. Cit.*, pág.12

práctica de festivales propios de la cultura india -como Holi, cuyas características no encuentran comparación a nivel mundial- a la vez significan la alegría de pertenecer a una comunidad.

Con respecto a los *samskaras*, los más populares de nacimiento, matrimonio y muerte tienen un sentido sociocultural muy potente para la vida del hinduismo en Santiago. En algunos casos, su ejecución responde más a la manera de integrar al recién nacido a la comunidad india (secular) que a la comunidad hindú (religiosa) propiamente tal. Pero circunstancias de tiempo y de pragmatismo han impedido su realización tradicional, manteniéndose en formas más simples que, de todas maneras, implican la ejecución y validez del *samskara*.

Importante es señalar que si bien los lugares sacros son generalmente conservados, su existencia no necesariamente significa que vayan a ser usados. No fue posible establecer que todos los funerales, por ejemplo, son realizados en el templo. Esto porque la decisión de donde efectuar los rituales y celebrar las festividades aún depende mucho de los casos personales. Pero en esta decisión entre celebrar en el hogar o en el templo, con la familia o con la comunidad, en la que por bastante tiempo primaron reuniones pequeñas, el último tiempo ha generado una lenta tendencia creciente hacia formas de compartir más exteriores, la llegada de una nueva oleada de inmigrantes y la instalación del templo han revitalizados la importancia de estos espacios.

4.3.1 Pujas

Puja, en pocas palabras, es el ritual de adorar a la deidad. Usualmente traducida como 'culto', hay diversos tipos de *puja*, desde los más complejos llevados a cabo en el templo, hasta los más sencillos realizados en los hogares. Esta amplitud le permite ser la forma más popular de adoración. En una *puja* se ofrecen a la deidad diferentes artículos conocidos como *upacharas* como cantos, alimentos vegetarianos, agua, aceite, leche, joyas, fuego, incienso y flores, y es considerada "como una ofrenda

*simbólica de nosotros mismos, nuestros pensamientos, deseos, acciones y todo lo que poseemos a la deidad, como señal de devoción y entrega”.*¹²⁴

Rezar y meditar son ritos diarios, y en los hogares *puja* es realizado frente al ícono instalado en el altar. En este caso es más bien simple, incluye la ofrenda y la devoción personal. Pero en el templo o en reuniones una *puja* puede ser muy compleja. Debe ser realizada por el sacerdote del templo, quien recita mantras, se realizan ofrendas comunitarias y se quema incienso. Algunos de los elementos usados con este fin son una fuente con agua y una cuchara, una bandeja con flores, incienso y campanas. Estos pueden encontrarse en los hogares privados, si bien al momento de la adoración puede realizarse haciendo uso de todos los artefactos o realizar una *puja* más humilde.

Además de estas ofrendas, puede ofrecerse a la deidad fuego y luz en la forma de *aarti* o *arati*, ritual llevado a cabo al prender una mecha en una lamparilla o bandeja. La lamparilla es agitada frente a la deidad y luego acercada a los devotos para que toquen el fuego con sus manos. Este contacto con el fuego, ahora sagrado, tiene un valor purificador y se cree que eleva el alma del devoto. Este rito es realizado cada vez que se realiza una *puja* en Santiago Mandir, a la vez que se acompañan de *bhajan*, forma de canto devocional.

Otra característica de los rituales en dicho templo es la inclusión de *prasad* o comida sagrada. La comida es cocinada y luego presentada a la deidad al colocarse en el altar mientras se realiza la *puja*. Una vez terminada, *prasad* es repartida y comida por los devotos. Se cree que con esto la deidad ha consagrado la comida, de modo que “*comer prasad es recibir alimento bendecido porque fue una ofrenda*”. En el contexto del templo *prasad* es compartido por todos los asistentes a la *puja* y es una de las ofrendas más presentes tanto en contextos familiares como comunitarios.

¹²⁴ JARAYAMAN, V. “*The Symbolic significance of Puja or Worship in Hinduism*”. [en línea] <<http://www.hinduwebsite.com/symbolisminpuja.asp>>

4.3.2 Festividades

Una de las maneras de práctica religiosa más reconocibles del hinduismo son sus festividades, las que se encuentran presentes a lo largo del año. Algunas de estas celebraciones tienen un carácter 'pan-indio', como le llama Flood, mientras que muchos otros son locales. Los festivales hinduistas tienen como intención "*purificar, evitar las influencias maliciosas, superar los momentos crítico, y estimular o resucitar los poderes vitales de la naturaleza*".¹²⁵

El hinduismo basa sus cálculos en un calendario lunar, de manera que las fechas específicas para celebrar festivales cambian cada año. Este año lunar consiste de 12 meses, con un mes extra insertado aproximadamente cada tres años para que no se distancie más de una semana del calendario solar. Oficialmente, desde 1957 el gobierno indio presenta su propio calendario civil lunar-solar, también llamado calendario *Saka*, que establece las fechas para la celebración de las festividades más populares como un esfuerzo por estandarizar las efemérides. El calendario gregoriano también fue adoptado con fines de comunicación oficial, y las fechas en el calendario civil nacional tienen una correspondencia permanente con fechas en el gregoriano, el 1° de Chaitra normalmente cae es el 22 de marzo y 21 en años bisiesto.¹²⁶

Existen una multitud de calendarios regionales cuyas fórmulas de cálculos varían, tomando en cuenta la astrología determinan cuales son los momentos más propicios para realizar ciertos rituales, así como los periodos de tiempo destinados específicamente a la realización de festividades sagradas. El establecimiento del calendario hindú, por lo tanto, es sumamente flexible y no hay una autoridad absoluta al respecto. En Chile, esta labor es compartida por la Embajada India y por el sacerdote. Pero además, en el extranjero la calendarización de la vida ritual supone otro nivel de adaptabilidad, ya que deben agregarse los feriados oficiales del país, los que sean celebrados o no son ciertamente aprovechados para realizar otro tipo de celebraciones o reuniones familiares y comunitarias. Mientras hay algunos feriados que coinciden, hay muchos que por encontrarse en medio de día laboral no pueden

¹²⁵ ROSEN, Steven. *Op. Cit.*, pág. 206

¹²⁶ EMBASSY OF INDIA TO FINLAND AND ESTONIA. "*National Calendar*". [en línea] <http://www.indianembassy.fi/nationalcalendar.php>

efectuarse apropiadamente en la fecha específica, y en cambio son realizados los fines de semana. Esto no impide que sea celebrado en el ámbito familiar, solo que la 'gran fiesta' de toda la comunidad se realiza en otra ocasión. Estas celebraciones coinciden con las festividades más populares en la India y son conducidas por el sacerdote, el que además de presidir las festividades, realiza ceremonias védicas, astrología, numerología y otros tipos de actividades de herencia India¹²⁷.

Celebrar las mismas festividades sin duda actúa como factor asociativo y ayuda en el establecimiento de redes de solidaridad y seguridad, pues provenir del mismo país y compartir una cultura común son los principales aspectos en torno a los cuales se relacionan los inmigrantes en el extranjero:

“Siempre están juntándose, siempre. Es constante, es que es como el alrededor, son sus amigos, como acá [en Chile] la gente se conoce, no se po, en el colegio, en la universidad... pero cuando uno está en el extranjero es con la comunidad de su país.”¹²⁸

Todas las festividades pueden ser celebradas por todos, pero en tanto religiosas, sus ceremonias no pueden ser realizadas por cualquier persona, debe hacerlo un sacerdote. Puesto que en el extranjero esto no siempre es posible – recordemos que en Santiago actualmente hay uno- se ha generado que su celebración es mayormente secular: se realizan fiestas donde se juntan a festejar, bailan, cantan y comen sin la inclusión de este aspecto religioso más formal.

“Una cosa que es muy similar es que tanto chilenos como hindúes nos juntamos en nuestros diversos feriados y ponemos en el centro a la familia: primos, tíos y abuelos se juntan y la pasan bien. No estamos todo el día rezando, hacemos de nuestra religión algo muy agradable.”¹²⁹

Sobre todo en el extranjero la celebración de festividades religiosas y el respeto de tiempos sagrados, no significan necesariamente una adhesión a su calidad sacra. Es decir, celebrar ciertas festividades tiene un sentido más identitario que religioso: “se

¹²⁷ TEMPLO HINDÚ DE SANTIAGO. [en línea] <<http://santiagomandir.blogspot.com>>

¹²⁸ DADLANI, Bhavan. *Op.Cit.*

¹²⁹ “Bharat Dadlani: “La comunidad hindú de Chile se siente como en casa”, *Op. Cit.*

*celebra porque todos los indios lo hacen*¹³⁰, y si bien la razón porque lo hacen tiene un fundamento religioso, se ha dado una secularización de estas fechas al considerarse más como celebraciones civiles y culturales, y no necesariamente religiosas, proceso que se encuentra presente en India y que en el extranjero se acentúa.

Es en la celebración de festivales donde los inmigrantes toman mayor consciencia de su identidad cultural y religiosa, especialmente porque no se trata de que celebren algo de manera distinta al resto de los chilenos sino que se trata de actividades en su mayoría completamente desconocidas para ellos. En estos contextos, se fortalecen las ideas de pertenencia a una comunidad de devotos así como de diferencia con el mundo cristiano imperante en nuestro país.

Pese a esto, las instancias reales de celebración no siempre son concurridas:

*“He ido un par de veces a los eventos acá en Santiago y la gente que llega en comparación a Iquique es demasiada poca [...] Acá en Santiago yo creo que por las distancias la gente no es tan unida como en Iquique”*¹³¹

De acuerdo a los mismos entrevistados esto puede deberse a la presencia de dos subcomunidades dentro de los inmigrantes indios: unos son aquellos que llevan más de diez años en el país o planean radicarse en él, los otros corresponden a trabajadores cuyos contratos los mantendrán en Chile un par de años y luego volverán a India. Por un lado, los que más tiempo llevan residiendo en Santiago se han acostumbrado a no celebrar todas las festividades en comunidad, sea por decisión y circunstancias personales, sea por costumbre, y suelen celebrar esas instancias en un contexto más familiar. Entre ellos, por supuesto, también se encuentran algunos que sí suelen asistir a estas reuniones. Por otro, los inmigrantes llegados hace pocos años y/o aquellos que planean volver a su país, son los más interesados en mantener esta costumbre. Es interesante notar que algunos de ellos no necesariamente celebraban activamente en India, pero estar lejos del hogar ha hecho que se intente potenciar esta conexión con la celebración de festividades y rituales.

¹³⁰ DHIMAN, Sapna. *Op.Cit.*

¹³¹ SADARANGANI, Mohit. Hombre, 20 años.

Las fiestas tienen como fin no solo la celebración de la festividad en sí, ya que igualmente se plantean como instancias de participación de toda la comunidad. Las fiestas religiosas más importantes que se realizan en Santiago son Diwali, Janmastami, Navratra, Ganesh Puja y Holi.

Diwali

Diwali, también conocido como ‘el festival de las luces’, es una de las festividades hinduistas más celebradas a nivel nacional e internacional. Tradicionalmente, se celebra a finales de octubre-inicios de noviembre, en el mes de *asvina*. Coloquialmente se le llama el año nuevo indio, sus celebraciones duran 5 días y es el tiempo de usar nuevas ropa, visitar parientes, intercambiar regalos y hacer ofrendas a las deidades. Son usuales los fuegos artificiales y recibe su nombre debido a las pequeñas lámparas de arcilla llamadas *dipas* que son encendidas para dar la bienvenida a la diosa de la riqueza, *Lakshmi*.¹³² También se considera celebración del retorno del héroe Rama, protagonista de la épica *Ramayana*, luego de 14 años de ausencia y de su victoria sobre *Ravana*, rey de los demonios.

En los últimos años, su celebración en Santiago se realiza de dos maneras. La primera es a cargo de la Asociación India de Santiago, que organiza el ‘Diwali Ball’, una fiesta de tono semiformal en un centro de eventos arrendado, donde la comida y la música abundan. Se trata de una fiesta de corte más bien secular, la asistencia a la celebración debe ser confirmada e implica el pago de una entrada que depende de lo que hayan costado los preparativos. Para los miembros de la Asociación India de Santiago, el precio es ligeramente menor. La segunda es realizada por la Embajada, suele contar con la realización de las ceremonias religiosas y la presencia de personas de origen chileno sin mayores problemas. Transversal a ambas es la inclusión de eventos culturales adicionales, como músicos o bailes profesionales, la presencia de jóvenes niños de la comunidad bailando al ritmo de canciones de Bollywood.

¹³² KALMAN, Bobby. "*India the culture*". Crabtree Publishing Company, Nueva York, 2001, pág. 19

Krishna Janmastami

Referido como ‘el nacimiento de Krishna’, se celebra entre julio y agosto, en el mes de *sravana*. Tradicionalmente se ayuna y ora, templos y hogares son decorados para la ocasión. La imagen del infante Krishna es bañada, mientras cantos y bailes devocionales acompañan la celebración. Hasta la aparición de Santiago Mandir, el templo ISKCON era comúnmente visitado por los hindúes para su ceremonia. También es, posiblemente la festividad celebrada por más chilenos sin ascendencia india debido a la popularidad que el movimiento Hare Krishna ha tenido en nuestro país.

Navrata

También conocido como *Dussehra*, es una celebración de nueve días – *Navrata* significa literalmente ‘nueve noches’ en sánscrito- las que al cumplirse, dan comienzo al festival de la diosa, *Durga puja*. Durante las nueve noches, nueve formas diferentes de la Diosa, *Maa Shakti* o Madre *Shakti* –eterna y activa energía femenina- son adoradas, como Durga, Lakshmi o Sarasvati. El décimo día de dicho festival finaliza con Ramanavami, conmemorando la victoria de Rama y su ejército sobre el demonio Ravana.

En Santiago el Navrata es celebrado sobre todo en los hogares y en menor medida, en el templo. Hay una suerte de conflicto con respecto al momento en que se realiza: si bien la adoración de la diosa Durga es señalado en el mes de *chaitra* (marzo-abril), su forma más popular se celebra a inicios de octubre. Esta situación también se da en Santiago, donde la Asociación India de Santiago suele realizar la celebración en octubre, mientras la Embajada se mantiene con el calendario oficial indio que la ubica a finales de marzo.

Ganesh Puja

También llamado Ganpati es celebrado en el mes de *bhadraoada*, usualmente a mediados de septiembre, y busca celebrar el nacimiento de Ganesha, dios de la sabiduría. La celebración dura un tiempo indefinido, y la adoración a Ganesha en este día ayuda a remover obstáculos y asegurar el bienestar por el resto del año.

Su celebración solía realizarse en los hogares, donde se invitaba a amigos y conocidos de la comunidad a unirse en devoción. En el último tiempo, ha intentado reubicarse su celebración en el templo santiaguino.

Holi

Festival realizado en el mes de *phalguna*, febrero-marzo, caracterizado porque la gente se lanza agua, polvos coloreados y pintura. Es una de las celebraciones más efervescentes del hinduismo y junto a Diwali se han convertido en arquetipos de la celebración hindú en el mundo entero. Debe celebrarse con regocijo y todos, hombres, mujeres y niños disfrutan con los cantos, bailes y el arrojarse aguas y polvos de colores con mangueras y pistolas de agua.

Transversales a todas estas celebraciones, nos encontramos con *dandiya* y *garba rass*. *Dandiya* es un tipo de baile en círculos mientras se golpean palos adornados con colores y símbolos, puede realizarse en solitario, parejas o en grupo. *Garba rass* corresponde a un estilo de baile originario de la zona de Gujarat, también compuesto de movimientos circulares y especialmente usado en *Navratra*. La música, por supuesto, no se encuentra ausente y si bien en *Janmastami* y *Navratra* suele escucharse música docta, es bastante más común la música popular de Bollywood, en torno a la cual todos, sobre todos los niños, disfrutan. Mientras cantos y bailes devocionales se encuentran presentes en todas las celebraciones religiosas, en casos donde las celebraciones son casi totalmente comunitarias -como sucede con *Janmastami*- también se realizan obras de teatro o espectáculos complementarias.

La celebración en sí es un símbolo sagrado, a la vez que para los inmigrantes se vuelve señal de la existencia de una comunidad que comparte esta visión. Incluso festivales que en India suelen realizarse en el hogar, como *Diwali*, se han intentado convertir en instancias para compartir como comunidad. Las festividades que se celebran en Santiago corresponden a festivales populares y deidades transversales a las distintas ramas del hinduismo, de manera que la prioridad de su celebración por otras formas más regionales sirve el doble propósito de formar, fortalecer y celebrar la noción de la unidad cultural india, tanto dentro como fuera del país.

4.3.3 Ritos de paso

La vida de un hindú, desde su nacimiento hasta su muerte se encuentra marcada por otras instancias rituales llamada *samskaras*. Usualmente traducidos como 'sacramentos', son ceremonias benéficas de transición que ayudan al ser humano en su purificación, a la vez que santifica las diversas relaciones entre individuos: vivos y muertos, marido y mujer, padres e hijos. Así, estos ritos de paso "*sirven para legitimar el orden social y sustentar las instituciones sociales. Como ha señalado Pierre Bourdieu, son importantes no sólo para los que están incluidos en ellos, sino también para los excluidos de ellos y para la ordenación de los grupos sociales; para separar los que han realizado el ritual de los que no lo han hecho, o de los que nunca lo harán.*"¹³³

Su legitimidad se encuentra en los textos *smriti* llamados *Kalpa sutras* o manuales de rituales, específicamente en los *Ghrya sutras*, que se ocupa de las ceremonias religiosas domésticas.¹³⁴ El número de *samskaras* varía, pero por lo general se consideran alrededor de 16 los más importantes. La vida es un viaje en el que cada hito es sacralizado con un sacramento, por lo que los ritos hinduistas abarcan las distintas etapas de vida de un hindú, desde su nacimiento, niñez, educación, matrimonio hasta la muerte, formando así una secuencia ritual de vida que, al influenciar la formación del individuo en sociedad, expresa la manera de vivir el *dharma* como orden social. En la India contemporánea urbana, la realización de *samskaras* se encuentra en declive, solo algunos son realizados. Las razones de esto pueden encontrarse en una tendencia que favorece la espiritualidad al ritualismo. Se les suelen considerar anticuados y relacionados con el sistema de castas, además, en la práctica, los rituales demandan tiempo, esfuerzo y cuestan dinero.¹³⁵ Pero la persistencia de los *samskaras* dice mucho de su importancia sobre la herencia india, en sus formas básicas han logrado sobrevivir por siglos y establecerse como rasgo transversal a distintas corrientes y prácticas de hinduismo. No todos los hinduistas practican los

¹³³ FLOOD, Gavin. *Op. Cit.*, p. 220

¹³⁴ FLOOD, Gavin. "Rites of Passage". En: BOWEN, Paul (Ed.). "Themes and Issues in Hinduism". Continuum International Publishing Group, Inglaterra, 1998, pág. 255

¹³⁵ JAYARAM V. "Hindu Samskaras – Rites and Rituals in Hinduism". [en línea] <<http://www.hinduwebsite.com/rites.asp>>

dieciséis *samskaras* mas importantes, pero su existencia y relevancia religiosa y social son reconocidas. Por esto, es común que se participe al menos de los más populares: los de nacimiento, matrimonio y muerte.

En tanto los *samskaras* sirven al ordenamiento regular de la vida mediante rituales, su ejecución refleja la manera en que la comunidad se identifica y se regula como hinduista. Mantener esta estructura ritual del paso por las diferentes etapas de la vida y la muerte, por lo tanto, tiene un sentido sociocultural muy potente para la vida del hinduismo fuera de la India. Pero circunstancias de tiempo y de pragmatismo han impedido su realización tradicional, manteniéndose en formas más simples que, de todas maneras, implican la ejecución y validez del *samskara*.

Nacimientos

El hinduismo cree que el nacimiento no marca el inicio de una nueva vida, sino un nuevo capítulo en el viaje continuo de *samsara*, en el sentido de que los recién nacidos no son 'bienvenidos al mundo' sino 'bienvenidos de nuevo'¹³⁶. Por esto, el nacimiento ensimismo es considerado un ritual (*jatakarmān*), que a su vez involucra una serie de rito pre-natales y post-natales, cuyo sentido tradicional es que el neonato sea aceptado como una persona preparada para la vida social hindú.¹³⁷ Luego de, usualmente, unos diez o doce días, de haber nacido, se realiza el sacramento de *namakarana*, o nombramiento del bebé. Otros sacramentos relativos a los primeros años de vida incluyen la primera salida, la toma de alimentos sólidos, corte de pelo y perforación de las orejas.

En Santiago, los nacimientos se realizan en hospitales, cuya única distinción con cualquier otro embarazo pueden ser adornos y amuletos dispuestos en la habitación de la madre, para protegerla y atraer bonanza al parto. La mayoría de los ritos, en específico el nombramiento del bebé se realizan a los pocos días de volver la madre al hogar con su recién nacido. Suele referirse a este *samskara* como 'bautismo',

¹³⁶ GOR, Nilamani. "*Birth and childhood customs*". En: THAKAR, Diviash (Ed.). "*Caring for Hindu patients*". Radcliffe Publishing, 2008, pág. 63

¹³⁷ CLOTHEY, Fred. *Op. Cit.*, pág. 63

pues como en el cristianismo, es el primer y fundamental rito de iniciación en la religión.

Este sacramento es realizado por el sacerdote, quien con el fin de asignarle un nombre y bendecir al recién nacido, hace uso de una suerte de mezcla hindú entre astrología y astronomía, llamada *jyotish*. El conocimiento de *jyotish* permite al sacerdote descubrir su Carta Natal determinada. La idea detrás de esta práctica es que, puesto que el nombre de una persona corresponde al reino del sonido hablado-sonido sagrado, tendrá influencia en su vida misma, de manera que debe elegirse siempre el nombre más auspicioso. Dependiendo de las características específicas del nacimiento, como el lugar, fecha y hora, “*se asigna una inicial y esa es vista por los sacerdotes que leen las cartas astrales*”.¹³⁸ El proceso de nombrar al nuevo hijo, crea un vínculo con el resto de la familia y es ocasión auspiciosa y de regocijo comunitario. Una vez la ceremonia concluye, se canta y comparte comida con los invitados.

La mantención de este tipo de *samskara* explica también la mantención de los nombres de origen indio, puesto que estos se asignan dependiendo de lo que dicte la astrología.¹³⁹ Así como en el bautismo cristiano, la asignación de nombre y bendición no solo lo integra a la comunidad religiosa, también a la comunidad social. De manera que la celebración de esta ceremonia, si bien sus detalles pueden cambiar, suele ser estándar dentro de la comunidad india en Santiago.

Matrimonio

El matrimonio o *vivaha* es uno de los sacramentos esenciales en la vida del hindú laico. Es un deber, pues el rol de las parejas casadas es esencial en la sociedad hinduista. Es mediante esta unión que un devoto pueda alcanzar las tres metas de la vida: *dharma* (cumplir con el deber religioso y poseer rectitud espiritual), *artha* (prosperidad material y éxito económico) y *kama* (placer y deseo sexual).¹⁴⁰ Tradicionalmente, esta obligación recaía en el hombre y su mujer solo debía facilitar su deber y apoyarlo. Por esto, el matrimonio es mucho más que un rito en la vida del

¹³⁸ DADLANI, Bhavan. *Op.Cit.*

¹³⁹ ARORA, Amrita. *Op.Cit.*

¹⁴⁰ MITCHELL, Katherine. “*The Marriage (Vivaha) Samskara*”. 2008, [en línea] <<http://www.mahavidya.ca/dharma-and-the-individual/the-marriage-vivaha-samskara/>>

hindú, es un evento religioso, económico, político y social tanto para la pareja casada como para sus familias y comunidad.¹⁴¹ La forma histórica que los matrimonios tomaron por siglos obligó que en 1955 el gobierno indio emitiera la Acta de Matrimonio Hindú, aboliendo las restricciones de casta, el matrimonio de niños, la poligamia y la dote.

Es común que para hablar de los matrimonios en la India se hable de 'matrimonios arreglados'. Una de las primeras cosas que pude notar al conversar sobre este *samskara* fue precisamente la molestia que este término generaba. La razón radica en que hablar de matrimonio arreglado trae la idea falsa de que si los padres eligen un potencial esposo la unión es inevitable. Al respecto lo primero que señalan es que si bien en algún momento pudo haber funcionado de esa manera, en la actualidad los matrimonios no son arreglados pero si facilitados por la mediación de los padres:

“Hasta hace muy poco no se podía conocer a un hombre o una mujer fuera del hogar o la escuela, entonces nuestros padres nos presentaban mujeres de buenas familias para conocerlas y conversar. Si te gustaba, estaba bien y puede que hasta te casaras. Pero si no, no pasaba nada.”

Este tipo de práctica se mantiene, pero muy poco en Santiago. En aquellos pocos casos se suele preferir gente india que viva fuera del país en comunidades más grandes, como en Inglaterra o Estados Unidos, porque entienden que comparten una cultura india en el extranjero.

Una vez que un matrimonio se concerta, lo más importante es elegir el día más auspicioso para realizarlo. La idea es que *“toda actividad tendrá la energía del momento en que se comienza, y este momento debería estar en armonía con las posiciones planetarias de la persona que la inicia”*.¹⁴² Todo el proceso matrimonial es extenso e incluye muchos ritos distintos, que terminan en un festín suntuoso. Suele comenzarse dicho proceso con la adoración a Ganesha para pedir la eliminación de obstáculos.

¹⁴¹ FOSTER, Lisa. “Arranged Marriage”. 2008, [en línea] <www.mahavidya.ca/dharma-and-the-individual/arranged-marriage>

¹⁴² TEMPLO HINDÚ DE SANTIAGO [en línea] <<http://santiagomandir.blogspot.com/>>

La realización de matrimonios hindú en Chile se ve impedida por varios factores. Uno de ellos es que la mayoría de los inmigrantes es acompañado, aún lleguen años después, por sus familias. Para aquellos que viajan solteros, y que están siendo el grueso de los inmigrantes indios en los últimos años, pueden conocer una chilena que tenga o no ascendencia india. Ambos casos son poco frecuentes. En el primero, si se realiza un matrimonio, este mantiene formas más cristianas con la inclusión de algunos elementos indios. En el segundo caso, se realizan en hoteles o templos. Los altos costos que supone intentar realizar una ceremonia como se haría en la India, han influenciado en que se adopten formas más sencillas. Cuando se realizan, efectivamente son grandes fiestas y se mantienen algunos símbolos del *samskara* menos complejos, como el diseño de *mendhi* –pintar diseños con tinta de henna en las palmas de las manos y las plantas de los pies-, el uso de brazaletes y la fuerte presencia del color rojo, color auspicioso para estas ocasiones.

Funerales

Dado que la muerte no es la etapa final del hinduismo sino una transición de un lugar a otro, es especialmente contaminante y peligrosa, pues es el momento exacto en que el cuerpo se encuentra entre los ciclos de vida y reencarnación. Los ritos funerarios, por lo tanto, no solo tienen como finalidad que el espíritu del fallecido continúe su viaje, sino también controlar su contaminación en el espacio familiar.

En tiempos védicos, los muertos eran tanto enterrados como incinerados. Se cree que la importancia ritual y purificadora que se le brindó al fuego pudo haber llevado a que la cremación se hiciera mucho más frecuente, al punto de convertirse en la forma funeraria mayoritaria de la India.¹⁴³ También es notable que, con algunas excepciones, los ritos hinduistas que regulan el *samskara* de la muerte o *antýestí* son relativamente uniformes a lo largo del país, “*esta conformidad en rituales védicos, épicos, hasta la práctica moderna, es sorprendente*”.¹⁴⁴

¹⁴³ TAPHAR, Romila. *Op.Cit.*, pág. 51

¹⁴⁴ JOSE, Rachel , “*Death and Cremation*”. 2008, pág. 39 [en línea] < <http://www.mahavidya.ca/wp-content/uploads/2008/06/jose-rachel-death-and-cremation.pdf>>

El último rito en la vida de un hombre consiste en la cremación de su cuerpo y la posterior devolución de éstas a la tierra a través del río sagrado del Ganges en la India. El cuerpo del difunto es bañado, vestido con ropas limpias y ubicado sobre una camilla decorada con adornos y flores para ser llevado al lugar de cremación. En la India, suele tratarse de una pira sobre la que es colocada la camilla. En dicha pira el fallecido es orientada con los pies hacia el sur, hacia el reino de Yama, dios de la muerte.¹⁴⁵ A través de este ritual se dispone del cuerpo y se permite que su alma encuentre paz para proseguir en el ciclo de transmigración. Esto tiene sus limitaciones, ya que, repetimos, la vida recién dejada fue una de muchas y la correcta realización de los ritos funerarios no necesariamente encamina al fallecido al *Nirvana*:

*“Aquellos que se encuentran inconscientes y que llegan a dejar el cuerpo (morir) de forma trágica o instantánea, va depender de su karma y de las actividades o ceremonias que realicen sus familiares para tener un rito religioso como corresponde. No significa que si una persona muere y tiene un karma negativo teniendo un mal comportamiento a lo largo de su vida y luego su familia hace las actividades necesarias para la liberación sean efectivas. Todo depende de su previo karma”.*¹⁴⁶

En Santiago, los funerales pueden realizarse en iglesias, templos o funerarias. Se mantiene el servicio funerario de la cremación, la que es realizada exclusivamente en cementerios chilenos o crematorios. Posteriormente, la familia realiza un viaje para que las cenizas del ser querido sean efectivamente vertidas en el río Ganges. La forma general del *samskara* se mantiene, si bien los tiempos establecidos para su realización son más flexibles.

¹⁴⁵ FLOOD, Gavin. *Op.Cit.*, pág. 226

¹⁴⁶ DADLANI, Bhavan. *Op.Cit.*

V. CONSTRUYENDO UNA IDENTIDAD INDIA EN SANTIAGO

En 1956 Chile se convirtió en el primer país sudamericano en firmar un Acuerdo de Intercambio con India. Los crecientes lazos económicos entre ambos países, ha generado una serie de convenios culturales. Sobre todo en los últimos diez años, la Embajada de India ha traído numerosas visitas a Chile: profesionales que vienen a aportar sus conocimientos y especialidades al progreso tecnológico del país, entre ellos ingenieros, auditores, y abogados de renombre, así como también autoridades políticas como la visita de la Presidente de la India, Pratibha Patil, en 2008, Ministro de Defensa de India, Pranab Mukherjee, en 2005, el Presidente del Senado y parlamentarios. Dentro de la gama de actividades, no solo se encuentran las diplomáticas, ya que usualmente realizan actividades, en conjunto con la Asociación India de Santiago y por si solos, para la comunidad india. En la residencia de la embajada se celebran tanto *Diwali* como el día de la República y Gandhi Jayanthi – cumpleaños de Gandhi-.

Por otro lado, la misma Asociación India de Santiago “*procura mantener a la comunidad ocupada con actividades muy entretenidas, que hacen que uno se sienta en India.*”¹⁴⁷ La membrecía a la AIS (o IAS – *Indian Association of Santiago*) implica el pago de una cuota fija para la mantención del fondo de actividades. Sin embargo, todo evento y festividad organizada está abierto a la comunidad, ya que su finalidad es precisamente mantener a la comunidad activa y unida. Sin embargo, los eventos, sobre todo los religiosos, no son muy asistidos.

Históricamente, la identidad cultural de la India está marcada por su religión. En el extranjero, los inmigrantes tienden a reproducir su cultura y religión a la vez que se ajustan a las circunstancias locales. En consecuencia, ambas deben ser renegociadas. Dicho proceso implica un enorme esfuerzo de adaptabilidad, que es necesario para poder desarrollarse en el nuevo país sin tener que abandonar el bagaje cultural que se trae. Para esto se deben crear nuevas estrategias de acción que a la vez implican y

¹⁴⁷ DEWANI, Panna. *Op.Cit.*

generan nuevas maneras de relacionarse y de redefinir y resignificar sus referentes identitarios. En el caso de los inmigrantes indios en Santiago, esto implica necesariamente una revaloración de los referentes hinduistas. Conformemente, los símbolos y prácticas religiosas tienen un papel central en la manera de vivir de los indios en Santiago, y cualquier intento de mantener una identidad cultural india implica, se quiera o no, el usar formas religiosas del hinduismo.

*“Es bastante importante mantener lo que nos representa como cultura, los colores, los aromas, las tradiciones que son lo que nos diferencian de las culturas occidentales que suelen ser más frías”.*¹⁴⁸

En Chile, el hinduismo es una religión lo suficientemente distinta al cristianismo como para generar en la comunidad india una idea bastante concreta de que pertenecen a una comunidad cuya cultura y religiosidad es diferente de la vivida por el resto de los chilenos. Por otro lado, esto no presenta impedimentos para que sus devotos vivan sus vidas con relativa normalidad –relativa porque igualmente hay un proceso constante de adaptación y readaptación. La comunidad india ha logrado ser lo suficientemente flexible y la comunidad cristiana tolerante para convivir sin enfrentarse o tener conflictos. En este sentido, las transformaciones culturales se deben más a cuestiones pragmáticas y de adaptación que a prohibiciones o problemas con el resto de los chilenos, es decir, son parte de un proceso constante de negociación identitaria y no una reacción a algún hecho traumático que impida la realización de alguna práctica en suelo chileno. A la vez, provee a la comunidad de cierta autonomía pues no hay interferencia con la comunidad religiosas mayoritaria.

El hinduismo, como ya señalamos, es una religión que no solo contiene un sistema de creencias sino que tiene aplicaciones reales en la vida cotidiana a través de obligaciones y costumbres. Esta idea es especialmente trascendental, porque implica que la resignificación religiosa en el nuevo país debe incluir espacio para la realización material del hinduismo. El sonido, lo visual y la práctica son tres estructuras concretas características de su experiencia sagrada. En tanto formas claras y delimitadas son reconocibles y fácilmente transferidas a la segunda generación nacida en Chile. Por

¹⁴⁸ DADLANI, Bhavan. *Op.Cit.*

ese motivo la presencia de símbolos sacros y la práctica religiosa en el hogar es sumamente significativa para hacer del hinduismo parte relevante en sus vidas cotidianas. Así, el hogar se convierte en un baluarte de la identidad cultural-religiosa: la música que se escucha, la manera en que se decora y las rutinas diarias de los padres son las primeras formas en que un niño se enfrenta a una cultura familiar que se diferencia a la del resto de sus compañeros de curso. Cruzando el umbral de la puerta, son todos aspectos muy presentes en las reuniones y celebraciones con el resto de la comunidad, poseen, entonces, una importante dimensión social que permite la participación y unión de la comunidad, a la vez que refuerza los valores y concepciones que se creen o quieren establecerse como comunes. De esta manera, las instancias comunitarias, como la celebración de festivales y la realización de rituales, se establecen como una plataforma social para que la comunidad pueda consolidarse, expresarse y transferir su herencia cultural a la siguiente generación. Así, los rituales religiosos se han convertido en una gran parte de la reconstrucción de identidad cultural en el extranjero.

Puesto que el grueso de inmigrantes lo hizo por motivos laborales, muchos llegaron entre los 20 y 40 años. Su juventud sin duda fue esencial en el proceso tanto de integración como de conservación y transformación identitaria, pues les permitió enfrentarlo de manera más maleable. Fueron ellos quienes crearon la Asociación India de Santiago (IAS). No es coincidencia que fueran precisamente ellos los más interesados en salvaguardar la cultura india y que actualmente sean la generación más religiosa dentro de la comunidad residente en Chile por años. La mayoría migró siendo jóvenes y, si bien pueden haber llegado después sus esposas, muchos formaron sus familias en nuestro país. Por un lado, esto implica que pudieron adaptarse mejor al nuevo contexto de vida y que sus hijos nacieron en un hogar que ya incluía negociaciones culturales. Por el otro, esto hizo que se convirtieran en los únicos encargados de mantener y transmitir su cultura y tradiciones a sus hijos, especialmente cuando la comunidad india no era muy numerosa y las autoridades religiosas eran mínimas. Por lo tanto, el esfuerzo de trabajar por sustentar los aspectos religiosos, tiene como fin no solo reelaborar y mantener una identidad cultural de los inmigrantes, sino transferirla hacia una segunda generación nacida en Chile para ayudar en la

construcción de una identidad india en el extranjero. Esto es central de la comunidad inmigrante, porque esta segunda generación no tiene el contacto constante con una sociedad india donde estos referentes identitarios son la mayoría y no suelen ser cuestionados, que si poseen sus padres. Esto lleva a que los padres deban cuestionar, entender y seleccionar los aspectos de la cultura india que quieren transmitir a sus hijos. Pero esta transmisión cultural no es inmediata, implica la recepción y la renegociación de significados, sobre todo porque sus descendientes, al convivir con el resto de la población chilena desde su infancia, *“crecen combinando parte de los patrones culturales de su nuevo entorno social y parte de las pautas culturales que genera su entorno familiar”*.¹⁴⁹

Esta segunda generación nacida en Chile, por un lado, va desde los 15 a los 25 años y son, en su mayoría, hijos de los inmigrantes que llegaron en la década de 1980 y 1990. Por otro, corresponden a los hijos de quienes han emigrado de la India, se han casado y formado familia en Chile hace menos de 10 años, y son, por lo tanto, más pequeños. Son en estos dos grupos donde el hinduismo no es rasgo identitario personal confirmado sólo por haber nacido en una familia devota, a diferencia de la India donde es mucho más común. Sin el esfuerzo deliberado de los padres, los hijos no saben que significa tener ascendencia y herencia cultural india. Es solo mediante la constante educación de la religión india y su cultura que los nacidos en Chile conocen, reflexionan y eligen convertirse en hindús y construir una identidad india. Esta educación no pasa solo por comunicarles la información más importante –como si se tratase de una clase magistral sobre hinduismo-, si se pretende efectiva, debe afirmarse en la vida misma de padres e hijos. Por este motivo el resto de la comunidad y las instancias de reunión, como celebraciones en el templo, tienen un papel crucial, pues proporcionan oportunidades reales para que conozcan las concepciones y prácticas del hinduismo, así como también las similitudes y diferencias presentes dentro de la misma comunidad. Reconocen que la única manera de preservar su cultura es estando en contacto constante con el resto de la comunidad india, porque en realidad es el único momento en el que pueden ver y vivir el hinduismo fuera del hogar.

¹⁴⁹ OLIVER, Manuel. *Op. Cit.*, pág. 254

“Es más difícil enseñarles algunas cosas que en la India serían aprendidas sin tener que decirle ‘esto se hace porque esto y esto’. Es difícil porque uno también quiere que se ajusten bien con sus amigos y los niños que conocen en el colegio.”¹⁵⁰

Entre los inmigrantes la mantención de la identidad es importantísima, pero otra prioridad es sin lugar a dudas la integración de sus hijos en la nueva sociedad, pues, al fin y al cabo, su nacionalidad es chilena. En Santiago, su cultura, creencias y prácticas son minoría, y se encuentran mucho más expuestos a maneras alternativas de percibir su realidad, de vivirla diariamente y de relacionarse con lo sagrado. Por esto, si bien ha habido intentos, no se pretende que sean ‘hindú’ tal como lo serían si se formaran en la India. Al aflojar ciertos aspectos, ya sea por la manera en que han debido adaptarse al nuevo país –la visita a templos- o por decisión personal y familiar –el aprendizaje de lenguas regionales-, permiten que la decisión de cuáles son los elementos que conformarán su identidad sea una decisión, que puede ser consciente o inconsciente, proveniente del mismo hijo.

“En Chile estas cosas [rituales] se hacen mucho menos porque son cosas que se enseñan pero que en verdad si quieres cumples, depende mucho de ti y de tu familia en particular. Hay una elección que uno hace y que en India no es tan clara.”¹⁵¹

Por otro lado, la celebración de festivales populares y la adoración de deidades transversales a las distintas ramas del hinduismo ayudan a la formación, fortalecimiento y celebración de la idea de una unidad cultural india. Las identidades regionales suelen ser abandonadas, las lenguas nativas son cada vez menos habladas y las diferencias en las formas de culto son dejadas de lado en favor de una costumbre cultural y religiosa que sea transversal. Otra forma de establecer esta idea de una comunidad que no es tal solo por provenir del mismo país, sino por las experiencias sociales, culturales y religiosas que poseen en común, puede verse también en la mantención de los *samskaras* más populares. Estos no son practicados como tradicionalmente se realizan, pero esto es parte de una tendencia que igualmente se da en la India, así que podríamos decir que se trata más bien de un patrón de

¹⁵⁰ A. Rituraj. *Op.Cit.*

¹⁵¹ ARORA, Amrita. *Op.Cit.*

resignificación ante una modernidad urbana y falta de tiempo y que en el extranjero es potenciada. Porque lo interesante es que se conservan: puede que ya no posean todo el valor que les solía asignar, pero es socialmente requerido si se pretende pertenecer a la comunidad inmigrante, “*porque es lo que nos hace indios y lo que hace a nuestros hijos indios.*”¹⁵² Así, a través de los referentes religiosos dan continuidad a la identidad que poseen y legitiman una nueva identidad india en el extranjero.

La poca nitidez entre el límite de lo sagrado y lo secular es aún más patente en Santiago, sobre todo porque los espacios de reunión como Santiago Mandir, la residencia de la embajada o los hogares privados son tanto centros de reunión social como religiosa. En ese sentido los símbolos y prácticas religiosas sirven también como estrategias de comunicación secular. Debido a esto, es interesante notar la apropiación de ciertas palabras normalmente relativas a otras religiones. Por ejemplo, la palabra Dios es comúnmente usada para hablar de *Brahma*, sacerdote se refiere al *brahmin* o especialista ritual y las misas son las *pujas* realizadas en el templo. Detrás de este uso, en primer lugar, hay una intención de ser entendidos fácilmente por una mayoría chilena que no comprendería de que habla si se refiere a *Brahma*, al hacer uso de Dios se evita esta complicación así como el tener que explicar que se entiende por *Brahma*. Pero en segundo lugar, también es signo de transformación del entendimiento mismo de la religión. Ejemplo de esto, fue que al hablar conmigo se mantenía este patrón lingüístico, pese a que sabían que conocía los significados de esas palabras y a que yo misma me refería en esos términos. Una primera respuesta puede ser que la segunda generación comparte más aspectos de la cultura cristiana imperante en Chile y le es más fácil que a sus padres establecer puntos de encuentro entre ambas. Pero también en reiteradas ocasiones se dieron expresiones como “*es similar al cristianismo*” y “*om es como la cruz cristiana*”, las que, repetimos son usadas para facilitar la comprensión del hinduismo, pero a la vez, ayudan a formar una concepción del mismo que sea comparable al resto de las religiones mundiales. Esto porque primero debe entenderse la tradición, significarse dentro del contexto chileno y luego ser explicada a personas que la desconocen, de manera que realizar comparaciones entre ambas, retroalimenta

¹⁵² KHILNANI, Rajesh. *Op.Cit.*

la valoración propia de la religión dentro de Chile y la reconoce como similar en ciertos aspectos.

También es posible constatar una resignificación, sobre todo en los más viejos, del hinduismo como una religión de significancia universal, al ser entendida como una religión cuyo rango espiritual permite miles de posibilidades de vivir y sentir la relación con lo sagrado. El mismo hinduismo señala que hay tantas maneras a Dios como hay hombres, y esta afirmación es interesante, pues señala que en definitiva, cada persona puede vivir la religión de la manera que quiera. Esta interpretación de una religión más personalizada es especialmente atrayente a los más jóvenes de la comunidad india, pues les permite formas de vivir y disfrutar la religión que no son tan restrictivas, pudiendo así mantener una identidad hindú que no necesariamente cumple con todos los ritos y las obligaciones. Esto no es negativo, ya que se trata de una religión que reconoce la fundamental individualidad del sentimiento religioso. Nos encontramos aquí con un principio espiritual del hinduismo –Dios está en todas partes y hay distintos caminos hacia el- que ha sido repotenciado para ser revalorado dentro de una juventud que está más interesada en los aspectos filosóficos de su cultura que en los deberes religiosos. En consecuencia, también se gesta y fortalece la noción de que el hinduismo es sumamente tolerante. Esta caracterización es una tendencia contemporánea que se alinea con el reemplazo del entendimiento de hinduismo como *sanatana dharma*, designación que enfatiza su existencia continua, aparentemente eterna, y que busca su entendimiento como una manera de vivir.

Sin embargo, también se ha apreciado un cambio en el último tiempo, pues la aparición y masificación de internet en los últimos 15 años, así como la producción en masa de música e imágenes, han ayudan a mantener y reconectar un sentido de identidad, al facilitar el encuentro del inmigrante con elementos hindú desde la comodidad de la propia casa o ciudad. La creación de comunidades en línea sobre inmigrantes indios en Chile, Latinoamérica o en cualquier parte del mundo, también ha servido al fortalecimiento de un sentimiento identitario.

V. REFLEXIÓN FINAL

Al instalarse en un nuevo país, es imperante para los inmigrantes formar una noción de pertenencia y comunidad. El ser indio y, aún más, hindú es una característica cultural que incluye un aspecto sagrado. Por este motivo, en Santiago, el hinduismo juega un papel central en organizar y orientar la comunidad inmigrante india. Esto es particularmente apreciable en Chile, país católico, en que la religión como factor identitario es aceptada e incuestionada. Lo interesante es observar como en el proceso de integración e incorporación de algunas maneras de vivir en Santiago, la naturaleza del hinduismo no ha cambiado irreconociblemente, no han abandonado sus referentes religiosos ni dejado de participar en la vida hinduista. Sin embargo, el ser indio en Santiago significa ser parte de un cosmos hindú transpuesto y reelaborado en Santiago. Para redundar aún más en este punto, se trata de ser 'culturalmente hinduista' y no serlo necesariamente en su sentido religioso. Pese a eso, es posible distinguir una serie de características que muestran cómo la identidad india en Chile se ve fuertemente permeada por formas religiosas, y la manera en que sus normas y procesos estructuran y sustentan la vida social dentro de la comunidad. Los símbolos y ritos del hinduismo funcionan como elementos identitarios en tanto permiten establecer una suerte de unidad cultural dentro de la comunidad a la vez que fortalece la idea de diferencia con 'el otro'.

El problema inicial de la identidad india y su intensa heterogeneidad, es evitado al preferir el establecimiento de una identidad que, aunque distinta de la tierra madre India, valora como fundamentales aspectos culturales y religiosos transversales que suelen caracterizarse como más tradicionales. Esta homogeneización es práctica, puesto que igual se mantiene la idea de que la cultura india es increíblemente diversa. Esto se ve en la adoración a deidades y la celebración de festividades populares así como en el abandono de características religiosas y lingüísticas más específicas aún en el hogar.

El hinduismo en Chile se sigue manteniendo como una cultura fuertemente visual, sónica y práctica que, así, provee oportunidades para ver, tocar, sentir, crear y participar, deviniendo en la experiencia sensorial de ser parte de una cultura que acostumbra vivir la religión en el hogar. Los indios usan precisamente este espacio como sitio para construir, ejercer y difundir su identidad religiosa. Pero los símbolos y ritos religiosos sirven no sólo como propósito religioso, sino también para la asociatividad, el entretenimiento, la educación y la transmisión de su tradición a generaciones más jóvenes, y de esa manera, ayudar a construir una identidad india en los niños nacidos en Chile. Esto ha contribuido a su secularización, pues su importancia ha llegado a radicar más en su valor como referente identitario cultural que religioso.

Esto también ha llevado a la resignificación del valor del templo no solo como lugar de adoración sino de sociabilización y polo de celebración y preservación cultural. En consecuencia, también ha sufrido una transformación a nivel teórico, lo que ha acontecido en la preferencia de formas más filosóficas, cuyo énfasis está en la consideración del hinduismo que puede vivirse de un millón de maneras. En este sentido, la idea de los deberes y las prácticas se ha modificado en favor de establecer un modo de vida menos demandante y más personalizada.

Este triple proceso de homogeneización, secularización y personalización del hinduismo ha estado ocurriendo por cierto tiempo en Santiago, y ha experimentado una aceleración en los últimos años a la vez que se enfrenta a un proceso revitalizador, que busca la conservación de formas más tradicionales de vivir el hinduismo. Una serie de fenómenos en la última década, entre los que contamos el boom de las ITEC y la llegada de más inmigrantes laborales de la India, establecimiento del templo Santiago Mandir y la aparición y masificación de internet, se conjugan para potenciar una identidad india más sacra y compleja en nuestro país, en tanto permiten mayor y más fácil cercanía con la India y su cultura actual.

En conclusión, la identidad religiosa en la comunidad india es construida y reconstruida entre la representación personal, familiar y comunitaria de lo que es la identidad hindú y el proyecto de vida que se plantea para el inmigrante y su familia. De

este modo, forman una identidad indo-chilena enraizada en ambos aspectos, que mantiene activamente las formas religiosas del hinduismo, pero mayoritariamente secularizadas e interpretadas como rasgos culturales y no como parte de una religiosidad personal, pero sí comunitaria.

BIBLIOGRAFÍA

ALVAREZ, Santiago. *"Reinventando la India: Sobre la India Contemporánea de Amartya Sen"*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, N° 20. Segundo semestre de 2008.

ARNAU GRAS, Jaime. *"Metodología de la investigación en ciencias del comportamiento"*. Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1990.

BAUMAN, Chad, y SAUNDERS, Jennifer. *"Out of India: Immigrant Hindus and South Asian Hinduism in the United States"*, Butler University, Religion Compass 3/1, 2009.

BECK, Guy. *"Sonic theology: Hinduism and sacred sound"*. University of South Carolina Press, 1993.

BELL, Catherine. *"Ritual theory, ritual practice"*. Oxford University Press, Nueva York, 1992.

BODY, Thera. *"Indian grammarians and the philosophy of sound"*, 2008 [en línea] <http://www.mahavidya.ca/sanskrit-and-the-theology-of-sound/indian-grammarians-and-the-philosophy-of-sound/> [consulta: 25 de abril 2011]

BOWEN, Paul (Ed.). *"Themes and Issues in Hinduism"*. Continuum International Publishing Group, Inglaterra, 1998.

BUCK, William (Trad.). *"Ramayana"*. Motilal Banarsidass, New Delhi, 2000.

BURKE, Peter. *"Formas de Historia Cultural"*. Alianza Editorial, Madrid, 2000.

CAILLOIS, Roger. *"El hombre y lo sagrado"*. Fondo de Cultura Económica, México, c1942.

CANALES, Manuel. *"Metodologías de investigación social: introducción a los oficios"*. Lom Ediciones, Santiago de Chile, 2006.

CARRASCO, Sergio. *"El hinduismo en 84 conceptos"*.

CHANDRA, Bipan. *"Hacia una nueva historia de la India"*. El Colegio de México, México, 1982.

CHARTIER, Roger. *"El mundo como representación"*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1992.

CHEVALIER, Jean. *"Diccionario de Símbolos"*. Herder, Barcelona, 2003.

CIRLOT, Juan Eduardo. *"Diccionario de Símbolos"*. Labor, Barcelona, 1982.

CLOTHEY, Fred. *"Religion in India: A historical introduction"*. Routledge, New York, 2006.

COWARD, Harold, y GOA, David. *"Mantra: Hearing the Divine in India and America"*. Columbia University Press, Nueva York, 2004.

DE LA CASA, Leticia, *"Arte Oriental, Africano y de Oceanía"*. Arte Universal, Madrid, The Marketing Room S.A., 2009.

DUBE, Saurabh (Ed.). *"Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India"*. Colegio de México, México D.F., 1999.

DUSSORT, María Noel. *"India una aproximación a la religión y a la lengua"*, Rosario, 2008.

ELIADE, Mircea. *"Imágenes y símbolos: ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso"*. Taurus, Madrid, 1974.

ELIADE, Mircea y KITAGAWA, Joseph (Comp.). *"Metodología de la historia de las religiones"*. Ed. Paidós, Barcelona, 1986.

ESGUERRA, Perry. *"Marco teórico y planeación para aplicación del desarrollo de la identidad olfativa. Caso CESA"*. [en línea] <<http://repository.cesa.edu.co/bitstream/10726/314/1/TEM00088.pdf>> [consulta: 12 de julio 2011]

FERNANDEZ, Eva y FERRO, María Jesús, *"La India"*, Historia de la Humanidad Volumen 13, Arlanza Ediciones, Madrid, 2000.

FLICK, Uwe. *"Introducción a la Investigación Cualitativa"*. Ed. Morata y Fundación Paideia Galiza, Madrid, 2004.

FLOOD, Gavin. *"El hinduismo"*. Cambridge University Press, Madrid, 1998.

FOLCH VERDUGO, Francisco J. *"Sobre símbolos"*. Universitaria, Santiago de Chile, 2000.

FOSTER, Lisa. *"Arranged Marriage"*. 2008, [en línea] <www.mahavidya.ca/dharma-and-the-individual/arranged-marriage> [consulta: 25 de abril 2011]

GEERTZ, Clifford. *"Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas"*. Paidós, Barcelona, 1994.

GONZALEZ, José Antonio. *"Oralidad: tiempo, fuente, transmisión"*. En: AGUIRRE Baztán, Angel. *"Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural"*, Ed. Alfaomega, México, 1997.

GOR, Nilamani. *"Birth and childhood customs"*. En: THAKAR, Diviash (Ed.). *"Caring for Hindu patients"*. Radcliffe Publishing, 2008.

HANI, Jean. *"Mitos, Ritos y Símbolos"* (Fragmentos). Ed. Olañeta, Barcelona, 2005 [disponible en] <www.terra.es/personal/javierou/con-icone.htm> [consulta: 28 de marzo]

HOLLAND, Clifton. *"Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la Península Ibérica: Religión en Chile"*. PROLADES, 2009 [en línea] <http://www.prolades.com/encyclopedia/countries/spanish/rel_chile09spn.pdf> [consulta: 15 de abril 2011]

INE (Instituto Nacional de Estadísticas). *"Censo 2002: población censada nacida en otros países que declaran vivir habitualmente en una comuna de Chile, por sexo y grupos de edad, según división político administrativa, continente y país de nacimiento"*. Santiago de Chile, 2002.

JARAYAMAN, V. *"The Symbolic significance of Puja or Worship in Hinduism"*. [en línea] <<http://www.hinduwebsite.com/symbolismipuja.asp>> [consulta: 12 de abril 2011]

JAYARAM V. "*Hindu Samskaras – Rites and Rituals in Hinduism*". [en línea] <<http://www.hinduwebsite.com/rites.asp>> [consulta: 12 de abril 2011]

JENSEN, María Florencia. "*Donde fueres, haz lo q vieres: integración de inmigrantes en el Chile Contemporáneo*". Tesis (Magíster en Antropología y Desarrollo). Santiago, Universidad de Chile, 2009.

JOSE, Rachel. "*Death and Cremation*". 2008 [en línea] <<http://www.mahavidya.ca/wp-content/uploads/2008/06/jose-rachel-death-and-cremation.pdf>> [consulta: 26 de abril]

KALMAN, Bobby. "*India the culture*". Crabtree Publishing Company, Nueva York, 2001.

KRAMRISCH, Stella. "*The Art of India*". The Phaidon Press, London, 1955.

KUIPER, Kathleen (Ed.). "*The Culture of India*". Britannica Educational Publishing, Chicago, 2011.

LAPRESTA, Cecilio, y HUGUET, Ángel. "*Identidad colectiva y lengua en contextos pluriculturales y plurilingües: El caso del Valle de Arán (Lleida. España)*". Revista Internacional de Sociología (RIS) vol. LXIV, nº 45, septiembre-diciembre, 2006, pág. 87

LARRAÍN, Jorge, "*¿América Latina moderna?: globalización e identidad*", LOM Ediciones, Santiago, 2005.

LIPNER, Julius. "*Hindus: their religious beliefs and practices*". Routledge, Londres, 1994.

LOPEZ, Carlo. "*Food and Immortality in the Veda: a gastronomic theology?*". Electronic Journal of Vedic. Studies 3, 1997.

LOZANO, Jorge (comp.). "*Historia oral*". Antologías Universitarias, México, 1997.

MANCINI, Susanna. "*The power of symbols and symbols as power: secularism and religion as guarantors of cultural convergence*". Cardozola Review, 7 de Julio de 2009 [en línea] <<http://www.cardozolawreview.com/content/30-6/MANCINI.30-6.pdf>> [consulta: 12 de abril 2011]

MARCOS M., Francisco. "*Cultura al margen: inmigración, lengua e identidad*". Revista de Occidente nº 287, abril 2005.

MARTÍNEZ P., José. "*Breve examen de la inmigración en Chile. Según los datos generales del Censo de 2002*", OIM Chile, Santiago, 2003.

MERLO, Vicente. "*Simbolismo en arte hindú*". Biblioteca nueva, Madrid, 1999.

MINISTERIO DEL INTERIOR DE CHILE. "*Informe anual Departamento de Extranjería y Migración*", Santiago, 2010.

MITCHELL, Katherine. "*The Marriage (Vivaha) Samskara*". 2008, [en línea] <<http://www.mahavidya.ca/dharma-and-the-individual/the-marriage-vivaha-samskara/>> [consulta: 27 de abril 2011]

MOTIHAR Chandra, Anjana. "*India Condensed: 5000 years of history and culture*". Marshall Cavendish Editions, Singapur, 2007.

NARAYANAN, Vasudha. *"Entender el hinduismo: orígenes, creencias, prácticas, textos sagrados, lugares sagrados"*. Blume, Barcelona, 2005.

NAUJOKS, Daniel. *"Emigration, Immigration, and Diaspora Relations in India"*. Octubre, 2009 [en línea] <<http://www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?ID=745>> [consulta: 30 de mayo 2011]

OLIVER, Manuel. *"Inmigración y Cultura: Reflexiones críticas sobre la diferencias sociales y culturales que produce el hecho migratorio."* Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social. N. 2, oct. 1993.

OONK, Gijsbert. *"Global Indian Diasporas"*. Amsterdam University Press, 2007.

OONK, Gijsbert. *"The Indian Diasporas. A disputed empirical and historical framework"*. Amsterdam University Press, 2007.

PORTELLI, Alessandro. *"El uso de la entrevista en la historia oral"*, En: "Historia, memoria y pasado reciente", Anuario Escuela de Historia N°20, Universidad Nacional de Rosario, 2005.

PRINS, Gwyn. *"Historia Oral"*. En: BURKE, Peter. "Formas de hacer historia". Editorial Alianza, Madrid, 1999.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *"La concepción hindú de la vida"*. Alianza, Madrid, 1969.

ROCHER, Ludo. *"Orality and Textuality in the Indian Context"*. University of Pennsylvania, Sino-platonic papers n°49, octubre 1994.

RODRIGUEZ DE LA VEGA, Lía. *"Inmigrantes internacionales en la Argentina: la inmigración proveniente de la India; primera y segunda generación."* [en línea] <<http://www.gredes.com.ar/21%20-%20MIGRANTES%20INTERNACIONALES%20EN%20ARGENTINA%20-%20Rodriguez%20de%20la%20V.pdf>> [consulta: 9 de mayo 2011]

RODRIGUEZ DE LA VEGA, Lía. *"La inmigración india en el mundo"*. Transoxiana n°9, diciembre 2004. [en línea] <http://www.transoxiana.org/0109/delavega-migracion_india-argentina.html> [consulta: 9 de mayo 2011]

ROMERA NIELFA, Juan Karlos. *"Microhistoria, microsociología, microetnología y las fuentes orales: por una antropología del mundo de los informantes"*.

ROSEN, Steve. *"Essential Hinduism"*. Greenwood Publishing Group, Estados Unidos, 2006.

SACRISTÁN, Iruna, y ROCA, Josep. *"Ciudad ensimismada, islarios defensivos frente a la otredad"*. ACE AÑO II, núm.5, octubre 2007

SAID, Edward. *"Orientalismo"*. Ib Jaldun Libertarias 1, Barcelona, 1990.

SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio. *"Historia contemporánea de Chile, vol. II. Actores, identidad y movimiento"*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2002.

SHANKAR, Ravi. *"On appreciation of Indian classical music"*, [en línea] <http://www.ravishankar.org/indian_music.html> [consulta: 24 de abril]

- SHARMA, Jagdish. "Características de la diáspora india y su relación con el país de origen". [en línea] <http://rimd.reduaz.mx/coleccion_desarrollo_migracion/relaciones-estado1/RelacionesEstado1_3caracteristicas.pdf> [consulta: 10 de mayo 2011]
- SCHULTZ, Uwe. "La fiesta: una historia cultural". Alianza, Madrid, 1993.
- SMOLEY, Richard. "The Purpose of Ritual: Rites, Ancient and Modern". 1999 [en línea] <http://www.hindugateway.com/community/family/articles/f_lib_rituals_rs_awisdom.html> [consulta: 29 de marzo 2011]
- STEFONI, Carolina. "Inmigrantes transnacionales: la formación de comunidades y la transformación en ciudadanos". Capítulo 9. FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Chile. 2004. [en línea] <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/chile/flacso/artstef.pdf>> [consulta: 8 de mayo 2011]
- STRATTON H., John y NARAYANAN, Vasudha (Ed.). "The Life of Hinduism". University of California Press, Londres, 2007.
- SUBRAMANIAM, Lakshmi. "Culture and consumption: Classical Music in Contemporary India and the Diaspora". Transforming Cultures eJournal; Vol 3, N° 1, 2008 [en línea] <<http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/TfC/article/view/675/604>> [consulta: 30 de abril]
- SWIDLER, Ann. "Culture in Action: Symbols and Strategies". American Sociological Review, Vol. 51, No. 2, abril 1986.
- TAPHAR, Romila. "Historia de la India". Vol. I, Fondo de Cultura Económica, México.
- TAYLOR, Steven. "Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados". Paidós, Barcelona, 2008.
- THOMPSON, Paul. "Historias de vida en el análisis del cambio social". En VENDRELL FERRÉ, Joan (Comp.). "Teoría Social e historia. La perspectiva de la antropología social". México, Instituto Mora, 2005.
- WILKE, Annette, y MOEBUS, Oliver. "Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism". Walter de Gruyter, Alemania, 2011.
- ZIMMER, H. "Myths and Symbols of Indian art and civilization". Pantheon Books, Washington. 1946.
- ZIMMER, H. "Filosofías de la India". Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- "Bharat Dadlani: "La comunidad hindú de Chile se siente como en casa" [en línea] BCN Asia Pacífico, 9 de octubre de 2008. <<http://asiapacifico.bcn.cl/entrevistas/barat-dadlani-comunidad-hindu-chile>> [consulta: 24 de marzo 2011]

SITIOS WEB

DEPARTAMENTO DE EXTRANJERÍA Y MIGRACIÓN [en línea]
<<http://www.extranjeria.gov.cl>>
EMBASSY OF INDIA IN CHILE [en línea] <<http://www.embajadaindia.cl/>>
GOVERNMENT OF INDIA: MINISTRY OF HOME AFFAIRS. “*Census of India*”
[en línea] <<http://censusindia.gov.in>>
HINDUISM TODAY [en línea] <<http://www.hinduismtoday.com/>>
INDIAN ASSOCIATION OF SANTIAGO [en línea] <<http://www.indian-assoc.blogspot.com/>>
INDIAN COUNCIL OF WORLD AFFAIRS. “*Report of the High Level Committee on the Indian Diaspora*”, Nueva Delhi, 2001 [en línea] <<http://indiandiaspora.nic.in/contents.htm>>
MAHAVIDYA GREAT WISDOM [en línea] <<http://www.mahavidya.ca/>>
MINISTERIO DE JUSTICIA. “*Entidades religiosas de derecho publico: Templo y Centro Cultural Hindú de Santiago*.” [en línea] <<http://mail.anfitrion.cl/GobiernoTransparente/minjusticia6/NP/INFORMACION/2012/01/82329.html>>
NATIONAL COMMISSION FOR MINORITIES OF INDIA. “*Minority population*”, [en línea] <http://ncm.nic.in/minority_population.pdf>
THE MINISTRY OF OVERSEAS INDIAN AFFAIRS. “*Diaspora services: an overview*” [en línea] <<http://moia.gov.in/services.aspx?mainid=23>>
TEMPLO HINDÚ DE SANTIAGO. [en línea] <<http://santiagomandir.blogspot.com>>

ENTREVISTAS

A., Rituraj. Hombre, nacionalidad india, 47 años.
ARORA, Amrita. Mujer, nacionalidad india, 30-40 años.
DADLANI, Bhavan. Hombre, nacionalidad chilena, 19 años.
DEWANI, Panna. Mujer, nacionalidad india, 24 años.
DHIMAN, Sapna, Mujer, nacionalidad india, 46 años.
KHILMANI, Rajesh. Hombre, nacionalidad india, 42.
SADARANGANI, Mohit. Hombre, nacionalidad chilena, 20 años.
SARSWAT, Nimesh. Hombre, nacionalidad chilena, 29 años.

ANEXOS

Fotografía nº1. Estatuilla de Ganesha en hogar c.2008.



Fotografía nº2. Actual altar de ISKCON Santiago y Gurú Jayapataka Maharaj.



Fotografía nº3. Altar en Santiago Mandir.



Fotografía nº4. Altar en Santiago Mandir.



Fotografía n°5. Estatuillas de Goura Nitay (Gouranga - Nityananda) en Centro ISKCON Santiago.

