

Discursos hegemónicos y corrientes alternativas en la colectividad palestina de Chile

Douglas Kristopher Smith

A Thesis

in

Department of

Classics, Modern Languages and Linguistics

Presented in Partial Fulfillment of the Requirements  
for the Degree of Master of Arts (Hispanic Studies) at

Concordia University

Montreal, Quebec, Canada

April 2012

© Douglas Kristopher Smith, 2012

**CONCORDIA UNIVERSITY**  
**School of Graduate Studies**

This is to certify that the thesis prepared

By: Douglas Kristopher Smith

Entitled: Discursos hegemónicos y corrientes alternativas en la colectividad  
palestina de Chile

and submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of

**Master of Arts (Hispanic Studies)**

complies with the regulations of the University and meets the accepted standards  
with respect to originality and quality.

Signed by the final Examining Committee:

Dr. Danièle Marcoux Chair

Dr. Catherine Vallejo Examiner

Dr. Juan Carlos Godenzzi Examiner

Dr. José Antonio Giménez Micó Co-supervisor

Dr. Hugh Hazelton Co-supervisor

Approved by Dr. Goretti Ramírez, Graduate Program Director

Chair of Department or Graduate Program Director

\_\_\_\_\_ 2012

Dr. Brian Lewis  
Dean of Faculty

## ABSTRACT

Discursos hegemónicos y corrientes alternativas en la colectividad palestina de Chile

Douglas Kristopher Smith

The present thesis is a critical study of discourses of representation and identity regarding the Palestinian collectivity in Chile. Via an interdisciplinary theoretical and methodological framework, the initial analysis is centred on certain textual manifestations deemed *hegemonic*, stemming mainly from economically elite sectors of the collectivity, specifically the magazine *Al Damir*, published by the Fundación Palestina Belén 2000. Special attention is paid to the essentialization of business endeavours as a core value of Palestinian culture in Chile, as well as to the strong emphasis placed on Christian and the Western cultural aspects (including the ideology inherent in such presentations). These stereotypes are read and analyzed through the optic of Edward Said's notion of Orientalism. Most importantly, they are critiqued in the context of other alternative textual spaces that challenge dominant discourses as a testament to the social diversity of the collective. Three different types of texts are analyzed in juxtaposition to *Al Damir*: the social commentary (in particular, from the magazine *Palestina, Patria Mártir*) and poetry of Mahfud Massís, which expresses the complex socio-political and personal reality of triple exile; textual fragments from the blog of activist and writer Nadia Silhi; and a selection of articles from the intellectually critical magazine *Hoja de Ruta*. Each of the aforementioned texts offers a different and at

times conflicting, discursive production in terms of its engagement with socio-political issues, which are mainly ignored by *Al Damir*.

## RESUMEN

Discursos hegemónicos y corrientes alternativas en la colectividad palestina de Chile

Douglas Kristopher Smith

Desde un marco interdisciplinario y utilizando una metodología mixta, el presente estudio aborda un conjunto de discursos de identidad y representación de la colectividad palestina en Chile. Se examina, por una parte, ciertos discursos que se perfilan dentro de un marco *hegemónico*, asociados a un sector empresarial de la colectividad, vehiculados específicamente a través de la revista *Al Damir*, editada por la Fundación Palestina Belén 2000. Se pone atención a la configuración de estereotipos de lo árabe-palestino, leyéndolos desde una óptica crítica sobre la base de la noción de *orientalismo*. Se destaca en particular la esencialización del *emprendimiento* como valor propio, así como el énfasis en lo cristiano y lo occidental de la cultura palestina en Chile (y la ideología que éstos conllevan). Por otra parte, se analiza el surgimiento de espacios textuales alternativos que desafían a los discursos dominantes, poniendo en relieve la diversidad de la colectividad. Tres tipos de textos son considerados: reflexión social (en particular, la de la revista *Palestina, Patria Mártir*) y la poesía de Mahfud Massís que expresa la compleja realidad sociopolítica de su biografía de triple exiliado; fragmentos textuales del blog de la escritora y activista Nadia Silhi; y una selección de artículos de la revista de periodismo filosófico *Hoja de Ruta*. En todos ellos se ilustra la producción de

discursos diferentes y a ratos antagónicos respecto a *Al Damir*, toda vez que abordan temas sociopolíticos mayormente ignorados por dicha revista.

## COMPREHENSIVE SUMMARY

### Hegemonic Discourses and Alternative Currents in the Palestinian Collectivity of Chile

#### Introduction

This thesis begins its inquiry via one simple guiding question which informed the present study from its inception: How is it possible that Palestinians, generally known throughout the world via their condition of exile and—often times—as refugees, are viewed to the contrary, that is, as a community of business elites actively involved in right-wing politics, when referring to Palestinians in Chile? This question, in spite of the impossibility of adequately addressing the matter in a master's level thesis, will be tackled via a critical discourse analysis of current dominant cultural production, which entails discourse both about and coming from the Palestinian collectivity<sup>1</sup>, as well as the more marginalized cultural production by members of the collectivity that offers a different perspective, challenging presuppositions and the purported "common sense" of those dominant discourses.

In spite of the distinctions between the Palestinian collectivity in Chile and those other parts of the world, a whole host of generalizations in dominant social discourse and

---

<sup>1</sup> I use the term "collectivity" stemming from the Spanish (*colectividad*) for two reasons: 1. It is often the term that has been employed by the very same community for decades in various publications. 2. It helps in avoiding generalizations, which this thesis seeks to problematize, via its flexibility: i.e., a collectivity can consist of many communities. Moreover, this term has subsequently been adopted by francophone academics as *collectivité*, further proving its relevance (Baeza 2010, Limorté).

mainstream academic work have arisen that paint the entire collectivity within Chile with broad brush-strokes, often essentializing and homogenizing a diverse, heterogeneous collective identity which differs ideologically, in terms of the different subjective experiences of social class, gender, geography and generation, equally affecting discursive engagements having to do with Chile as well as Palestine.

In sum, the research herein consists of a critical and interdisciplinary analysis—in line with Foucault’s criticism of academic discipline as forms of control (37-8) and Enrique Del Percio’s call for “indisciplinary” studies—of contemporary dominant discourses about the Palestinian collectivity, with a particular focus on texts published by economic elites within the collectivity. This will be compared and contrasted with certain significant historical precursors, as well as with current textual manifestations, that challenge those discourses and the discriminatory “common sense” that they attempt to instil.

Lastly, it is important to note that this study has been conducted, in so far as possible, so as not to reify, but rather challenge, the dominant structure of privilege implicit in studying geographic spaces, as well as those peoples and cultures that inhabit them, who have been often othered, racialized, dominated and colonized. I have rightly had to challenge my own place and prejudices as a white North American male, having grown up and studied in a place whose dominant culture is inseparable from the settler-colonial and imperial legacy in which it was created. To quote Walter Mignolo “Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?”, it is not to say



that certain people from certain places should study certain things, but rather to holistically take into account “who is writing about what where and why” (122).

## **Chapter 1 – Theoretical and Methodological Framework**

In defining this study’s theoretical framework, I must first specify what it is I mean by both discourse and hegemony. In doing so, I espouse the at times antagonistic, from a perspective of political practice, but theoretically profound notions put forth by Antonio Gramsci and Michel Foucault.

Gramsci posits hegemony as an essential aspect of dominant culture which manifests itself in:

Two major superstructural 'levels': the one that can be called 'civil society', that is, the ensemble of organisms commonly called 'private', and that of 'political society' or 'the state'. These two levels correspond on the one hand to the functions of 'hegemony' which the dominant group exercises throughout society and on the other hand to that of 'direct domination' or command exercised through the state and 'juridical' government (12)

Foucault, on the other hand, considers discourse to be:

A body of anonymous, historical rules, always determined in time and space that have defined a given period, and for a given social, economic, geographical, or

linguistic area, the conditions of the operation of the enunciative function (*Archaeology of Knowledge* 131). [And that] in every society the production of discourse is at once controlled, selected, organized, and redistributed . . . . Discourse is not simply that which translates struggles or systems of domination but is the thing for which and by which there is struggle, discourse is the power which is to be seized. (“The Order of Discourse” 52-3)

And in this sense, I would argue that discourse and hegemony work together in political praxis carried out by elites with the aim of maintaining social order. In other words, discourse is the weapon of enforcement, while hegemony is the social structure in which it is put to use. Finally, it is Edward Said’s use of both Gramsci and Foucault in *Orientalism* that helps sustain the thesis’s central argument and opening question, just as the concept from Said’s 1978 seminal work resonates with much of the discursive practices found in the texts I set out to analyse.

### **Textual Analysis**

The texts analyzed are presented in terms of those I deem to be hegemonic in nature, and then those that problematize (and in many ways subvert) the said texts, albeit often in an indirect manner. The focus of my critique, which concentrates on contemporary discourses, is on the magazine *Al Damir* (including interviews and writing by one of its editors, Jorge Daccarett, focusing on the editorials from 2000-12, above all, as well as those from around 2004-12. I also look at other cultural manifestations, such as

newspaper articles, the documentary *Palestina al Sur*, and the TV series *Los Pincheira*, as they tend to reify certain elements of the magazine in question.

On the other hand, the texts which I examine, in so far as they challenge the hegemonic discursive reality of the above-mentioned cultural productions, start with the work of one non-contemporary author, in order to point out the historical implications at hand: the poetry and social commentary of Mahfud Massís. These texts include the community-based magazine called *Palestina Patria Mártir*<sup>2</sup> which he co-edited, as well as the numerous poetry collections he published throughout his prolific literary career.

In a contemporary sense, I also examine how blogs and alternative intellectual publications have been rearticulating what it is to be Palestinian in Chile or Chilean of Palestinian origin. First, I analyze the blogs maintained by writer and activist Nadia Silhi, with attention paid to texts that deal with the convergence of the author's subjectivity in terms of her political *engagement*, both in terms of Chilean and Palestinian social struggles. Lastly, I examine the online magazine *Hoja de Ruta* (Road Map), paying special attention to editorials and articles that take on topics similar to those of *Al Damir*, though from a perspective that challenges the conventional framework.

## **Interviews**

Due to the privilege implicit in the ability to publish and project a discourse via dominant societal channels, I take the position that a lot of important critique is often not

---

<sup>2</sup> Palestine, homeland and martyr

published. Therefore I carried out a series of interviews with 10 people from the Palestinian collectivity that embody an alternative discourse via their artistic, activist and/or intellectual work.

The methodology used is that of Institutional Ethnography developed by Dorothy E. Smith, which is an alternative sociology that uses methods of ethnography (without the explicit intention of studying “ethnic” *per se*), but under the maxim of “everyday life as problematic.” Institutional Ethnography seeks to map out ruling relations implicit in the way institutions come into contact with individuals (“Institutional Ethnography” 39). Considering that many communities can be considered to be, or at least possess, institutions—and that texts are an integral part in the functioning of these institutions, be they forms or novels—Institutional Ethnography strongly posits texts within social inquiry (“Institutional Ethnography as Practice,” 49-50). In many ways, having done this research in the framework of the Humanities, I have effectively used Institutional Ethnography backwards, starting with texts and including interviews to fill in the blanks.

## **Part I: Historical and Current Problematics in Question**

This first part of the thesis, which is really one of two halves, takes on the main aspects of analysis and critique at hand, though not before briefly pointing out some important historical precursors to contextualize the present study.

The Palestinian collectivity is rooted in a migration to the Americas undertaken by Levantine<sup>3</sup> Arabs at the end of the nineteenth century, when the nation states that currently make up the eastern Mediterranean were under the control of the Ottoman Empire.

According to Lorenzo Agar, between 1885 – 1940, around 9,000 people migrated from the Levant to Chile, mostly from Bethlehem (and neighboring Beit Jala), Homs, and to a lesser extent from many other places in Palestine, Syria and Lebanon (“Inmigrantes y descendientes” 287). Eugenio Chahuán argues that one can safely estimate that Arabs make up around 4% of the current population, a bit more than half of which are Palestinian, making Chile unique among its neighbours (namely Argentina and Brazil), where the population is overwhelmingly more Syrian and Lebanese (“Memoria, imaginario e identidad” 66-9).

Since its inception, the Arab collectivity has maintained a diverse community structure, launching community publications early on. These publications formed part of the Arab literary *mahjari*<sup>4</sup> movement, which saw the rise of many Arabic- language newspapers that printed news, commentary and poetry.

The collectivity continued to grow until its decline during the second half of the twentieth century. It is also important to note that Palestinians that came to Chile

---

<sup>3</sup> Geographic area of the Arab world, also known as Greater Syria and *Bilād ash-Shām*, which currently consists of Syria, Lebanon, Palestine, Israel and Jordan.

<sup>4</sup> Arabic for emigration, often used to describe Arab communities in the Americas, as well as their cultural expression (El-Attar).

possessed all different types of educational and economic background, ranging from rural *campesinos* and urban labourers to professionals. There were even a select few that were invited by the Chilean government to help build up certain sectors of the manufacturing industry (Winn 16-7), although the first two groups tend to be the only ones that many academic texts mention.

## **Chapter 2 – *Al Damir* and the Construction of Hegemony**

*Al Damir*, the main object of critical examination throughout the thesis, is a bimonthly publication produced by the *Fundación Palestina: Belén 2000* (Palestinian Foundation: Bethlehem 2000, or just *Belén 2000*), a philanthropic civil society organization in Chile. *Belén 2000*, which was founded in 2001 by three Chilean businessmen of Palestinian descent, describes its mission on its website as being “to unite Palestinian descendants around their core values, such as family, *entrepreneurship* and the importance of education” (“Misión y Visión”; emphasis added).

During the first years of the magazine’s existence, it featured diverse content about Palestine and Chilean Palestinians ranging from figures such as Miguel Littín (a filmmaker who entered the country clandestinely in order to make a documentary about Chile during the dictatorship) and Raúl Hasbún (a Catholic priest and active supporter of the Pinochet dictatorship on public television). However, from 2004-05, under the leadership of a new editor-in-chief, Jorge Daccarett, the magazine changed substantially, shifting its focus from being a relatively inclusive community-based publication, to

highlighting almost exclusively the Palestinian business community, even to the detriment of coverage of events in Palestine, which seemed too controversial, according to Nadia Hassan, due to the electoral rise of Hamas<sup>5</sup>.

From that point on, the magazine, via its editorials and various interviews with right-wing politicians of Arab descent, projected an image of the *paisano*<sup>6</sup> that posits entrepreneurship and values usually associated with right-wing political ideology, rather than the culture in any specific geographical location. This discourse continued unfettered in subsequent issues and became more and more dominant over the years. After a close examination of the articles from the end of 2004 and beginning of 2005, it became clear that this change was principally the idea of the magazine's new editor-in-chief, who purportedly wanted *Al Damir* to change its image to a more professional one in order to bring Chileans of Palestinian origin into the fold with something that would make them feel proud.

### **Chapter 3 – Orientalism and Native Informers**

In this section, I advance the theoretical framework from merely discourse and hegemony to a more specific critique of Orientalism, a theory put forth by Edward Said, who also borrowed from Gramsci and Foucault's work around discourse in his analyses:

---

<sup>5</sup> A Palestinian electoral political party and Islamic resistance movement.

<sup>6</sup> Chileans of Arab Levantine descent: used not so much in speaking about them, as between Chileans of Arab descent in reference to themselves.

[Orientalism is an] institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient. (3)

Some of the most significant tenants of Orientalist discourse are the way in which it depicts the “Orient” as “exotic,” on one hand, and “retrograde” on the other. However, it can also manifest itself in a positivist manner, as put forth by Frantz Fanon in his essay “*Racisme et culture*”, in terms of knowing how “these people are” (41-2) by mystifying their cultural aspects.

And in *Al Damir* that are three observable depictions that contribute to this essentializing view of Chileans of Arab and Palestinian descent: 1. The integration into a conservative and ideologically ring-wing political praxis; 2. A heavy insistence on presenting Palestine as the Holy Land, to the detriment of its socio-cultural reality and; 3. A mysticism around entrepreneurship as an integral part of Palestinian identity, often referring to it as genetic.

Lastly, I posit that Orientalism is not at all a concept that is foreign to the Southern Cone. In fact, one of the most important thinkers in the national construction of both Chile and Argentina, Domingo Faustino Sarmiento, wrote of the world as being divided between “Civilization” and “Barbarism”, and often referred to the indigenous people and *campesinos* in the Southern Cone derogatorily as Arabs and Bedouins (De Sena 85).



## **Chapter 4 – *Turcofobia* and the Current Reinterpretation of Arabness via Rearticulations of Discriminatory Discourses**

In order to debate Orientalism in Chile, one must also address the real historical discrimination that Palestinians faced after coming to Chile, often called *turcofobia* (Turkophobia), as put forth by Antonia Rebolledo in her article of the same title.

One notable case is the novel *Un ángel para Chile*, by Enrique Bunster, who posited, in his critique of the direction Chilean society was taking in the 1950s, that by the turn of the century Chile would be ruled by an up-and-coming Arab aristocracy. Aside from the demonization of Chilean Arabs, the author also described one of the Arab characters in his book as “A man of merit, grandchild of a camel driver in the Arabian streets” (54).

Among the many other racist narratives about Arabs in Chile, one that is probably the most prevalent has to do with the way in which Arabs supposedly spoke Spanish. So much so that some researchers have posited this discrimination as one of the factors that led to the eventual decline in the use of Arabic in Chile (Rebolledo, “La integración” 248). In fact, one of my interviewees spoke of not even knowing that his father spoke Arabic until later in life (Rodrigo Karmy).

However, to a certain degree, these racist stereotypes can be found in the pages of *Al Damir* in a more positive sense, as something from the past, without mention to what extent they were even true, or just discriminatory fabrications.

## **Chapter 5 – Between Sensationalist Literature and Simplistic Research**

There has also been a body of literature and research, some of which was actually penned by members of the collectivity, that has contributed to an oversimplification of the perception about Arabs in Chile, which is then sometimes reproduced in other discursive spaces (which we will look at more closely in the next chapter).

The novel *El viajero de la alfombra mágica*<sup>7</sup> by Walter Garib is one such book. The novel, via its main character Aziz Magdalani, mixes together the various realities of many different sectors of the collectivity, such as those who were invited by the Chilean government to set up the textile industry, and those who were illiterate and worked as street vendors, all in the same person, making it seem as if that were the trajectory of most Palestinian immigrants in Chile, from rags to riches via their hard work.

On the other hand, much academic research has been done which only seems to reaffirm the common narrative of the Arab immigrant who came to Chile with nothing and made it into the social elite, rather than problematize and look beyond conventional notions. For example, the book *Tras la huella de los árabes en Chile*<sup>8</sup>, by Patricia

---

<sup>7</sup> The Magic Carpet traveler.

<sup>8</sup> Tracing the History of Arabs in Chile

Arancibia Clavel, Roberto Arancibia Clavel and Isabel Jara Hinojosa, is an example of an oral history project that simply set out to give a more detailed depiction of this narrative. There is also the quantitative sociological work of Lorenzo Agar Corbinos, who carried out a major survey within the Arab community, though with questions that did not offer much in the way of nuanced information, but rather just quantified aspects that had already been researched. Moreover, in spite of such tedious data collection, Corbinos falls into the trap of openly accepting findings from other publications uncritically, such as the supposition that, at one point in time, Arab street-vendors would shout through the streets “*cosa tenda*” instead of the correct form “*cosas de tienda*”<sup>9</sup> (“Inmigrantes y descendientes” 148).

## **Chapter 6 – *Palestina al Sur*: or the Audiovisual Manifestation of Chilean Orientalism and Hegemonic Discourses**

Finally, I look at the impact of the before-mentioned Orientalist in Chilean popular culture. One of the key examples is the television series from 2004, *Los Pincheira*, which featured an Arab family that basically adhered to all the conventional codes of sexuality, and backwardness, speaking Spanish with a seemingly ridiculous accent.

However, the most significant example of this type of discourse is *Palestina al Sur*<sup>10</sup>: a documentary depicting the resettlement program and subsequent integration of

---

<sup>9</sup> Items from the store

<sup>10</sup> Palestine in the South

117 Palestinian refugees that were brought to Chile under a deal with the United Nations during the presidency of Michelle Bachelet. The two characters the director chooses to focus on are Bassem and Mónica, who are juxtaposed like the two pillars of Orientalist imagery. Mónica is shown as hypersexualized and exotic, first appearing in the film belly dancing. Bassem, however, takes on a role from the “clash of civilizations” and, as an obviously religiously observant Muslim, is shown having trouble adjusting, though he still triumphs in the end against all odds due to his entrepreneurial spirit: seemingly the unifying aspect of the Arab presence in Chile throughout all of the examples in question.

## **Part II: Textual Anti-Hegemony via Poetry, Social Commentary and Socio-Theoretical Reflection**

The second half of this study deals with historical aspects of the Palestinian community that do not often appear in much academic research, and much less in prestigious community-based publications. These aspects include leftist political currents, which actually culminated in the tragic death and imprisonment of many Arab-Chileans during the Pinochet-dictatorship, as well as a vibrant, albeit small, Muslim community that dates back to the beginning of the twentieth century.

I also consider Edward Said’s further development of Orientalism in one of his later works *Culture and Imperialism*, to be a guiding part of the theoretical framework of my analysis. Said posits that, although Orientalism is used as a form of control and domination, it has almost always been a

Response to western dominance which culminated in the great movements of decolonization all across the Third World. . . . These two factors—a general worldwide pattern of imperial culture, and historical experience of resistance against the empire—inform this book in ways that make it not just sequel to Orientalism but an attempt to do something else. (xii)

Moreover, the anti-hegemonic texts examined in the second half compel me to further of the general theoretical framework. Marc Angenot states argues that hegemony is a paradoxical rather than monolithic force in the game of ideologies (25), and it is because of that contradiction that many current discourses of dissent try to operate outside of the game of hegemony, opting for affinity within their alternative spaces that do not necessarily obtain a hegemony of their own, as Richard Day argues in his research on contemporary social movements (7). In the following chapters, we will look as certain texts that not only challenge the before-mentioned dominate discourses directly, but also indirectly via the discursive space they have carved out.

## **Chapter 7 – *Palestina, Patria Mártir***

The first example is an unlikely magazine that existed in the 1960s called *Palestina Patria Mártir*, which espoused a pan-Arabist, anti-imperialist, and in large part, socialist critique about various issues, mostly pertaining to Latin American and the Arab

world written by contributors from within the collectivity, including the the well-known Walter Garib and many others.

The magazine offered analysis of pan-Arab politics of socialism and anti-imperialism, creating a bridge between the Arab world and Chile. For example, the May-June, 1964, edition, featured a comparative analysis of presidential candidate Salvador Allende and Eduardo Frei's opinion and possible policy towards Palestine as presidential candidates. In many ways, Allende's response (unlike Frei, who posited Palestine as an issue of Christianity)—that he found the Arab decolonization process to be an example for Chilean social movements and that, as president, he would put pressure in the UN to have Palestinian refugee's right to return implemented (26-7)—fitted in with the magazine's politics and social vision.

However, the discursive particularity of *Palestina Patria Mártir* also was in large part the product of its co-editor-in-chief, Mahfud Massís: the focus of the following chapter.

## **Chapter 8 – The Verses of Mahfud Massís**

Mahfud Massís, known for his poetry as well as his outspoken politics, was a well-respected figure in Chilean culture prior to 1973 (part of the literary Generation of 1938), along with critics such as Olga Samamé, Naín Nómez and Heba Al-Attar, presented him as both one of Chile's most important both in terms of both his rich poetics

as well as the obvious Arabic literary influence in his writings. He was also the son-in-law of the famous Chilean poet, Pablo de Rokha. His young life was marked by the untimely death of several family members—including de Rokha's the untimely suicide—which was present in his often macabre poetics.

From 1973 on, his poetry, written from Caracas, Venezuela (where he died in 1990 while preparing his return to Chile), took on a whole new dimension, blending his exilic condition and negotiations of identity relative to Chile—in the wake of the 1973 coup d'état and subsequent 17-year military dictatorship under Augusto Pinochet—with the impossibility of returning to his father's native Palestine due to the Israeli military rule, consolidated over all of historic Palestine after 1967, or his mother's Lebanon, due to the civil war.

## **Chapter 9 – Online Blogs as Alternative Non-Hegemonic Space**

In a contemporary sense, I examine the effect of blogs in so far as they have created an alternate space for anti-hegemonic expression, outside of the reaches of traditional dominant discourse. If we consider that “the power of specific elite groups may be a direct function of the measure of access to, and control . . . . over public discourse” (Teun Van Dijk 4-5), than blogging, in many ways, has offered a means of circumventing “the ‘matrix of domination’ as a means of explaining the oppression experienced,” as Catherine Knight Steele argues (6).

One example of that is Nadia Silhi's writing, which challenges structures of systematic oppression regarding Chile and Palestine. Having grown up in Temuco (a city in the heart of usurped Mapuche territory) within a politically active family (a part of which comes from a working-class background), Nadia Silhi has used her blog as an outlet to express herself, via poetry and social commentary, where such writing may not have otherwise been accepted in community publications (Nadia Silhi).

She writes, in "Al borde del camino" against the anonymizing and dehumanization death caused by imperial and colonial militarization: "And I want them to be alive in death/stubbornly fighting against oblivion"

## **Chapter 10 – *Hoja de Ruta*, or The Intellectual Contestation of Contemporary Discourses of Identity**

Lastly, I examine *Hoja de Ruta*<sup>11</sup>, an ironically named magazine of intellectual social criticism, which takes on issues of Arab and Latin American politics, identity, and philosophy, highlighting the nexuses between social realities in different cultural and geographical spaces that seek to challenge dominant structures of oppression and domination.

One of the founding members, Rodrigo Karmy, described the magazine as a space allowing for "intellectual militancy via philosophical journalism," while Kamal Cumsille stated that another one of its main goals was to challenge prevailing Orientalist

---

<sup>11</sup> Road map.



discourses. However, *Hoja de Ruta* problematizes all sorts of dominant discourse having to do with current political situations, such as number 25, which takes on the colonial legacy in Latin American; number 39, which deals with the links similarities between the Mapuche and Palestinian people's situation; and number 24 the issue of the capitalist system as unquestionable common sense.

Although, as Rodrigo Karmy stated, the magazine seemingly has a broader readership outside the collective than within, I argue that it problematizes dominant discourses on national identity and integration in Chile, especially those found in *Al Damir*, and, in effect, challenges hegemony as one of its guiding principles.

## **Chapter 11 – Interdiscursive Polemics**

Although many of these texts tend to have antagonistic discourses, upon comparing them, in reality, they also respond to a the paradigm of interincomprehension as stated by Dominique Maingueneau, who posits that in order for discourses to be antagonistic, they have to espouse a discursive practice that is incomprehensible to the other. In that sense, it is as if the various texts were written in different languages due to their almost incomprehensible epistemological and ideological differences. That said, these processes do not necessarily demonstrate a breakdown of communication, but rather *what* takes place linguistically when the discursive terms are radically changed, which we have observed, above all, in the last two examples.

## Chapter 12 – Conclusion

Although there still remains much more to be explored along the lines of what has been mentioned, there are some definitive conclusions to be drawn from this study. The discourse found in *Al Damir*, for all of the overreaching and discriminatory assumptions it makes about identity and representation in the Palestinian and greater Arab collectivity in Chile, is in sharp contrast to the textual examples in the second half of the present thesis. In fact, the hegemony that *Al Damir* actively attempts to achieve never really comes to fruition due to the constant subversion of alternative textual currents that challenge the magazine's discursive reality via their distinct version of history, or by the discursive spaces of direct and indirect dissent that more current texts that have created and redefined on their own terms.

### **Bibliography of Translations\*–**

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebook*. Ed. and trans. Quintin Hoare. London: Lawrence and Wishart, 1971. Print.

Foucault, Michel. *Archeology of Knowledge*. Trans. A. M. Sheridan Smith. London: Routledge, 2010. Print.

\_\_\_\_\_. "The Order of Discourse." *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Ed. Robert Young. Trans. Ian McLeod Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981. 48-78. Print.

\* These are citations of published translations of texts appearing in the original Spanish or French in the thesis. Texts originally published in Spanish or French that do not appear in this list are translations by the author of the present thesis.

## **Agradecimientos**

Quisiera agradecerle, primero, a Laura: sin ella esta tesis no habría sido posible de ninguna manera.

También a mi familia por todo el apoyo material y moral.

A mis supervisores de tesis y todos los otros profesores que me han ayudado a lo largo de este recorrido.

A mis amigos en Montreal.

A mis amigos en Chile.

Y a los trabajadores de la universidad, sobre todo los de la biblioteca. Sin su apoyo no se hubiera podido llevar a cabo este proyecto.

On assiste à la destruction des valeurs culturelles, des modalités d'existence. Le langage, l'habillement, les techniques sont dévalorisés. Comment rendre compte de cette constante ?

Frantz Fanon,  
*"racisme et culture"*

## Tabla de contenidos

<b>Introducción</b> .....	p. 1
<b>Capítulo 1</b> Marco teórico y metodología.....	p. 8
Discurso y hegemonía .....	p. 8
Análisis textual.....	p. 11
La relación de los textos y lo social: la etnografía institucional.....	p. 13
Las entrevistas.....	p. 16
<b>Parte I</b> La problemática histórica y actual.....	p. 20
<b>Capítulo 2</b> <i>Al Damir</i> y la construcción de una hegemonía.....	p. 25
El caso de Jorge Daccarett y la llegada de su equipo.....	p. 31
<b>Capítulo 3</b> El orientalismo y los informadores nativos.....	p. 39
<b>Capítulo 4</b> La turcofobia y la reinterpretación de la “arabidad” actual a través de reproducciones discriminatorias.....	p. 49
“Pscht! No hablemos en árabe”.....	p. 50
<b>Capítulo 5</b> Entre una literatura fantástica y la investigación simplista.....	p. 54
<b>Capítulo 6</b> <i>Palestina al Sur</i> , o el resultado audiovisual del orientalismo chileno y los discursos hegemónicos.....	p. 63
<b>Parte II</b> La contra-hegemonía textual: poesía, comentario y reflexión socio-teórica.....	p. 67
<b>Capítulo 7</b> <i>Palestina, Patria Mártir</i> .....	p. 71
<b>Capítulo 8</b> Los versos de Mahfud Massís.....	p. 76

<b>Capítulo 9</b>	Los blogs como espacio alternativo fuera de lo hegemónico.....	p. 82
<b>Capítulo 10</b>	<i>Hoja de Ruta</i> , o el intelectualismo frente a los nuevos discursos identitarios.....	p. 87
<b>Capítulo 11</b>	La polémica interdiscursiva.....	p. 92
<b>Capítulo 12</b>	Conclusiones.....	p. 95
<b>Bibliografía</b> .....		p. 101

## Introducción

Como punto de partida para esta tesis, quisiera empezar por una pregunta concreta que ha guiado mi investigación, sobre todo en las etapas iniciales: ¿cómo puede ser que los palestinos, normalmente conocidos a través del mundo como una población desterrada y a menudo refugiada, tengan la fama de ser algo muy lejano, es decir de ser empresarios de la derecha que no forman parte de los sectores marginalizados —sino de la clase dominante en términos políticos— cuando se habla de los palestinos en Chile?

Ya que se puede abordar esta tan amplia pregunta desde varias aproximaciones, espero que mi aporte crítico, que viene desde la perspectiva del análisis de la producción cultural situada en varios niveles de las jerarquías sociales que la articulan, contribuya a nuevos estudios, propios y ajenos, más amplios o desde distintas perspectivas en el futuro.

Antes de emprender el camino principal de este estudio, habría que contextualizarlo históricamente, de lo cual me ocuparé al principio del primer capítulo. No obstante, cabe señalar que la historia de la colectividad palestina de Chile tiene importantes diferencias respecto de la de otras partes del mundo donde se han establecido comunidades diaspóricas palestinas, tanto en términos de las épocas como de las motivaciones principales de las migraciones hacia Chile<sup>12</sup>. Sin embargo, en base a esta particularidad, se han difundido varias generalizaciones sobre dicha colectividad, las

---

<sup>12</sup>Agar Corbinos, Lorenzo. “Inmigrantes y descendientes de árabes en Chile...” y Baeza, Cecilia. “Les Palestiniens du Chili”.



cuales tienen que ver con el hecho de que la mayoría de los palestinos en Chile, así como sus descendientes, sean cristianos y que sus antepasados vinieran antes del establecimiento del estado de Israel en 1948.

Además, con respecto a los estudios que se han hecho hasta el momento, unos de mayores alcances que otros, creo que ya llegó el momento adecuado para indagar en cuestiones sobre la colectividad palestina de Chile fuera de las tendencias mayoritarias. No es que esos estudios anteriores no sean importantes, lo son, pero creo que hoy en día hace falta observar de manera más crítica las coyunturas entre las diversas expresiones de miembros de la colectividad en relación a las estructuras dominantes de poder con respecto al Estado nación de Chile y la situación colonial de Palestina, que Joseph Massad caracteriza como un desafío a la diacronía que la era postcolonial implica frente a espacios coloniales existentes dentro de una época que se suele llamar “post” (colonial). Esto es aplicable no sólo a Israel, sino también a otros países que, como Estados Unidos, tras acceder a la independencia se construyeron a través de una colonización de asentamiento (311). Este paradigma nos interesa también con respecto a la construcción nacional chilena porque, en cierto sentido, Chile presenta una contradicción similar, puesto que una parte importante de la consolidación nacional fue la colonización del territorio mapuche tras el triunfo de su independencia.

Además, situando la presente tesis en un contexto crítico y analítico de las relaciones de poder y las intersecciones coloniales entre el mundo árabe y América Latina, intentaré mirar más allá de las tendencias mayoritarias para ver en qué consisten y

qué ocultan, sobre todo en términos de discurso y poder, las configuraciones de representación social en la producción cultural.

Benedict Anderson, en su libro *Imagined Communities*, plantea que las naciones fueron creadas a través de una narrativa textual, es decir, “the novel and the newspaper . . . provided the technical means for ‘re-presenting’ the kind of imagined community that is the nation” (25). Y eso no es cosa menor. Gayatri Spivak explica, además, qué es lo que está detrás del concepto de la representación, es decir, el concepto de “representar” que ha llegado a significar hablar en lugar de otra(s) personas(s), como ocurre en la política electoral o las artes, a diferencia de “re-presentar” algo nuevamente sin distorsionarlo (Spivak 227-8).

En ese sentido, la colectividad palestina de Chile no carece de representaciones, en términos spivakianos, que intentan imponer una identidad uniforme, según lo que Cecilia Baeza, aplicando los planteamientos de Anderson, llama el “nacionalismo a distancia” (“Les Palestiniens d’Amérique latine” 12). Consecuentemente, existe una serie de discursos dominantes –o mejor dicho, hegemónicos, como se verá más adelante – que han servido para concretizar una narrativa de cierta clase social, y las tendencias políticas que frecuentemente van de la mano, sobre dicha colectividad, desviando y dificultando la consideración crítica y compleja de la presencia palestina en la sociedad chilena.

Siendo consciente de la homogenizaciones que ya existen en varias formas, he optado por usar el término “colectividad”, en lugar de “comunidad” lo más posible,

puesto que a menudo los mismos inmigrantes árabes (la mayoría de los cuales proceden de Palestina) ocupaban este último término autorreferentemente desde su llegada a Chile (lo cual me parece significativo). Por otra parte, “colectividad” nos da una oportunidad lingüística para evitar las generalizaciones y ver la diversidad de los palestinos en Chile, sus descendientes o los chileno-palestinos (no opto por ningún apelativo en específico, pues ante todo, cada quien decide cómo se identifica), lo cual se evidencia desde las diferentes generaciones y tendencias políticas, hasta diversidades biográficas e ideológicas expresadas en las mismas entrevistas realizadas para el presente estudio. Es decir, dentro de la colectividad, hay varias comunidades.

Entonces, lo que propongo aquí es un análisis crítico e interdisciplinario de los discursos dominantes contemporáneos sobre la colectividad palestina de Chile, principalmente los que han sido publicados y difundidos mediante las publicaciones de ciertas organizaciones encabezadas por élites comunitarias, en contraste con algunos importantes precursores históricos y algunas manifestaciones escritas recientes, producidas desde dentro de la misma colectividad que van en su contra.

La interdisciplinaridad (así como otros conceptos más o menos paralelos como pluridisciplinaridad, multidisciplinaridad o transdisciplinaridad) viene de una preocupación por intentar romper con ciertos discursos que, por útiles que sean como herramientas analíticas, tienden también a limitar el alcance del estudio que coloca el análisis de ciertos objetos por encima del desarrollo de los aparatos teóricos y metodológicos de una disciplina en particular. Foucault caracteriza las disciplinas como

“un principe de contrôle de la production du discours...[qui] lui fixe des limites par le jeu d’une identité qui a la forme d’une réactualisation permanente des règles” (37-8). Más allá de entender cómo funciona la disciplina como control discursivo, el académico argentino Enrique del Percio propone los estudios “indisciplinarios”, los cuales tienen por objetivo romper con el estancamiento que se produce a partir de un estudio que busca reforzar sus parámetros, en lugar de desafiarlos. Esto nos interesa particularmente por ser estudios repensados desde Latinoamérica, un espacio geográfico en cuya práctica cultural (extendiéndose mucho más allá de dichas fronteras) nos adentraremos a lo largo del estudio, por lo menos parcialmente. Del Percio postula:

Uso este término en un triple sentido: en primer lugar, empleo el prefijo in en su aspecto inclusivo, para significar la necesidad de partir de una disciplina y adentrarse en otra a fin de comprender mejor qué acontece en nuestro campo de estudio. En segundo lugar, lo empleo para referir a la actitud de incorporar elementos, conocimientos y categorías propias de esa otra disciplina en aquella de la que se partió. Y, finalmente, lo empleo en su significación negatoria, para denotar la importancia de negar los paradigmas epistemológicos de cada disciplina cuando ello resulta estrictamente necesario. (4)

En este sentido, la presente tesis intenta abordar el valioso e importante legado disciplinario académico en la medida en que sus aportes teóricos y metodológicos ayuden a producir un análisis coherente y novedoso, y no necesariamente para el desarrollo mismo de una específica disciplina académica. Es decir, se trata no sólo de qué es lo que se está abordando, sino también de *cómo*.

Por último, permítaseme explicar cómo llegué a emprender esta investigación, como tema inseparable del proceso que culminó en la presente tesis. Habiendo pasado años en un programa de pregrado cuyo enfoque era mayoritariamente la lengua española y la cultura en el territorio geográfico que cubre; años de trabajo solidario en campañas de justicia social (locales e internacionales), de los cuales Palestina ha sido una parte integral; y finalmente habiendo establecido una conexión personal con Chile, tomé la decisión de combinar lo que he llegado a aprender, respetar y conocer personalmente en un contexto académico de posgrado. Sin embargo, he tenido presente, como responsabilidad ética, lo problemático de ser un investigador norteamericano/europeo proveniente de una institución privilegiada, también en Norteamérica, en el estudio de estos temas, como lo han señalado tantos teóricos (Asad 1991, Said 1978, Mignolo 1993, etc.). Por esta razón, he tenido que enfrentarme a mis propios prejuicios, productos de la cultura dominante, colonial e imperial en la que crecí y lo que implica estar, investigar y finalmente publicar dentro y sobre espacios y personas que a menudo quedan fuera de este centro de privilegio que se construye a sí mismo a través de la marginalización de otros espacios y personas. Para citar a Walter Mignolo en “Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?”, usándolo en mi propio caso, esta preocupación no tiene nada que ver con ideas esencialistas sobre lo que uno deber estar estudiando, sino que es preciso plantear una pregunta básica: “Who is writing about what where and why” (122). No hay manera de superar eso, los individuos no establecen los espacios socioculturales por sí solos, pero sólo quisiera tener suficiente humildad para

reconocer lo complicado de mi posicionamiento para contribuir a la problematización (y eventual derrota) de su injusta y falaz legitimidad.

## Capítulo 1 – Marco teórico y metodología

### Discurso y hegemonía

Primero que todo, para precisar qué es lo que quiero decir con “hegemonía” y “discurso”, propongo un conjunto de conceptos teóricos de Gramsci y Foucault para entender el discurso y cómo se organiza. Con respecto a la hegemonía, Gramsci habla de la sociedad civil como un aparato clave en la imposición de la hegemonía, y analizaremos la revista *Al Damir* a la luz de la dialéctica gramsciana de las instituciones de la sociedad civil y la política dominante. Lo que Gramsci plantea es:

établir deux grands « étages » dans les superstructures, celui que l'on peut appeler l'étage de la « société civile », c'est-à-dire de l'ensemble des organismes vulgairement dits « privés », et celui de la "société politique" ou de l'Etat ; ils correspondent à la fonction d' « hégémonie » que le groupe dominant exerce sur toute la société, et à la fonction de « domination directe » ou de commandement qui s'exprime dans l'Etat et dans le gouvernement « juridique ». (247-8)

La presente tesis pretende enfocarse en el plano de la sociedad civil, el cual se entiende más bien como la parte de la superestructura gramsciana en que se ejerce una dominación “indirecta”, esto sin ignorar sus puntos de convergencia con el aparato estatal. Además, a pesar de que usaré los dos términos “dominante” y “hegemónico” casi intercambiablemente, cabe señalar que no son exactamente lo mismo, aunque sean muy similares. Básicamente, planteo que lo hegemónico va más allá del adjetivo “dominante”,

es decir que toma lo dominante y lo concretiza en una praxis social, es decir, lo “institucionaliza”.

Por su parte, cabe señalar lo que entenderé como discurso a lo largo de la presente tesis. En *L'Archéologie du savoir* Michel Foucault describe el discurso así:

Un ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini, à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative. (154)

Pero más allá de eso, para entender el rol de discurso que el poder encarna, no sólo en términos instrumentales, cito a Foucault nuevamente, pero esta vez a sus reflexiones en *l'Ordre du discours*, la transcripción de su famoso y largo discurso de aceptación del puesto de profesor en el *Collège de France*:

Dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures, qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable, matérialité . . . . le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer. (11-2)



En este sentido, adhiero a la idea de que el discurso y la hegemonía funcionan juntos dentro de las praxis políticas llevadas a cabo por parte de las élites, sirviendo para mantener el orden social. El discurso es el arma del poder, y la hegemonía es la estructura en la que esta arma es usada. Sin embargo, esto no presupone que los grupos marginalizados (ya sean desde el desfavorecimiento hasta la condición subalterna<sup>13</sup>) no traten de apoderarse del discurso y usarlo como arma de reivindicación y lucha; toda contestación cultural se da dentro de un cierto orden discursivo. No obstante, no siempre lo hacen bajo una praxis hegemónica, como plantea Richard Day, tanto como mucha praxis social ha sido basada en el apoderamiento y luego popularización de la hegemonía, otros grupos rechazan el paradigma de la hegemonía como praxis (8). Pero eso no significa que operen totalmente fuera de la hegemonía, ya que los discursos se producen en dialéctica con ella, sino que la meta se da más bien en torno a su subversión que a su apropiación. Así, sostengo que grupos e individuos dentro de la colectividad palestina de Chile han construido espacios alternativos que no intentan necesariamente competir con los discursos hegemónicos sino más bien trabajar en afinidad social, de modo que, mientras mayor popularidad adquieren, más eficazmente pueden desafiar la legitimidad totalizante de ciertos discursos hegemónicos sin tratar de confrontarlos directamente.

Además, cabe señalar que empleo la conceptualización gramsciana y foucaultiana consciente de la supuesta incompatibilidad de yuxtaponer Foucault a las principales

---

<sup>13</sup> En una entrevista a Gayatri Spivak, ella explica cómo la condición subalterna no es necesariamente un sinónimo de todo tipo de opresión, explicando que “Everybody thinks the subaltern is just a classy word for oppressed, for Other, for somebody who's not getting a piece of the pie . . . . The working class is oppressed. It's not subaltern . . . . the only way that that speech is produced is by inserting the subaltern into the circuit of hegemony, which is what should happen, as subaltern.” (de Kock 45-6)

teorías marxistas. Sin embargo, creo que esta polémica tiene más que ver con ciertas interpretaciones marxistas deterministas del siglo XX contra las que Foucault se opuso. De hecho, en el libro *Gramsci is Dead*, Richard Day constata que la controversia tiene más que ver con el uso del marxismo dentro del contexto de las luchas y movimientos sociales —es decir, la noción de que las clases subalternas deban construir su propia hegemonía— que con el uso de su aporte teórico como herramienta de análisis sociocultural. Así lo vio Edward Said, en su famoso libro *Orientalism* (el cual, junto con el de Richard Day, examinaré con más detalle más adelante), que también coloca a Gramsci y Foucault en el mismo análisis de los discursos orientalistas: “My contention is that without examining orientalism as a discourse one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage – and even produce – the Orient . . .”(3) y que “it is hegemony, or rather the result of cultural hegemony at work, [which] gives orientalism the durability and the strength” que lo ha sostenido (7). Es en este entendimiento de Foucault y Gramsci en el que el presente análisis de discursos sobre colectividades árabes en Latinoamérica se posiciona, junto con el estudio del orientalismo que se ha hecho en Latinoamérica, que abordaremos en el capítulo 3.

### **Análisis textual**

Teniendo en cuenta el aparato teórico explicitado, la mayor parte del corpus presentado y analizado en este trabajo consiste en varios textos, incluyendo: la revista *Al*

*Damir*, con un foco en los editoriales publicados en el periodo 2001-2012, realzando sobre todo lo posterior a los cambios de 2004, tanto del estilo como del contenido editorial. Asimismo, prestaré atención a ciertas manifestaciones culturales en Chile, como el documental *Palestina al Sur* y la teleserie *Los Pincheira*, que parecen reificar ciertos elementos claves de la revista. Me ocuparé igualmente de los artículos escritos por y sobre, así como de las entrevistas a uno de los directores más importantes de la revista en cuestión, Jorge Daccarett, quien lideró *Al Damir* (y Belén 2000) durante algunos años a partir de 2004, conduciéndola como un proyecto socio-comunitario hacia la dirección en la que se encuentra actualmente.

Frente a los textos contemporáneos considerados dominantes en la presente tesis, analizo la obra poética y ensayística de Mahfud Massís, quien se desempeñó como una de las voces más destacadas en la poesía antes y durante los años de la Unidad Popular<sup>14</sup>, tanto en la colectividad árabe como en la sociedad chilena en general, análisis que sirve para entender las distinciones históricas discursivas de la colectividad. Específicamente he seleccionado ciertos poemas que abordan los temas atinentes a este estudio. Por sus comentarios sociales, analizo los editoriales y otros pasajes seleccionados de la revista *Palestina Patria Mártir* que Massís coeditó en los años sesenta.

Por otra parte, ya que lo que más nos concierne es la última década, analizo el blog de poesía, ensayo y comentario social de la escritora y activista Nadia Silhi.

---

<sup>14</sup> Coalición izquierdista electoral que gobernó en Chile en el periodo 1970-1973 bajo el liderazgo del presidente Salvador Allende hasta el golpe de estado que dio inicio a la sangrienta dictadura que duró hasta 1990.

Metodológicamente, he elegido escritos que tienen en cuenta la relación entre su subjetividad y su compromiso político en los contextos chilenos y palestinos y cómo el contacto de éstos formó dicha manifestación textual. Además, analizo el espacio que los blogs han establecido y ofrecido para la expresión discursiva normalmente no permitida en un espacio en el que ésta desafía la hegemonía de los discursos dominantes.

Por último, analizo asimismo los editoriales (junto con ciertos artículos) de la revista *Hoja de Ruta*, enfocándome particularmente en la manera en que dicha revista reconceptualiza el compromiso con el mundo árabe por parte de chilenos de origen o descendencia árabe —a diferencia de los blogs y la producción cultural de los sesenta— desde los márgenes de los espacios dominantes, desafiándolos desde adentro, siendo una publicación cuyos integrantes son casi todos profesores universitarios, estudiantes graduados o periodistas que tienen otro discurso que tiene que ver, a menudo, con una subjetividad que no calza totalmente con el prototipo del árabe/palestino<sup>15</sup> de hoy en día tal cual lo demarca *Al Damir*.

### **La relación de los textos y lo social: la etnografía institucional**

La metodología que he usado para llevar a cabo este análisis viene principalmente de la etnografía institucional, que es un acercamiento alternativo a la sociología, la cual

---

<sup>15</sup> Usaré los dos términos a lo largo del estudio en la medida en que no tengan que ver con las especificidades políticas de Palestina, ya que la mayoría de la colectividad árabe levantina histórica de Chile es palestina. Pero sí reconozco que la colectividad siria o libanesa indudablemente tienen sus propias distinciones que no deben ser ignoradas.

me ha servido bastante para abordar lo referente a lo que excede las representaciones dominantes, existiendo, por otra parte, dentro de su estructura social. La etnografía institucional no es precisamente una metodología, sino toda una filosofía de investigación social que contiene varios aportes teóricos epistemológicos y metodológicos: “Institutional ethnography is proposed as an alternative sociology and not as a methodology ... [Nevertheless] we cannot avoid introducing concepts in capturing and analyzing data” (Smith 2005, 50). Considerando que el conocimiento es organizado socialmente (27), la etnografía institucional intenta mapear las relaciones dominantes partiendo de la base de lo cotidiano como problemática (39), para luego construir una ontología de lo social que sirve para explorar las relaciones translocales desde las diferentes subjetividades en un contexto social para finalmente llegar a mapear las relaciones dominantes (en un sentido recíproco, y no de las instituciones mismas). Las formas de investigar son a menudo las de la etnometodología (que también investiga la vida cotidiana como su objeto principal), que busca reconectar las subjetividades que la sociología tradicional ignora (50-4).

De hecho, aparte de la metodología propuesta, la etnografía institucional no necesariamente tiene algo que ver con lo “étnico”, frecuentemente empleado por antropólogos y sociólogos en el estudio del “otro”. Irónicamente, ésta nació como un “*project of inquiry*” en el contexto de la necesidad de comprender realidades, familiares contingentes para un investigador, pero poco entendidas en un contexto de investigación social académica,(aunque eso no fuera un requisito), puesto que su autora, Dorothy E. Smith, escribió sobre esto durante su activismo en los movimientos feministas (7-25). Por

otra parte, se había visto obligada a escribir otra sociología, que quienes estaban implicados en el estudio (tanto la investigadora como los investigados) pudieran incorporar como una extensión a su conocimiento o como algo aparte.

Para responder a la inevitable necesidad de ofrecer técnicas que se prestaran a cierta metodología en un contexto académico, Smith, junto a otros académicos involucrados en la etnografía institucional, publicaron *Institutional Ethnography as Practice*, cuya meta era exponer los métodos que han ido estableciéndose a través de su aplicación. Específicamente, con respecto a la convergencia de lo textual y lo social, los discursos concretizados en los textos están en contacto íntimo con realidades socio-comunitarias, a las cuales afectan, determinando el marco discursivo en el que se realiza posteriormente a partir de o en respuesta a dichos textos, y que contribuyen a la manera en que las diversas organizaciones operan en torno a éstos, ya sea en apoyo u oposición. La ventaja de esta “anti-sociología” es que incluye los textos como parte íntegra de tal investigación, considerando todos los textos de todo tipo, desde los formularios hasta los libros (Smith 2005, 49-50). Y eso no es asunto menor, considerando que las comunidades (y las colectividades) funcionan como, y a veces disponen de, instituciones formales, lo que requiere retener lo siguiente como aspecto clave: “Text-based forms of knowledge and discursive practices are central to large-scale organization and relations of ruling” (Smith, 33).

Siguiendo esta lógica, es precisamente por eso que he yuxtapuesto una revista miscelánea con poesía, comentario social y reflexión teórica, porque el objetivo es ver la

relación que tienen estos textos en su entorno social. Específicamente en mi caso, en que realicé la investigación en un programa de humanidades con una tendencia fuerte de estudios literarios, lo que he hecho es justamente una etnografía institucional *al revés*, que parte de los textos para luego incluir otros métodos más conocidos en sociología y en etnografía, como son las entrevistas, con el fin de conseguir así un análisis más holístico.

### **Las entrevistas**

A lo largo de la investigación, realicé diez entrevistas a varias personas, mayoritariamente a las que han quedado fuera de los espacios considerados hegemónicos y tienen otros aportes alternativos, ya sea en el plano intelectual, en el artístico o en el del activismo. Casi todos los entrevistados (siete en total) son jóvenes (de entre 24 y 39 años de edad) nacidos en Chile de familia palestina, excepto, como forma de control y contraste, una entrevista al padre de dos entrevistados; una a una realizadora de un documental sobre los 117 refugiados palestinos que llegaron a Chile en 2008; y, por último, otra a un palestino que vivió casi toda su vida en el mundo árabe y que llegó a Chile para trabajar sin poseer conexiones familiares previas.

El objetivo de emprender esta serie de entrevistas era intentar examinar el papel de los discursos emitidos por ciertas publicaciones elitistas, como *Al Damir*, en relación con diferentes tendencias discursivas menos sobresalientes, y su producción escrita, dentro de la misma colectividad. Las personas que he entrevistado casi en su totalidad no

son las que representa *Al Damir*, aunque hay divergencia, puesto que los límites no siempre son muy claros, ya que algunos de ellos han tenido puestos y trabajos con Belén 2000 por varias razones. La razón de esta elección es que las figuras asociadas a *Al Damir* ya han sido entrevistadas y que sus propios artículos son suficientemente representativos como para llevar a cabo este estudio con rigor.

En las entrevistas que realicé, usé una metodología de entrevistas abiertas informales que me permitía llegar con una serie de preguntas de base que se prestaban a una conversación guiada por la interacción misma del interés que se generaba para ambos, entrevistador y entrevistado. Luis Enrique Alonso plantea lo siguiente:

En la entrevista informal, las preguntas, su secuencia y fraseología no se trabajan de antemano. En este caso, el entrevistador intenta diseñar la expresión, el estilo de las preguntas para cada individuo particular, y preguntar en un orden apropiado para el entrevistado. La meta es asegurar que las preguntas tengan el sentido apropiado para cada situación e invitar a la “conversación” para que se responda con facilidad . . . . Con la entrevista informal no se asume que el planteamiento de preguntas apropiadas y el estilo de respuesta se conozcan de antemano, sino que es en la propia entrevista abierta donde se genera, en la progresión de un proceso de interacción entre investigador y entrevistado. Asimismo el investigador ha de ser consciente de las preguntas relevantes y significativas. El investigador no se aproxima de cualquier forma a la tarea, sin una estructura de trabajo. Hay normalmente *una lista de tópicos que cubren a todos los entrevistados.* (75; énfasis agregado)



En este sentido, utilizo la etnografía institucional como una guía sociológica en conjunto con una metodología establecida de la entrevista abierta informal y abordo el aspecto extratextual detrás del discurso y sus demarcaciones de legitimidad.

Viniendo desde la perspectiva de querer mapear las relaciones dominantes en un contexto social, las entrevistas que he realizado pueden parecer muy directas por la forma en que las formulé. Mi intención no era comprobar si mis hipótesis eran necesariamente verdaderas o falsas, por el hecho de haber elegido mayoritariamente a personas que —yo intuía— iban a estar relativamente de acuerdo con mis presupuestos, sino que quería entender cómo esos discursos funcionan en la realidad social de la colectividad a través de varias experiencias subjetivas que no aparecen necesariamente en forma textual.

Una prueba de lo fructífero que fue el uso de la etnografía institucional como metodología se manifiesta en la respuesta de uno de los entrevistados: a la pregunta de qué pensaba de los discursos dominantes provenientes de la colectividad: indicó que sí había escuchado hablar del hecho de que los palestinos en Chile son todos elitistas de la derecha política, pero le parecía extraño porque en lo cotidiano, no los conocía, a pesar de que sí tenía muchos amigos chilenos de origen palestino (Pekhetan). Aquí la identidad impuesta se cae como un castillo de naipes en cierto sentido, por el hecho de que la esencia impuesta por un discurso dominante y poco desafiado (a causa de varios factores sociales), no puede detener la experiencia subjetiva, sobre todo cuando está fuera de su alcance social. La persona en cuestión, siendo la única de todos los entrevistados que vivió la mayoría de su vida fuera de Chile sin conexión alguna con el país, hizo sus

amistades por sus propios esfuerzos y redes; por lo tanto, muestra qué tan parciales, espaciales y momentáneos, son los discursos que determinan la “realidad”, lo cual sirve como un buen punto de partida para este estudio.

## Primera Parte : La problemática histórica y actual

En el siguiente apartado, es decir, en la primera de las dos mitades del estudio, se presenta el análisis crítico, junto con su contextualización socio-histórica. De hecho, antes de ocuparnos de los discursos dominantes y la hegemonía establecida a partir de ellos, quisiera hacer un sobrevuelo histórico (a cuyas fuentes volveré en el capítulo 5) de la colectividad en cuestión.

Según Lorenzo Agar, en su estudio “Inmigrantes y descendientes de árabes en Chile: adaptación social”, aunque los datos son escasos, se cree que llegaron aproximadamente entre 8000 y 10000 personas del Levante<sup>16</sup> a asentarse en Chile entre 1885 y 1940 (287). De ellos, he percibido una unanimidad relativa en casi todas las fuentes que he revisado respecto a la idea de que vinieron mayoritariamente de tres lugares específicos (en orden de cantidad de personas): 1) de Belén (y sus ciudades vecinas como Beit Jala<sup>17</sup> y Beit Sahour), Palestina; 2) Homs, Siria y 3) diversas partes de Líbano. Sin embargo, casi cada estudio aquí analizado llegó a la conclusión, como fue resumido por Eugenio Chahuán en su ponencia dada en el Foro Bicentenario 2008, de que los árabes forman parte de aproximadamente el 4% de la población chilena actual, y de este porcentaje, la mayoría (por lo menos 60%) es de origen palestino (66-9). Y es en

---

<sup>16</sup> Región histórica del mundo árabe, también conocida como la Gran Siria y Bilād ash-Shām, que consiste aproximadamente en los siguientes países y territorios actuales: Líbano, Israel, Jordania, Siria y Palestina.

<sup>17</sup> Todas las fuentes provenientes de Chile usan la ortografía “Beit Yala”, ya que la pronunciación en árabe de la primera letra de la segunda palabra del nombre de la ciudad se articula como *j* en francés. Se podría suponer que esta ciudad tiene su propia ortografía hispánica por la importancia que conlleva no sólo por la cantidad de descendientes en Chile, sino también por la mantención del vínculo hasta hoy en día a través de documentales intracomunitarios como *Beit Yala forever* y la inauguración del “Chile Square” por el presidente chileno Sebastián Piñera en marzo de 2011.

este detalle que se distingue la colectividad árabe de Chile del resto de América del *Sur* (por ejemplo, se sabe, a través de los estudios de Roberto Marín Guzmán entre otros, que la presencia palestina centroamericana es una de las más importantes de las comunidades árabes), por el hecho de que las colectividades sirias y libanesas sean mucho más numerosas en países cercanos como Argentina y Brasil. De hecho, según Rodrigo Cánovas, en un cálculo extrapolado de las cifras publicados por Lorenzo Agar en 1982, los árabes en Chile equivalían a alrededor del 1% del total de los árabes en las Américas (166). Sin embargo, no es muy claro qué cifras de qué países usó para llegar a esta conclusión, dada la precariedad con la que calcularon estas cifras y la situación particular con la que muchos árabes llegaron a las Américas durante el siglo XX, y es esta la particularidad la que marca la llegada de los palestinos, distinguiéndola de las demás colectividades migrantes de Chile.

La inmigración palestina en Chile empezó a fines del siglo XX y continúa hasta hoy en día, pero mucho más reducida y bajo distintas condiciones<sup>18</sup>. Para hablar de la inmigración palestina, hay que considerar la inmigración árabe levantina en conjunto, ya que ésta empezó durante el período tardío del imperio otomano, que reinaba en casi todo el mundo árabe, además de sus otros territorios, durante siglos hasta su derrocamiento en la Primera Guerra Mundial, cuando Francia y Gran Bretaña ocuparon la mayoría de los territorios del imperio. En razón de esta situación histórica, dichos inmigrantes fueron apodados en Chile como “turcos”, algunas veces a causa de sus papeles, lo que se aparejó

---

<sup>18</sup> En las últimas décadas la inmigración palestina en Chile se ha reducido a casos individuales y una muy escasa continuación de la inmigración familiar de Belén (y sus ciudades vecinas), salvo el caso de los 117 palestinos refugiados anteriormente residentes en Iraq, que fueron acogidos oficialmente por el gobierno de Michelle Bachelet, un tema que retomaré en el capítulo 6.

con una ignorancia acerca de esta región del mundo, y otras veces como un insulto que indicaba, a la vez, un término oriental homogenizante y la evocación del país que muchos árabes consideraban como su opresor. En 1885, llegaron las primeras veintinueve personas (cuándo vino la primera, es un asunto que sigue en debate, pero uso esta fecha como el principio de un patrón migratorio), un año que marca el establecimiento de una inmigración que fue incrementándose con el paso de los años a través de contactos familiares y amistosos (Agar “Inmigración y descendientes”, 105-7). Si bien la precariedad económica del imperio fomentaba un ímpetu para que los árabes del Mediterráneo Oriental buscaran otros lugares, al estallar la Primera Guerra Mundial, muchos de los árabes cristianos, que antes vivían en relativa autonomía dentro del sistema otomano, se vieron obligados a una conscripción militar que las autoridades impusieron (puesto que antes el imperio tenía una clase militar profesional) para conseguir los números suficientes a fin de combatir contra las potencias mundiales de la época. En ese momento, se produjo un aumento considerable de jóvenes solteros que partieron para las Américas para evitar ser mandados al campo de batalla bajo la bandera otomana (Cánovas 165).

Por otra parte, la práctica social de la colectividad árabe consistía en un tejido rico de instituciones comunitarias económicas, culturales y religiosas. Muchos de ellos se desempeñaron como vendedores ambulantes durante las primeras décadas por falta de oficio o profesión, ya que muchos de los palestinos eran campesinos o pequeños comerciantes en Palestina, lo cual también influyó para que se establecieran en aldeas periféricas (Cánovas 166-7), aunque seguramente se podría decir que, el hecho de que

varios palestinos no pudieron volver a realizar los mismos oficios en que trabajaban antes en Palestina también contribuyó a este fenómeno, debido a que por lo menos algunos palestinos se desempeñaban como funcionarios bajo el Mandato Británico antes de venir a Chile, donde tuvieron que cambiar de carrera (Eduardo Karmy, Rodrigo Karmy y Nadia Silhi). De igual manera, había una fuerte presencia de producción cultural escrita en Chile y otros países latinoamericanos que formaba parte del movimiento literario *mahjari*<sup>19</sup>. María Isabel Lázaro Durán plantea que “la emigración, el Mahjar, no supuso la desaparición de la prensa, sino todo lo contrario” (188). En Chile, durante la primera mitad del siglo XX, había por lo menos ocho publicaciones en lengua árabe, algunas de las cuales siguieron en forma bilingüe con las nuevas generaciones (Lázaro Durán 188 y Pacheco 288). En esas publicaciones, que tenían poesía, comentario social y noticias, se debatieron una variedad de temas, sobre todo los que eran contingentes para su condición diaspórica, dando espacio a las diversas voces comunitarias, lo cual sirve como base para la presente tesis que intenta indagar en la diversidad textual de hoy día, bajo la premisa de que en realidad este fenómeno no es nuevo, sino una continuación de prácticas culturales de expresión existentes desde la llegada de los árabes a las Américas.

En general, la colectividad árabe fue estableciéndose en Chile cada vez más a lo largo de los años, pero inicialmente fuera de los círculos elitistas chilenos, a pesar del tremendo éxito económico que ciertas familias tenían desde su llegada, y el de otros que lo adquirieron poco a poco tras años de trabajo y la inserción posterior en rangos

---

<sup>19</sup> Palabra en árabe que significa “la diáspora árabe en las Américas del Norte y del Sur. En principio designa el lugar de emigración en general, pero en la práctica (por su uso por la primera gran emigración) se asocia con la diáspora de las Américas. La literatura del *Mahjar* es aquella cultivada en lengua árabe, sobre todo por la primera generación de inmigrantes árabes en las Américas. Los literatos del *Mahjar* produjeron un vasto corpus literario sobre todo en poesía”. (El-Attar “Una intifada literaria”)

profesionales al momento en que los hijos de nacidos en Chile empezaron a obtener títulos universitarios. Pero esta separación entre los árabes y los círculos de mayor importancia nacional fue superada durante la segunda presidencia de Carlos Ibáñez del Campo (1952-58), en la que él nombró a varios miembros de la colectividad para ocupar puestos políticos; tal fue el caso de cargos en diversas embajadas del mundo árabe y Latinoamérica (Baeza, "Les Palestiniens d'Amérique latine" 191). Sin embargo, hay que señalar que estos hitos políticos fueron logros sociales que marcaron cambios en lo simbólico en el contexto de una cultura elitista que rechazaba toda diferencia cultural (lo cual analizaremos más en la segunda parte) a pesar de la relativa buena relación que los empresarios árabes tenían con gobiernos anteriores, como fue el caso de la familia de Juan Yarur, quien fue invitado por el Ministro de Hacienda del presidente Arturo Alessandri para venir a establecer una fábrica textil a Chile en 1933, tras su exitosísima operación en Bolivia (Winn 16-7). Y es esta diferencia entre los sectores de la colectividad que fue acogiendo el Gobierno y los que quedaron fuera que nos sirve como eje para entender la problemática de sentido identitario común que analizaremos en los siguientes capítulos.

## Capítulo 2 – *Al Damir* y la construcción de una hegemonía

El objeto principal de mi crítica es la revista *Al Damir*, una publicación bimensual (que ha sido mensual en ciertas épocas) de alta calidad gráfica que se distribuye gratuitamente a quienes se subscriben en su sitio web. La revista es producida por la Fundación Palestina: Belén 2000 (Belén 2000 de aquí en adelante). Se trata de una organización de la sociedad civil chilena con carácter filantrópico, fundada en 2001 por tres empresarios chilenos de origen palestino: José Said, Alberto Kassis y Mario Nazal. Su misión, en parte, según el sitio web, es “unir a esos herederos de la cultura palestina en torno a valores fundamentales como la familia, *el emprendimiento* y la importancia de la educación.” (“Misión y visión”; énfasis agregado)

Efectivamente, *Al Damir* se concretiza hegemonícamente intentando crear una comunidad presuponiendo que [1] Chile carece de una comunidad árabe, es decir en términos institucionales y no de personas que se identifican como tales; [2] una comunidad significa por defecto un consenso de valores e ideología que unen a sus miembros a través de una historia inevitablemente compartida, y finalmente; [3] *Al Damir*, por lo menos a partir de 2004, aceptó la responsabilidad de cumplir con este deber ya que se consideraba que hacía falta.

Considerando dicho espacio hegemonico como parte de la colectividad (puesto que el alcance que tiene dentro de la colectividad y dentro de la sociedad chilena son bastante distintos), se ve que es una construcción constante que implica imposición y



mantención. La revista lo expresa así en el editorial del número 43, donde sitúa la supuesta esencia en un marco nacionalista chileno, mitificando ambas identidades al mismo tiempo:

Dice el refrán que en cada rincón de esta loca geografía, en cada pueblo por pequeño que sea siempre hay una Iglesia, una plaza y un paisano. Y cuando recorremos Chile desde Arica hasta Punta Arenas nos podemos dar cuenta que este refrán tiene mucho de verdad . . . . Esta dispersión geográfica responde al *espíritu original* del inmigrante. La dominación otomana los obligaba a salir de su Palestina natal para buscar mejores condiciones de vida en tierras lejanas, y su propia capacidad *emprendedora* los hizo viajar más allá de los mares para llegar a este *mítico continente* . . . . Y ya en Chile, *en un país cuya geografía les recordaba su hermosa Palestina, se dispersaron por cada pueblo, buscando sentirse en su propia Belén, Beit Jala o Beit Sahour* . . . . Y aún cuando *ya son segunda o tercera generación, mantienen en el Ombligo del Mundo el espíritu emprendedor y las tradiciones de sus padres y abuelos con mucho orgullo*. (1; énfasis agregado)

Esta cita muestra no sólo una esencialización de los palestinos en Chile, sino también de la geografía de los dos territorios que pone en escena, puesto que la comparación de Chile y Palestina sólo se sostiene si se está hablando de la región central (la Región Metropolitana de Santiago y la V Región de Valparaíso respectivamente), pero si están dispersos a lo largo del país, los que viven en los desiertos del norte, o en el húmedo frío del sur no podrían decir que les “recuerda” el clima de Belén, lo cual

muestra una santiaguinización del país entero, mostrando desde dónde *Al Damir* está hablando.

Además, de hecho, la mitificación de los espacios chilenos y palestinos no sólo se limita a lo geográfico, sino la presentación de Palestina en general. Hay una fuerte tendencia a hablar sobre Belén y sus ciudades vecinas como la cuna del cristianismo, lo cual, en términos históricos, no es equívoco; sin embargo, se articula eso a través de un marco netamente chileno, como explica Kamal Cumsille: “Tampoco es que [*Al Damir*] tenga el discurso de la Palestina cristiana que tienen los cristianos de Palestina. Ellos tienen el discurso, han creado, desde el catolicismo conservador oligarca chileno, un discurso sobre la Palestina cristiana”.

Este comentario nos lleva a otro aspecto muy importante de su construcción de hegemonía: el intento de implantar un patrón identitario esencial que reifica su propio discurso dialécticamente. La revista en los últimos años muestra al *paisano*, o miembro de la colectividad, en el marco ideológico de un cierto sector de la misma, evocando el alto perfil de algunos empresarios o políticos ejemplares provenientes de Palestina o algún otro país levantino. Tal es el caso en el número 58, en el que se presenta un artículo sobre Gustavo Hasbún, exalcalde y actual diputado del partido derechista de la Unión Demócrata Independiente (UDI), en el que declara: “Soy paisano completo, de los que toman café y fuman puros, que vibra con la causa y que aspira a tener algún día la nacionalidad palestina” (30). Incuestionablemente, él se refiere a la realidad de ciertos miembros de la colectividad, la cual puede ser perfectamente verdadera, pero esas

imágenes han sido reproducidas en las páginas de *Al Damir* como discurso identitario primordial y excluyente del ser palestino en Chile.

Sin embargo, lo que más se destaca en las páginas de la revista, volviendo a la declaración de misión y visión de Belén 2000, es el palestino (o árabe en general) como empresario, con el emprendimiento como el aspecto clave que lo define. Y casi todo el número 55 de noviembre de 2006 se dedica a eso, incluyendo en la portada fotos del abogado y hombre de negocios Cristián Saieh, bajo el título “El negociador”. El editorial fija el tono del resto del número, planteando que Chile queda atrás con respecto a la negociación (3), pero que Cristián Saieh ha podido contribuir a que eso cambiara poco a poco por haber fundado el Centro de Negociación y Mediación de la Universidad Católica, explicando que “este espíritu emprendedor lo heredé de mi padre y de mi abuelo y, en general, el emprendimiento es una virtud palestina que se lleva en la sangre” (37).

Cabe destacar, por otra parte, que a pesar del apoyo filantrópico y empresarial detrás de la revista, no parece tener un alcance importante en la sociedad chilena en general; como señala Javier Karmy, “*Al Damir* llega a las casas de la gente que se suscribe, gratuita, y tampoco es algo que esté en los kioscos y que la gente diga ‘mira, estos son los árabes’”. Pero su masificación no es el elemento clave de su influencia, sino más bien la autoridad para representar que ha concretizado. A menudo, son personas de la Fundación y su vocera textual, *Al Damir*, las que salen citadas en la prensa nacional, no

exclusivamente pero con suficiente frecuencia, lo cual afianza la supuesta legitimidad de representación de la que gozan.

Dentro de los escasos estudios al respecto, la tesis doctoral de Cecilia Baeza revela que, según una entrevista a Mario Nazal, uno de los fundadores de Belén 2000 y editores de *Al Damir*, el objetivo proselitista de la revista era atraer a miembros de la colectividad que nunca habían sido activos en ningún grupo antes, como lo prueba el hecho de que elaboraran un censo privado en el que colectaron todos los nombres de origen árabe en la guía telefónica (433).

Además, en una entrevista con Nadia Hasan, que antes trabajaba con la Fundación, ella explica cómo la revista —que antes era una publicación de alrededor de quince páginas, con contenido relativamente diverso sobre Palestina y la colectividad en Chile— cambió alrededor de 2004, después de una renovación de la directiva de Belén 2000. La nueva directiva quería enfocarse más en la colectividad en Chile y lo positivo del éxito social de ciertos miembros para no tener que hablar de los éxitos de partidos políticos islamistas como Hamas<sup>20</sup>, entre otros temas inconvenientes que pudieran ensuciar la imagen positiva que se quería promulgar en ese momento (Nadia Hassan). Y eso corresponde a la renovación a la que el editorial se refiere en el número 41. Pero antes de mirar eso, veamos lo que se dice en otros estudios sobre *Al Damir*.

---

<sup>20</sup> Hamas es el movimiento islámico de resistencia que fue elegido como partido mayoritario en las elecciones de la Autoridad Nacional Palestina, cuyos resultados fueron rechazados por países poderosos como Canadá y EE. UU. , no por fraude sino por desaprobación del resultado legítimo.

El único estudio que le presta una atención mayor a *Al Damir*, en el momento de la publicación de la presente tesis, es el publicado por Heba El-Attar (cuyo trabajo fundamental sobre la obra de Mahfud Massís contribuyó a este estudio), titulado "Palestinian and Jewish Communal Press in Chile: the Case of Al-Damir and La Palabra Israelita". Muy lamentablemente, el artículo analiza estas prensas comunitarias a través de su presentación del conflicto en Palestina/Israel, del cual *Al Damir* no se ocupa en profundidad sino de un modo descontextualizado característico de su discurso, como examinaré más abajo. A esta conclusión llega El-Attar en su estudio de las prensas comunitarias judías y palestinas en Chile:

By discussing the various levels of dialogue established by each of these publications within their respective communities and with the wider Chilean public, it is clear that both reflect their respective collectivities' commitment to integrating in the Chilean social fabric while still preserving its cultural identity. The essay also brought up the increasing turmoil in the homeland (Israel/Palestinian territories) over the past decade, and the ensuing revival of political commitment among Arabs and Jews in Chile to their homeland. But, despite the inevitable politicization of a considerable part of their discourse while dealing with the recent developments of the Arab–Israeli conflict, *La Palabra Israelita* and *Al-Damir* kept trying to maintain a degree of objectivity in their coverage that not only guarantees a reasonable level of persuasion but also keeps the articulation of their respective positions regarding the Arab–Israeli conflict within the Chilean hegemonic frame. (203-4)

Hay muchos elementos de interés en esta conclusión. Primero, sus observaciones sobre la integración son certeras, pero habría que preguntarse: ¿integrarse en qué Chile? Sería bastante irresponsable mirar a la sociedad chilena como un bloque monolítico, y el rigor analítico brillaría por su ausencia si se obviara a qué sector de Chile *Al Damir* habla. En segundo lugar, como mencioné antes, el uso de las nociones de *conflicto* y *tierra de origen* (traducción de “*homeland*” en inglés) resulta muy problemáticas, porque el enfoque de *Al Damir* en los últimos años no ha sido el conflicto; y por otro lado, mirar a la comunidad judía como una extensión étnica de Israel muestra una falta de conocimiento tanto de la historia de Israel como de la historia de las migraciones en Chile. Sin embargo, El-Attar sí ve, como yo mismo, la articulación de los discursos hegemónicos chilenos en la revista *Al Damir*. De esta cuestión me ocuparé en las próximas páginas.

### **El caso de Jorge Daccarett y la llegada de su equipo**

En este punto, quisiera detenerme en el cambio de directiva de Belén 2000 previamente mencionado por una de las entrevistadas, específicamente en relación a un artículo publicado en el número 41, de enero 2005, que nos sirve como transición a los apartados siguientes. Cuando Gramsci dice que “les intellectuels sont les « commis » du groupe dominant pour l’exercice des fonctions subalternes de l’hégémonie sociale et du gouvernement politique” (247), se puede considerar a los que estaban detrás de la

conceptualización de *Al Damir* bajo este prisma para entender por qué la revista llegó a ser como es.

De hecho, la idea de unir una colectividad supuestamente carente de cohesión a través de *Al Damir* parece ser el aporte especial de Jorge Daccarett, lo cual éste expresa en el número 41, justo antes del cambio de la estética y el propósito que llegó a culminar en lo que escribió Daccarett en el editorial del siguiente número de marzo 2005:

Llega marzo, y también el fin de las vacaciones... Ahora corresponde retomar los temas del trabajo que dejamos pendientes... Y esta renovación también llega a nuestra revista, que presentamos a ustedes a partir de este número. Con un nuevo diseño gráfico y una mayor variedad de contenidos, *estamos seguros que Al Damir se convertirá en un referente para nuestra colectividad*, haciéndonos sentir orgullosos de nuestro origen árabe y palestino. (1; énfasis agregado)

Hay muchas preguntas que surgen de esta declaración; sobre todo, ¿qué es lo que faltaba para que se sintieran orgullosos de ser árabes y palestinos? No puede haber sido tan sólo un diseño gráfico, ni en absoluto la variedad de contenidos puesto que la variedad disminuía cada vez más a partir del número 42, enfocándose cada vez más en el emprendimiento y los profesionales árabes exitosos en Chile, y el trabajo filantrópico de Belén 2000, como su tema principal.

Pero es el mismo Daccarett quien delinea muy claramente el propósito de la nueva versión de la revista con confianza de que ésta ya había llegado a ser “el referente

de la colectividad palestina en Chile en el plazo de sus tres años de funcionamiento” (13). Y plantea con claridad, en el número 41, qué es el ser árabe en Chile, cuáles son sus valores y qué es lo que tienen que hacer para sentirse “orgullosos de decir: ‘sí, soy de origen palestino’”:

Uno de los factores que no debemos olvidar es que nosotros somos chilenos, de origen palestino, sirio o libanés. *Nuestra cultura e idiosincrasia es occidental . . . . todos compartimos valores como el concepto de familia, el respeto por los mayores y el espíritu emprendedor* que nos inculcaron generación tras generación . . . . Hemos planificado una serie de actividades orientadas a nuestras grandes líneas de acción que son *generar comunidad* (el *network* como nos gusta llamarlo). (13; énfasis agregado)

Pero Daccarett no precisa qué es lo que significa cultura e idiosincrasia “occidental”, ni tampoco por qué lo considera de importancia, cómo llegó a la conclusión de que éstos son los valores más importantes y en qué sentido hace falta generar una comunidad. Normalmente, las comunidades se generan por un conjunto de factores que convergen que no radican en grandes dicotomías —salvo cierto casos, como la colonialismo de asentamiento (“*settler colonialism*”), donde esto se impone— es decir, las migraciones suelen ser un fenómeno menos planificado con antelación que a menudo termina formando comunidades donde hay puntos de convergencia a causa de varios factores sociales en común, como el idioma. Esto, según él cuenta, “más que una forma” de “hacer comunidad” es una manera de “ir formando comunidad y generado sinergia con sus pares y este segmento corresponde a los profesionales y emprendedores de las



nuevas generaciones” que generan “un círculo virtuoso de sentido de pertenencia a la comunidad” (14).

Cabe señalar, además, que la ruptura entre las dos versiones de *Al Damir* se produjo de tal manera que es difícil mirar hacia atrás. De hecho, los números 1 – 41 (o sept. 2001 – ene. 2005), a diferencia de los ejemplares posteriores, no se encuentran digitalizados en el sitio web de Belén 2000, lo cual obliga a que uno se dirija a archivos como los de la Biblioteca Nacional de Chile o busque a alguien que los tenga. Pero, ¿en qué se distinguen temáticamente? Examinando el *Al Damir* de los primeros años, lo primero que salta a la vista es que era evidente que Belén 2000 quería unir a toda la colectividad a pesar de las diferentes realidades, incluyendo fotos y homenajes de figuras tan contradictorias en el primer número como son el realizador Miguel Littín —quien adquirió cierta fama por entrar a Chile clandestinamente durante su exilio en los años de la dictadura de Augusto Pinochet para filmar un documental sobre la situación del país bajo el régimen militar, filme sobre el que Gabriel García Márquez escribió una novela basada en dicho suceso titulada *La aventura de Miguel Littín clandestino en Chile*— junto con el “Cura Hasbún” (Raúl Hasbún Zaror), un sacerdote católico que abogaba frecuente y públicamente por la dictadura, como plantea Kristin Sorensen, en su programa religioso en el Canal 13 (125-6).

Aunque la cuestión de querer unir a personas que no tengan ningún punto de afinidad, salvo un *background* cultural, pueda presentar sus propias contradicciones de praxis en cierto sentido, esto no es lo que nos concierne aquí, sino más bien el cambio de

dirección que se produjo en 2004, el cual hizo que la revista se concentrara en un cierto sector de la colectividad bajo la dirección de su director ejecutivo, Jorge Daccarett. Este último resalta como un detalle importante, puesto que se distingue de la idea original, el intentar unir a todos los árabes y palestinos que no necesariamente están involucrados, pero que comparten una realidad social basada en el profesionalismo exitoso. Y este aspecto no es algo menor de la revista a partir de 2004; por ejemplo, en el mismo número 58 en el que entrevistan al político Gustavo Hasbún, el editorial, escrito por Daccarett, explica lo central de los negocios como eje comunitario que sirve como manera de involucrarse:

Otra manera de apoyarse es generando un intercambio dentro de la comunidad. En este marco, llamamos también a todos los pequeños empresarios a utilizar este medio para comunicar su oferta de productos o servicios. ¿Trajo sedas de la India? ¿Enseña francés e inglés a domicilio? ¿Cuida niños el fin de semana? Comuníquese con nosotros y apoyémonos mutuamente como comunidad. De hecho, como verán en un aviso publicado en nuestras páginas, ya una empresa nos pidió buscar una secretaria que hable árabe e inglés (3).

Por el contrario, en los primeros años de la publicación, la revista era definitivamente más diversa, quiero decir, en términos de prestigio social y no sólo en relación a los temas. Por ejemplo, en lugar de los múltiples artículos sobre artistas exitosos (sin que estuvieran necesariamente conectados con la colectividad, bastaba con tener un apellido árabe) que se ven en la revista desde el año 2004, anteriormente a veces

se publicaban escritos poéticos, como en el número de abril 2002, en el que se publicó un poema inédito de Sara Vial (12). Por otra parte, mientras el número 23, de julio de 2003, tiene un artículo de tres páginas sobre Adam Shapiro, activista de la *International Solidarity Movement* (ISM) (2-4), que ha sido considerado radical por la prensa en varios países, el editorial del número 84, del septiembre 2011, se titula “Activos, no activistas” (9).

No es que anteriormente no tuviera nada de lo que se encuentra en los números más nuevos, sino que tenía una variedad, como se explica en el número de diciembre de 2001:

Nuestra comunidad se ha caracterizado por estar plenamente integrada a la sociedad chilena . . . . que ha aportado significativamente en todos los ámbitos . . . . desde la vida económica y política, hasta la social, cultural, educación y artística . . . . debemos tener presente que una comunidad no es una realidad estática sino dinámica . . . . una comunidad se hace y se construye permanentemente (2).

En este sentido, *Al Damir* empezó de manera más inclusiva para luego llegar a ser una vocera para un cierto sector de la colectividad que está muy integrado en todo lo que es la vida empresarial en una economía neoliberal<sup>21</sup>, sector que indudablemente existe,

---

<sup>21</sup> Se habla mucho del neoliberalismo en textos políticos contemporáneos, pero lo que hay que recordar es que, como plantea Anibal Quijano, Chile fue el lugar donde el neoliberalismo moderno, es decir una versión del capitalismo que no se basa en la producción material nacional y que se auto-regula a través de fronteras nacionales correspondiendo a sus propios intereses existenciales y no de una cierta nación o territorio, fue impuesto y ensayado por primera vez tras el golpe de estado en 1973.

pero sin que este aspecto sea el que une necesariamente a la colectividad entera. De hecho, ¿existe una colectividad tan homogénea que se pueda resumir así?

Además, cabe señalar que *Al Damir* se sitúa en el contexto de un país sumamente centralizado en todo lo que involucra la vida económica, educativa, cultural o política, lo cual es importante para entender la revista como parte de una organización comunitaria santiaguina que, a pesar de sus menciones retóricas a la presencia de la colectividad por todo el país, refleja una realidad muy pertinente a la capital y ciudad más grande, Santiago. De hecho, fue precisamente este tema el que marcó una distinción en lo que contaron Nadia Silhi y Yasna Mussa, respecto a las diferencias de las colectividades en sus ciudades respectivas, Temuco y Arica. Mussa relató, por ejemplo, que le sorprendió al llegar a Santiago, a una reunión de jóvenes, que éstos lanzaran expresiones idiomáticas e insultos en árabe (jóvenes que, en su mayor parte, se conocían de toda la vida), sin necesariamente hablar la lengua (Yasna Mussa). Ahora bien, este hecho en sí no sería tan significativo por sí solo, pero cuando uno considera que la lengua se perdió en las primeras generaciones (lo cual volveremos a ver más abajo), salta a la luz la reconexión cultural que se hace en las instituciones comunitarias (como el Colegio Árabe, el Club Palestino, etc.), que están casi exclusivamente en Santiago (y ciudades cercanas como Valparaíso y Viña del Mar), ya desde hace décadas y que funcionan bajo varias premisas y motivaciones (muchas de las cuales son netamente positivas, como la transmisión de tradiciones culturales a las siguientes generaciones). Todo ello nos indica cómo *Al Damir* puede hacerse ver y luego concretizarse en un contexto socio-comunitario jerarquizado como el de Santiago.

Por último, como plantea Dylan Rodríguez , también tomando mucho de Gramsci, en su libro *Suspended Apocalypse: White Supremacy, Genocide, and the Filipino Condition* a través de su ejemplo del *Philippine News* en los Estados Unidos, este fenómeno de construcción identitaria mediante discursos dominantes, que terminan siendo a menudo las mismas fuentes de discriminación racista, se reproduce en los textos comunitarios publicados por élites económicas, sirviendo para crear y mantener un consenso comunitario. Esta revista, que abogaba constantemente por la integración en la cultura dominante estadounidense selectivamente, proyectaba los ejemplos exitosos de la comunidad, ignorando otros ejemplos que desafían las narrativas discriminatorias en EE. UU. que afectan a tantos grupos de inmigrantes. Además, dicha publicación objetivaba la cultura filipina en un espectáculo constante de lo exótico para el consumo (51-61). Esta construcción de consenso es clave, porque para establecer un discurso que tenga hegemonía en cierto contexto, habría que convencer a varias personas, mostrándoles una sola versión y además una versión que las acerque a la realidad social dominante, a veces en detrimento de todos los matices culturales no convenientes. Así pues, es esta objetivación de la cultura la que nos sirve como puente a los siguientes apartados.

### Capítulo 3 – El orientalismo y los informadores nativos

En el discurso de *Al Damir* se ven tres rasgos claves: [1] la integración en una praxis política y económica chilena derechista y conservadora (salvo escasos ejemplos<sup>22</sup>); [2] un énfasis fuerte en la Palestina del cristianismo y la Tierra Santa (bajo el prisma del catolicismo chileno) y [3] un misticismo por el emprendimiento, como parte integral de su identidad cultural, según se anuncia en la misma razón de ser en su sitio web, donde se presenta como un valor fundamental de la cultura palestina. Así, planteo que este conjunto de aspectos puede ser considerado como una especie de orientalismo por su efecto de exotización y esencialización en una reconfiguración de los mismos discursos racistas<sup>23</sup> históricos de los árabes como vendedores ambulantes, generadores de desconfianza (un fenómeno denominado “turcofobia” por la historiadora Antonia Rebolledo, concepto al que volveremos más adelante) y, además, por su efecto hegemónico de las diversas realidades socioculturales de la colectividad.

Siguiendo en la misma línea de Frantz Fanon, cuando éste planteó que el racismo tiene mucho que ver con poder decir “cómo son” los “otros”, quiero dejar en claro que planteo la noción de racismo no sólo en su forma negativa sino también en sus manifestaciones supuestamente afirmativas. Rechazar a los árabes por su incapacidad de no hacer nada más que vender bienes de manera ambulante, o aceptarlos por su supuesta

---

<sup>22</sup> Por ejemplo, hay una mención del programa radial *La voz de palestina* en el número 70 de 2009, cuyo presentador era el socialista revolucionario Fuad Habash Ansara, pero coloca a él y a su programa firmemente en el pasado (50-51).

<sup>23</sup> Aquí se entiende el racismo a través de la definición de Franz Fanon que reside en el conocer al “otro”: “Le racisme, nous l’avons vu, n’est qu’un élément d’un plus vaste ensemble : celui de l’oppression systématisée d’un peuple . . . L’exotisme est une des formes de cette simplification” (41-2).

genialidad con los negocios no son nada más que dos ejemplos de reciclaje de un mismo discurso, aplicado a una coyuntura sociopolítica distinta, ya que en su trasfondo en ambos ejemplos el discurso es explicado biológicamente y presentado tal cual. De hecho, hay un sinfín de discursos parecidos en la cultura popular que dicen lo mismo, pero que cambian de estética correspondiendo a la situación que los rodea, donde las mismas características que los hacen incivilizados o inferiores los convierten luego en un novedoso ser esencial para la realización del oficio, todo gracias a sus genes. Es por eso que de aquí en adelante, voy a colocar *Al Damir* y las manifestaciones textuales que proyectan esas mismas ideas en la continuación de los discursos orientalistas.

El orientalismo, planteado por Edward Said, se entiende, en parte, como una

Institution for dealing with the Orient – dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient (3).

Además, Said señala tres manifestaciones principales del orientalismo: [1] en las codificaciones epistemológicas halladas en la escritura académica o en literatura de viajes; [2] en la institución corporativa que domina sobre una “geografía imaginaria... construida ontológica y epistemológicamente para servir sus intereses”, es decir la “*mission civilisatrice* de la empresa colonizadora”; y [3] en una estructura tramposa en que los dos polos binarios (Oriente versus Occidente) se complementan y, por lo tanto reafirman la existencia de uno a través del otro, pero siempre bajo la hegemonía del

Occidente (4-6). La idea del orientalismo como una institución de conocimiento, interdependientemente ligada a esas tres manifestaciones, será la que guíe el análisis de los textos presentados en el presente estudio.

Tal vez lo más irónico, teniendo en cuenta el recorrido de la revista, sea que el número 26 de 2003 tiene al mismo Edward Said, el autor de *Orientalism*, en la portada para conmemorar su trágica muerte (siendo doblemente una figura tan importante en la lucha palestina por sus derechos humanos, como en la crítica académica). Lo curioso es que, enfocándome en los números que salieron a partir de 2004, planteo que los discursos presentados en *Al Damir*, además de ser hegemónicos en el contexto chileno, son *orientalistas*.

Y sostengo este planteamiento porque, si bien la revista quiere integrarse usando un marco hegemónico chileno, hay que asumir lo que esto implica en un país que fue construido en oposición al “otro”. Este herencia de colonialidad, que no desaparece con la independencia o con la descolonización (“Coloniality of Power and Subalternity”, 433) se relaciona sobre todo con la invasión del territorio mapuche y los proyectos para poblarlo con inmigrantes europeos, un paradigma social en el cual los palestinos han estado en el contexto chileno, tratando con ello de diversas maneras (lo que indagaremos más en los capítulos 9 y 10).

Esto quiere decir que hay un orientalismo propiamente chileno que ha existido, por lo menos en términos de reflexión cultural, desde que Domingo Faustino Sarmiento



estuvo en Chile, habiendo éste producido sus escritos con el auspicio del gobierno chileno cuando estaba exiliado de Argentina, según los cuales básicamente las naciones latinoamericanas tienen que ser construidas en un modelo institucional y cultural europeo/occidental, en oposición al “otro” no culto situado en la periferia que hay que dominar; es decir la oposición entre “civilización y barbarie” que puede ser entendida como una versión latinoamericana de la oposición entre el Occidente y el Oriente. De modo interesante, antes de ver las pampas con sus propios ojos, o pisar territorios árabes, Sarmiento había comparado a los indígenas y campesinos (los gauchos) de los llanos del interior argentino con su imagen orientalista (es decir, lo no civilizado, pero con aspectos místicos y exóticos) llamándoles “beduinos”, como explica Isabel de Sena en “Beduinos en la Pampa: el espejo oriental de Sarmiento” (75). Sin embargo, los escritos de Sarmiento prueban aún más la propuesta de Said, ya que el orientalismo ha sido un conocimiento institucionalizado; y cuando Sarmiento sí va a Argelia, no cambia nada de su perspectiva sino que se refuerza. En Argelia Sarmiento se reúne con el General Arnaud de la empresa colonizadora francesa, y declara, después del viaje, que los árabes le llamaron la atención por su “singular identidad con los nuestros de la pampa” (De Sena, 85).

Y esto no es cosa menor; no sólo fue él el líder de la guerra que despojó a los “orientalizados” indígenas mapuche<sup>24</sup> de sus territorios en Argentina en términos de sus acciones, se podría decir que toda la conquista territorial que Argentina y Chile

---

<sup>24</sup> Opto por emplear la forma plural de la palabra “mapuche” sin la “s” al final, como corresponde normalmente en castellano. En *mapuzugun* (lengua mapuche), las palabras plurales no llevan “s” al final. Y, en este sentido, varios autores mapuche que escriben en castellano optan por esta ortografía, a veces, como parte de su reivindicación cultural. Además, mucha de la investigación académica al respecto que ha salido también se inclina por esta opción.

emprendieron hacia el sur fue un producto de dicho tipo de pensamiento. Es sumamente importante tener en cuenta que cuando Sarmiento publicó sus obras más famosas (inclusive sus viajes) lo hizo con el auspicio de círculos de la élite chilena (y posteriormente del gobierno). Aunque llegó a ser probablemente el pensador más importante en el canon nacional argentino, él tuvo un impacto tremendo en la política chilena, siendo el jefe de redacción de *El Mercurio* de Valparaíso, el único periódico en el momento de su llegada, para luego abrir el primer periódico santiaguino, *El Progreso*, auspiciado por su amigo Manuel Montt (Sorensen 29), quien llegaría a ser presidente más adelante y auspiciaría sus viajes de investigación en los que escribió prolíficamente, como los escritos en los que comparan argelinos con gauchos y mapuche. Así que, el estudio de Sarmiento en el contexto chileno sería sumamente importante (si no más, por la evidente carencia), asunto para el cual espero que este trabajo sea una contribución.

Estos fenómenos del orientalismo han sido investigados exhaustivamente por Cristina Civantos en su libro *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*. De hecho, en general, en el contexto de Latinoamérica, el orientalismo ha sido discutido bastante en varios libros, artículos y congresos<sup>25</sup>, en discusiones que han abordado el problema de su aplicabilidad, siendo una teoría pensada principalmente desde la mirada de los imperios británico, francés y estadounidense hacia la gente del mundo árabe musulmán. Por esta razón, muchos otros teóricos que han usado el concepto de orientalismo para analizar las coyunturas sociopolíticas latinoamericanas lo han hecho con una cierta aprensión por lo que Said no

---

<sup>25</sup> Por ejemplo, hubo un congreso titulado “El Orientalismo en América Latina: ¿Una visión y un Discurso Propios?” en Buenos Aires, 23-24 de junio de 2011.

había dicho sobre las realidades específicas de Latinoamérica, un lugar que contiene ambos mundos (imaginarios), el occidental y el oriental, en un solo espacio. Civantos opta por un análisis que aplica la teoría de Said, pero de manera tan cuidadosa que a veces parece no estar de acuerdo con su uso, citando muchas de las críticas que le culpan por esencializar en un binarismo algo en que en el fondo no es siempre tan blanco y negro (1-6). A mi juicio, muchos no han entendido suficientemente que la crítica de Said no plantea que la situación occidente/oriente sea necesariamente así, sino que el Occidente (a través de su aparato de poder colonial e imperial) trata de imponerse y crea esos dos polos esenciales como parte del proceso. Eso no presupone que sea necesariamente inculcado, y Said lo aclara ya en su obra *Culture and Imperialism*, que veremos más adelante.

Por lo tanto, yo tiendo a compartir mucho más la postura de Silvia Nagy-Zekmi, quien dice que “la teoría saidiana ofrece un marco apropiado al escrutinio del proceso de descolonización”, en el que las élites que surgieron liderando las naciones independizadas abogaron por el mismo “occidentalismo” (como Sarmiento), pero en sus propios términos, dejando una condición colonial (de colonialidad) omnipresente hasta hoy en día (Nagy-Zekmi 18-9). Sin embargo, yo tampoco quiero totalizar la idea de “América Latina” como un bloque monolítico, entonces no sé qué tan aplicable sería Said para el estudio de otros espacios latinoamericanos, pero lo que sí planteo es que su utilidad parece imprescindible para un estudio de la colonización y marginalización en Chile y Argentina.

Como ejemplo de este orientalismo, volvamos al ex director de *Al Damir*, Jorge Daccarett como un caso emblemático, en un artículo de *El Mercurio* en el que repite el cariz de algunas de las afirmaciones ya comentadas, pero esta vez a un público externo a la colectividad. Él intenta situarse muy directamente en lo occidental chileno, frente a sus supuestos compatriotas en el “Oriente”, cuya cultura y religión son mayoritariamente las del “otro”, mostrando en términos claros la tendencia de la revista que sirve como portavoz de la Fundación; como se puede ver en este pasaje del artículo:

Jorge Daccarett tiene 37 años, es ingeniero civil y el actual director ejecutivo de la Fundación Belén 2000, la más influyente de las instituciones palestinas . . . . En ese "corazón de mundo", . . . . porque allí nació la cultura cristiana... Un esfuerzo que tiene a la mayoría buscando el diálogo y no, como ejemplifica Daccarett, "yendo a tirar piedras a la Embajada de Israel" . . . . *Con nuestra mentalidad occidental* sabemos que los conflictos se resuelven sobre la base del diálogo, de la negociación. (“Los hijos de Palestina”; énfasis agregado)

Como este fenómeno discursivo se produce dentro de la misma colectividad palestina, al principio lo llamé “auto-orientalismo”. Pero luego, al reexaminarlo, llegué a la conclusión de que no puede serlo porque, como se ve en la cita de *El Mercurio*, el discurso de *Al Damir* rechaza lo que se percibe como oriental (una vez más, sin especificar qué es) detrás de su arabidad, insertándose en lo occidental para reinterpretarlo. Si Spivak dice que el subalterno no puede hablar porque al hablar en el contexto hegemónico deja de ser subalterno (de Kock 46), tenemos que considerar que el señor Daccarett fue aún más allá para dejar al “oriental” en los márgenes y proclamar su

occidentalismo vinculado con la chilenidad, a fin de prevenir cualquier duda que pudiera surgir respecto a desde dónde está hablando.

Además, si uno toma lo que dice en el artículo de *El Mercurio*, se da cuenta de que es bastante consistente con lo que dice en la entrevista con *Al Damir* antes del cambio de la revista. Él, desde su posición social privilegiada, se dispone a deslegitimar lo que considera “oriental” de los palestinos mientras ofrece su versión occidentalizada como una actualización positiva en la resolución del conflicto, sin hacerse la pregunta de oro, ¿Contra qué los palestinos están (real y simbólicamente) tirando piedras?

Pero el caso de Jorge Daccarett es interesante en cuanto, como dice Dylan Rodríguez sobre el *Philippine News*, él tiene legitimidad casi instantánea para hablar en nombre de todos los palestinos. En este caso, habría que aplicar el concepto propuesto por Hamid Dabashi del “informador nativo” (*native informer*) de su libro *Brown Skin, White Masks*, que escribió como una actualización del aporte de Frantz Fanon. El concepto de “informador nativo” se refiere básicamente a una persona proveniente de la periferia colonial, pero formada en la educación de los sectores dominantes que trabaja para “informar” a dichos sectores acerca de cómo es el otro en el código discursivo del dominante. Éste se distingue del “informante nativo” (*native informant*), un término ya relativamente conocido en los estudios postcoloniales. Dabashi plantea: “I have modified informant to informer. Where informant credits comprador intellectuals with the knowledge they claim to possess but in fact do not, informer suggests the moral degeneration specific to the act of betrayal” (12-3). Ahora, no puedo sostener que

Daccarett traicione a los palestinos por lo que dice, primero porque no es lo que quiero hacer con este estudio y, segundo, porque los dos contextos (el presente y el referido por Dabashi) presentan importantes diferencias. Pero lo que me interesa destacar es que Daccarett sí intenta informar sobre estos “orientales”, y lo hace justamente porque se posiciona desde el discurso dominante de la “civilización occidental” (siempre sin explicar qué es), lo cual casi siempre resulta en una generalización racista de “cómo son ellos” a causa de su barbarie oriental.

En efecto, el planteamiento de Dabashi calza muy bien con el binario sarmentino de “civilización y barbarie”, que era tan pertinente en la construcción nacional chilena, aun siendo encubierta, a diferencia de Argentina. De hecho, los primeros que recibieron ejemplares del escrito fundamental *Facundo* (1845) fueron intelectuales de la élite chilena de la época, incluyendo a adversarios políticos como Manuel Montt y Benjamín Vicuña Mackenna (*Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento* 199).

A mi juicio, la única crítica (hasta el momento) que realmente desafía los límites del orientalismo de Said —entre otras de Latinoamérica y Asia del Sur que son igualmente relevantes, sin ser fundamentales<sup>26</sup>— viene del mismo Hamid Dabashi, que denuncia de Said (junto con Spivak y Ranajit Guha, de los Estudios Subalternos) su

---

<sup>26</sup> Sumit Sarkar y Grínor Rojo nos advierten que los estudios subalternos tardíos (como lo de Spivak), muy influenciados por los primeros trabajos de Said, principalmente *Orientalism* (y consecuentemente, su uso de las teorías postmodernistas foucaultianas) no consideran adecuadamente los efectos del capitalismo en la cultura por el supuesto rechazo a la teoría occidental que incluye a Marx. Aunque ellos cuestionan profundamente la dirección de dichos estudios, yo planteo que, por lo contrario, considerar los efectos del capital en el estudio crítico de la cultura, en parte a través de un análisis marxista, sólo refuerza el análisis general, sobre todo cuando se usa *junto* con la crítica de la filosofía continental, y rechazo a su epistemología totalizante. Por lo tanto, mantengo el elemento de clase social económica muy presente, junto con el eurocentrismo orientalista a lo largo de la presente tesis.

incapacidad, a pesar de sus críticas teóricas indispensables, de desprenderse del “fictive white European male intellectual [which] remains central to their persuasive arguments” y por lo tanto de parte de lo que están cuestionando epistemológicamente (“I Am Not a Subalternist” 149-50). Dabashi plantea que muchos de los críticos postcoloniales fracasan en la medida en que tratan de chocar directamente con lo que critican, lo cual lo reifica a la vez, proponiendo un enfrentamiento más subversivo, insurgente y descentralizado (151-2). Y esta táctica más subversiva se ve mucho en la producción cultural contestataria en general, y en algunos de los textos que examino en la segunda parte del estudio específicamente.

Sin embargo, en razón de su pertinencia para este análisis, aun si comparto la crítica de Dabashi, reafirmo la relevancia de Said en contextos latinoamericanos puesto que, en América Latina, las líneas de demarcación identitaria son menos claras que en otros espacios que han sido colonizados, ya por el mero hecho de que pensadores latinoamericanos se sitúen a menudo en el Occidente (por nebuloso que este concepto pueda ser) y reclaman su propia agencia sobre ello, pero sin dejar de orientalizar su propio entorno.

## Capítulo 4 – La turcofobia y la reinterpretación de la “arabidad” actual a través de reproducciones discriminatorias

A pesar de los discursos emitidos por personas en situaciones sociales privilegiadas, sería insostenible plantear que todos los intentos de “occidentalizar” la cultura árabe en Chile se dan de la misma manera. Antes de adquirir una aceptación general por parte de la sociedad chilena<sup>27</sup> los miembros de la colectividad palestina en Chile sufrían el racismo y marginalización, como casi todo grupo migrante. En 1935, el escritor chileno Joaquín Edwards Bello declaró que “la inmigración de ‘árabes, sirios y judíos’ había producido que el chileno de los barrios de Recoleta, San Pablo y San Diego mostraba un color más oscuro” (“Inmigrantes y descendientes de árabes en Chile: adaptación social”, 120-1).

Antonia Rebolledo nombra el fenómeno de discriminación particularmente anti-árabe “turcofobia” (en alusión al epíteto “turco”, puesto que los inmigrantes palestinos llevaban documentación de identidad del Imperio Otomano), fenómeno que analiza en su artículo del mismo título, según se veía principalmente en textos de la clase intelectual de la élite chilena de la época. Un caso notable de este orientalismo chileno es la novela *Un ángel para Chile* de Enrique Bunster, del año 1959, en la que se habla de un Chile futurista, en el que el país se gestiona por una élite árabe, evocando así imágenes

---

<sup>27</sup> La aceptación a que me refiero aquí tiene que ver con la élite chilena. A pesar de la condición subalterna que tienen muchos de los que no pueden proyectarse por los medios, Olguín y Peña sostienen que el racismo contra los árabes fue producto de una parte de la clase intelectual, y que la gente común y corriente los acogió sin problema alguno por su mayor parte (112).



fuertemente orientalistas del presidente árabe del 2015, describiéndolo como “un hombre de méritos, nieto de un conductor de camellos en las rutas de Arabia” (54).

### **“Pschts!!, no hablemos en árabe”**

Antonia Rebolledo, además, en su tesis sobre la integración de los sirios en Santiago, plantea que—en un capítulo titulado “Pschts!!, no hablemos en árabe”—la lengua árabe era algo que les causaba mucha dificultad, ya sea por los comentarios racistas que les lanzaban en la calle al escucharlos, o por el acento estereotípico que les develaba al hablar en castellano. A pesar de que hubo debates prolíficos en la prensa árabe sobre este asunto, ella plantea que los inmigrantes árabes empezaron a no usar la lengua en público, lo cual contribuyó a su casi total desaparición (248).

Y es lo que contó Rodrigo Karmy, cuando le pregunté si su padre hablaba árabe, pues me dijo que él siempre les decía a los niños “que no. Hubo todo un proceso en él de asimilación y de negación de la cosa árabe, entre paréntesis por el hecho de que mi papá fue el único profesional de la familia; era una familia que vivía, o sea mi abuelo tenía muy poca plata, porque vendía ropa, vivía en Patronato<sup>28</sup>”.

Ahora, se supone que este patrón lingüístico se dio más entre las familias que fueron a Chile durante la primera mitad del siglo XX, ya que se sabe que había

---

<sup>28</sup> Un barrio santiaguino que era muy marginalizado. Allí es donde una gran parte de la colectividad árabe se asentó y donde hay todavía varias instituciones y negocios árabes, como la iglesia ortodoxa San Jorge.

programas radiales en árabe hasta los años setenta, y dos de mis entrevistados (nacidos en Chile) todavía hablan la lengua, aunque dominan mejor el castellano, no sólo por el interés personal, sino también por la comunicación familiar (Marcelo Devilat y Kamal Cumsille). Pero, ¿por qué será que no se suele mencionar a las familias que sí siguen manteniendo la lengua, a pesar de ser una minoría? O mejor aún, ¿por qué la arabidad que se encuentra en las páginas de *Al Damir* llama a que los *paisanos* se sientan finalmente orgullosos en el contexto comunitario árabe en Chile?

Parece que se han reciclado las nociones negativas de la turcofobia orientalista histórica, para volver a demarcar esos rasgos, tales como hablar con un acento, o ser un pequeño comerciante, como algo que está superado y quedó en el pasado. Y es aquí donde se enfrentan las dos realidades dialécticas de la exclusión social discriminatoria frente a los espacios de élite donde dichos racismos habían sido producidos, entre otros fenómenos de marginalización social. Por ejemplo, ya que en el estudio de Rebolledo la pérdida de la lengua parece ser algo netamente negativo (aunque algunos opinaron que era inevitable), el editorial (escrito por Jorge Daccarett) del número 44 de *Al Damir*, de mayo 2005, dice que “Gracias a ellos, nos empezamos a acostumbrar a un castellano hablado con un inconfundible acento que nos recordaba las tardes de verano en Palestina, bajo los olivos” (1). Entonces parece que la lengua pasa a ser ya algo del pasado, incluso quedando hablantes activos, y que la revista intenta salvar lo que pueda a través del ejemplo de un acento que, a la vez, ha representado una pérdida cultural y una causa de insulto por una cierta parte del público.

Dos entrevistados hablaron sobre el rechazo al derrotismo en la colectividad como algo importante en la organización social. “Yo creo que a veces las personas de este discurso no hegemónico, alternativo, intelectual, nos quedamos mucho, lo que le pasaba mucho a la UGEP<sup>29</sup>; nos quedamos mucho en lo triste, en los horrores, en el sufrimiento de ser palestino, y lo que hemos aprendido con la UGEP últimamente es que es también importante mostrar lo lindo de ser palestino” (Marcelo Devilat) y por eso “ya todos lo sabemos y lo que hay que hacer es cambiar el ánimo, justamente. Si tú vas con un discurso de vida y alegría con un grupo de música y haces otras cosas, claro que se suma más gente, aúnas criterios y pasas a ser líder incluso” (Javier Karmy). Eso pone en relieve que lo que *Al Damir* proyecta puede lograr adquirir resonancia, a pesar del contenido, por su comunicación perspicaz, porque, si bien se alimenta de una de las varias esencializaciones, comunica con su público muy eficazmente. Además, parece haber un aspecto importante de generación, relativo al momento de llegada, que influye en la recepción de esos discursos, más allá de las diferentes posturas ideológicas. Por ejemplo, entre todas las personas entrevistadas que pertenecen a la colectividad y crecieron en Chile, todas pertenecían a las generaciones “integradas”, salvo una —que nació en Chile en 1949, un año después de que sus padres llegaran al país (a causa de la *Nakba*<sup>30</sup>)— que parece haberse opuesto a la línea investigativa que yo seguía, aparentemente mostrando un fuerte desinterés hacia la crítica y problemática implícitas en la hipótesis de mi proyecto. Sin embargo, esto parece totalmente consistente con lo que él mismo me contó ya que, a diferencia de los demás, su familia sí se enfrentaba a la discriminación, o

---

<sup>29</sup> Unión General de Estudiantes Palestinos.

<sup>30</sup> Palabra que significa “desastre” en árabe. Se usa a menudo, sobre todo en publicaciones de o sobre el mundo árabe, para describir la pérdida que la fundación del Estado de Israel implica para tantos palestinos, reapropiándose de los eventos sangrientos de 1948 que, en ciertos casos, se celebra como un día de independencia nacional.

turcofobia, de los años cincuenta; él me contó lo más mínimo posible de este aspecto, enfocándose en cambio en la educación que él y su hermano obtuvieron, la cual les sirvió como la salida de esta marginalización.

No obstante, volviendo a la turcofobia, es preciso preguntar: ¿existen discursos parecidos en otras publicaciones de autores árabes en Chile o chilenos de origen árabe? A eso nos dirigimos en el siguiente capítulo.

## Capítulo 5 – Entre una literatura fantástica y la investigación simplista

La literatura y la investigación académica e intelectual desarrolladas por miembros de la colectividad han jugado un doble rol: el de humanizar y dar a entender aspectos sobre personas que a menudo eran víctimas de la objetivación racista que fomentaba estereotipos discriminatorios, y también el de contribuir a la simplificación, y a veces reafirmación, de dichos estereotipos.

Los árabes en Chile tienen una larga tradición de producción literaria a partir de la primera mitad del siglo XX. Probablemente el libro más famoso sobre la presencia palestina en Chile sea *El viajero de la alfombra mágica*, de Walter Garib. Este libro, que relata la historia de una familia palestina que llegó a Sudamérica alrededor de 1900, contiene de todo, es decir, retrata las diferentes realidades económicas y sociales, y asimismo los exotismos. Básicamente, el personaje principal, Aziz Magdalani, quien está siempre buscando sus “raíces europeas” que debiera tener a causa del apellido, llega a Buenos Aires en barco, trabaja como buhonero en Paraguay, luego abre una tienda de ropa en Cochabamba y finalmente se instala en Chile con su familia. En ciertos momentos la familia está muy bien posicionada socialmente; y en otros, padecen de pobreza extrema a punto de perder su casa; mientras que Aziz parece ser a menudo un hombre de familia, pero tiene también a una amante que trabaja en la casa, a quien él había traído desde Paraguay y que le dicen “la Nativa”.

*El viajero de la alfombra mágica* ha llegado a ser casi una obra canónica en su contexto comunitario, parece gozar de todo, desde situaciones históricas hasta estereotipos ridículos. Sin embargo, en el *background* del libro entero, una fiesta muy aristocrática de las nietas de Aziz se está realizando, un tipo de fiesta que le da entrada a una familia en círculos elitistas, cuando (aparentemente de broma) entra uno de los primos vestido en vestimenta tradicional árabe del siglo XIX. Su tío, el dueño de la casa, le dice que él está avergonzando a la familia, exigiéndole que salga de la casa, obviamente indicando que es inaceptable ser un “árabe” para ser respetado en Chile (317-8).

Por otra parte, con respecto a la investigación, hay todo tipo de acercamientos, algunos que son más socioculturales, como el trabajo de Eugenio Chahuán mencionado en la primera parte, otros más estadísticos, etc. Pero lo que nos concierne aquí son los estudios que parecen reafirmar los estereotipos la razón por qué.

El estudio que más salta a la vista sería *Tras la huella de los árabes en Chile*, escrito conjuntamente por la conocida historiadora independiente Patricia Arancibia Clavel, Roberto Arancibia Clavel e Isabel Jara Hinojosa. Este libro intenta mostrar la experiencia de los inmigrantes árabes en Chile con más detalle a través de un estudio principalmente de historia oral. El libro, cuyo subtítulo es “Una historia de esfuerzo e integración”, aparentemente trata de dar carne y hueso al discurso del árabe que vino para trabajar en lo que pudiera, para luego llegar a integrarse muy exitosamente y tener la preocupación de no perder las raíces. El libro, sin duda, es muy interesante, pero parece

que los autores buscaron a árabes de un cierto arquetipo de la extrema dificultad migratoria, lo que se convirtió en un aspecto de la “chilenidad” de hoy en día.

No es incorrecto buscar fuentes específicas para probar o profundizar ciertas ideas —este estudio hace lo mismo— pero más allá de la metodología, dicho libro, junto con otros, reitera casi la misma narrativa histórica, pero desde otro ángulo. En este sentido, mi motivo en este capítulo es arrojar luz sobre esas repeticiones para luego ver a qué contribuyen.

No obstante, Patricia Arancibia (la autora principal) no forma parte de la colectividad árabe (por lo menos no se presenta así abiertamente); por lo tanto quisiera cambiar el foco hacia el trabajo de Lorenzo Agar Corbinos, sociólogo, académico, y uno de los chilenos de origen árabe que más ha escrito sobre la colectividad. La mayoría de su investigación, como los textos que cito en este estudio (“Inmigrantes y descendientes “La inmigración árabe”, “Chilenos de origen árabe” “El comportamiento urbano”), tienen un enfoque netamente estadístico y cuantitativo basado en archivos y escritos históricos, así como en una gran investigación llamada “Encuesta a población de origen árabe” que realizó en 2001. Por ejemplo, Agar basa su descripción del buhonero árabe callejero en su extrañeza y su dificultad lingüística al gritar “cosa tenda” en lugar de “cosa de tienda”, entre otras cosas (“Inmigrantes y descendientes”, 148), a lo que se suma el hecho de que no es clara la base sobre la que se funda la fuente citada:

Surgió así, la imagen del casero, del “falte”, quien con un aspecto desaliñado, extraño y casi chocante para el chileno, y con un canasto o caja a

cuestas —repleto de los más diversos artículos, como pinches, horquillas, pañuelos, afeites, géneros, peinetas, cintas, alfileres, botones, medias, en fin, artículos apetecidos y al alcance del medio popular— recorría, de la mañana a la noche, los barrios, conventillos y caminos más apartados de Chile, gritando el famoso “¡cosatenda!” (Olguín y Peña 140-1).

Una aproximación diferente se encuentra en el libro *Memorias de un emigrante* de Benedicto Chuaqui, en el que el autor se refiere a “cosa tenda” (grito mal pronunciado de “cosas de tienda”) más por su carácter de generalización que como un hecho histórico:

Recuerdo que una tarde me aventuré, en la Avenida Portales, a gritar “¡Cosa tenda!” con cierta entonación más o menos vigorosa. Pero la segunda palabra se prologó inesperadamente, con cierta quejumbre, en el preciso momento en que un grupo de chiquillos salía alegremente de una escuela próxima. Entonces me contestaron a coro: “Turco de m...”, imitando con cruel exactitud el tono de mi voz. Sentí deseos de ponerme a llorar, y también de reír. (118)

Este pasaje parece revelar más sobre las imágenes contingentes sobre los árabes durante la primera mitad del siglo XX que sobre “cómo eran” éstos, aunque indudablemente algunos tenían dificultades con la lengua —y muy posiblemente algunos gritaban dicho pregón— lo que recibían burlas por eso.

Por último, esta búsqueda de “la esencia árabe en Chile”, mezclada con la tendencia positivista, como en “Inmigrantes y descendientes”, a veces carece de las



preguntas fundamentales que, a mi juicio, habría que formularse, por lo menos en un estudio cualitativo<sup>31</sup>, con respecto al por qué, cómo y cuándo Agar revela que particularmente hay una diferencia de valores “entre los académicos y empresarios, que si bien pertenecen a una misma generación, presentan valores y comportamientos distintos” (101).

Pero si los imaginarios se construyen con varios tipos de textos, el trabajo del sociólogo Lorenzo Agar Corbinos también ocupa un espacio de importancia en el “sentido común” construido sobre la colectividad en cuestión. El sentido común, según la interpretación que Dylan Rodríguez hace de Gramsci, es producto de la hegemonía que sirve para “the sustenance of relative social equilibrium in complex modern industrialized societies” (44). Pero, ¿por qué será que varios sectores de un grupo previamente muy discriminado querrían mantener un orden social muy obviamente injusto, incluso si favorece a algunos de ellos?

Volviendo a *Al Damir*, Marcelo Devilat me explicó que “para que el discurso del trabajo personal tenga efecto, es necesario el orden. Es muy interesante, y por eso el discurso de *Al Damir* es tan apolítico, tan políticamente correcto, porque la crítica es vista como el inicio del desorden”. Y eso nos interesa mucho también en el estudio de cualquier texto que parece contribuir a la mantención de un cierto orden. Sin embargo, de

---

<sup>31</sup> No sostengo que esos estudios tengan que ser necesariamente cualitativos o interpretativos por sí, sino que suelen confundir y mezclar la estadística con el análisis de valores y motivaciones por el comportamiento social.

eso surge otra pregunta: ¿cómo llegaron los árabes y palestinos en Chile a ocupar este espacio social y qué significa el cambio?

Para responder a esa pregunta, por lo menos en parte, he optado por los planteamientos de la tesis “The Victimhood of the Powerful”, escrita por Jennifer Peto, y el libro que ella cita y analiza, *How Jews Became White Folks*, de Karen Brodtkin:

Did Jews and other Euro-ethnics become white because they became middle-class? That is, did money whiten? Or did being incorporated into an expanded version of whiteness open up the economic doors to middle-class status? Clearly both tendencies were at work.

Brodtkin presents a convincing argument about the ways in which money whitens, that is, how access to the middle class placed Jews firmly on the white side of the black/white divide in the United States . . . . In her chapter “Race Making” she presents a rather extensive history of Jewish, and other ethnic European, *exclusion from education and certain professions in the United States and argues that this led to their racialization*. Brodtkin argues that *racism forced European immigrants into bad or dirty jobs*, and goes on to assert that *their association with these lower class jobs further entrenched their racialization by naturalizing their inferiority*. (16-7; énfasis agregado)

Me parece que este paradigma sería un marco apto para entender los diferentes momentos históricos en la colectividad. No sólo fue el orientalismo contingente en América Latina en el momento de su llegada, sino también los trabajos que desempeñaban. Pero ahora

que se habla de los árabes como parte integral de la historia chilena, o mejor aún, de la “chilenidad”, parece ser que se ocultan las relaciones dominantes —y el flujo de racismos y excepciones que se produce— cambiándose constantemente para asegurar así que se mantenga una jerarquía favorable, mediante, en parte, determinados discursos dominantes.

En realidad, la historia de los árabes y palestinos que emigraron a América Latina es muy diversa, como cuenta Winn sobre la llegada de los Yarur desde Bolivia (muy parecida a novela de Garib), aunque éste cae en la trampa contraria de mostrar a los árabes como todos ricos desde su llegada, estando en control de la industria textil chilena. Por otra parte, una de esas importantes diferencias era el nivel de educación. Muchos palestinos, al llegar a Chile, ya se habían educado en Palestina; algunos ya habían vivido en América Latina (Kamal Cumsille y Marcelo Devilat) y otros tenían acceso a la educación y a otras lenguas, ya que Belén, a pesar de la precariedad monetaria, ha sido “una de las ciudades más cosmopolitas del mundo” que contaba con educación cristiana europea, además del sistema local (Kamal Cumsille y Baeza, “Les Palestiniens du Chili”, 53). Como contó una mujer de 82 años en otro estudio: “Creían que los árabes venían del desierto, *por las películas*; no sabían que éramos más adelantados que ellos. En el Líbano hasta el lustrabotas habla inglés y francés” (Cánovas 169; énfasis agregado).

Kamal Cumsille explicó además que, en su opinión, uno de los mitos más discutibles sobre la colectividad palestina en Chile es la supuesta precariedad que hizo que los recién llegados se hicieran buhoneros para que luego llegaran a ser grandes

empresarios, contando que muchas de las familias que ahora forman parte de la aristocracia chilena llegaron ya formados en el comercio de textiles y en lenguas latinas después de haber pasado por Europa. Él plantea, además, que la ortografía de muchos de los apellidos de estas familias fue transliterada a letras latinas a través de su contacto con el francés, como el suyo: “Cumsille” (*Cumsille* en francés, el cual fue trasladado a castellano, a diferencia de la ortografía corriente en inglés a partir del Mandato Británico en adelante: “Qumsiyeh”). Además, relata que el cuento del palestino que llegó con un solo bolso y un par de monedas en lomo de mula es un mito —por lo menos en parte puesto que varias familias llegaron bien posicionadas para tener éxito, el cual predomina hasta hoy en día (Kamal Cumsille). Lo mismo fue reafirmado por Marcelo Devilat, el ex presidente de la *Unión General de Estudiante Palestinos* de Chile (UGEP), cuyo abuelo llegó a Chile después de ya haber vivido una parte importante de su infancia en México, donde sus padres habían trabajado durante años.

Consecuentemente, parece haber una disyuntura<sup>32</sup> en la narrativa histórica sobre la colectividad palestina, por el fusionar de dos realidades sociales bastante distintas que se mezclan en una sola *historia* sobre la colectividad en términos de la experiencia vivida colectivamente después de la llegada a Chile. Es cierto que había vida en común, uno sólo tiene que considerar las varias instituciones comunitarias, tales como son las iglesias ortodoxas que los inmigrantes construyeron (como la iglesia más histórica San Jorge en

---

<sup>32</sup> La disyuntura (*disjuncture*) es una teoría de Elizabeth Depoy, surgida en el contexto del estudio de la discapacidad física, que significa el parcial o extremo desencuentro entre el cuerpo y el ambiente que lo rodea (135-8). Esta teoría ha sido utilizada en varios otros estudios sociales desde entonces por el hecho de que ofrece un esquema tangible para entender la experiencia de un sujeto en términos de su capacidad de manejar su ambiente social. En el caso nuestro, de la fusión de las distintas narrativas, resulta útil para medir dónde dichas narrativas sí coinciden o no coinciden.

el Barrio Patronato), trayendo a curas desde Palestina para realizar la misa en lengua árabe. Por lo tanto, una familia como los Yarur, que vino desde Bolivia para contribuir a la industrialización textil de Chile, no debería ser considerada igual a las familias que sí llegaron en lomo de mula por la cordillera tras desembarcar en Buenos Aires a causa del conflicto colonial o imperial (dependiendo de la época). Sin embargo, esta historia en común se repite mucho, desde los textos comunitarios hasta algunas investigaciones universitarias, sin cuestionamiento mayor. Entonces, si esta tendencia histórica prevalece en tantos espacios socio-textuales, ¿en qué medida ha sido problematizada por su propia colectividad, ya sea por contradicción o enfrentamiento?

La segunda mitad del presente estudio intentará responder en parte a esta pregunta, haciendo que inevitablemente surjan otras, arrojando luz a través de una mirada a ciertas manifestaciones textuales consideradas aquí contrahegemónicas, de diferente naturaleza. Pero antes, veamos cómo estos discursos han aparecido en un contexto contemporáneo de la cultura popular y los discursos masificados.

## Capítulo 6 – *Palestina al Sur*, o el resultado audiovisual del orientalismo chileno y los discursos hegemónicos

El alcance de la narrativa y las imágenes creadas a partir de ésta —difundidas en parte por *Al Damir*— no sólo reside en los elementos previamente mencionados en la concretización de un “sentido común” comunitario, sino también en la legitimización de éste en los medios nacionales, en un nivel no sólo textual sino audiovisual, ya sea en la televisión o el cine.

La representación de los árabes en Chile ha estado cada vez más presente en los medios nacionales dominantes a lo largo de la última década. Un intento interesante de mostrar cómo eran los árabes/palestinos recién llegados en un plano audiovisual masivo fue la teleserie *Los Pincheira*, televisada en 2004. *Los Pincheira* muestra a la familia Abu Kassem (que son personajes secundarios que acompañan el argumento del guión sobre los famosos hermanos bandidos de apellido Pincheira) como una familia de comerciantes, con acentos fuertes, una sintaxis particular y una mezcla desorganizada de tradiciones islámicas y cristianas (por ejemplo, la esposa lleva un vestido “orientalesco” con escote bajo y la suegra un velo islámico, mientras que los hombres de la familia llevan el gorro típico turco, un *fez*). El resultado es un sinfín de estereotipos de lo oriental como un lugar tan retrógrado como exótico, pero en un contexto específico chileno en el que los árabes tenían supuestamente unas tradiciones misteriosas, trabajaban en la venta de ropa y telas y eran turcos, independientemente del hecho de que éstos supuestamente habían sido

parte de la administración imperial que motivó a que algunos palestinos emigraran hacia las Américas.

En este sentido, el orientalismo chileno es más sobresaliente que los discursos dominantes de la colectividad palestina misma, y es justamente por eso que hubo debates que se llevaron a cabo en los medios nacionales entre miembros de la colectividad sobre la manera en que el programa la representa, con algunos argumentos a favor y otros en contra (Baeza, “Les Palestiniens d’Amérique latine” 393-5). Interesantemente, *Al Damir* también contribuyó a este debate, dedicándole la portada del número 34, presentándolo como un resultado positivo de la inclusión de los árabes en la sociedad chilena.

Sin embargo, uno puedo decir que en las teleseries a menudo hay una tendencia simplista a causa de su presupuesto y otras cosas, que hacen que la representación histórica no sea una de sus mayores preocupaciones. Entonces, si uno quisiera medir hasta qué punto han tenido impacto dichos discursos, frente a un orientalismo chileno actualmente existente, quizás el ejemplo más llamativo sea el del documental *Palestina al Sur*, que trata de la llegada y subsiguiente acogida de 117 refugiados palestinos, originalmente de Haifa, pero residentes de Iraq a partir de 1948, que fueron reasentados en cuatro comunas de Chile por el gobierno de Michelle Bachelet (Douglas Smith). A diferencia de *Los Pincheira*, *Palestina al Sur* no tuvo un público tan masivo, lo cual no sólo se puede atribuir al éxito de la teleserie, sino también a la disparidad de masividad entre los documentales independientes versus las teleseries que se difunden gratuitamente en canales nacionales. Sin embargo, *Palestina al Sur* fue presentado en algunos festivales

nacionales, contando con publicidad en uno de los periódicos chilenos más importantes, *La Tercera*.

Los dos protagonistas del documental, Bassem, uno de los palestinos refugiados de Iraq, y Marcela, la coordinadora de la acogida de los palestinos que recibieron reasentamiento en la ciudad de La Calera, representan lo que se puede considerar las dos imágenes más recurrentes en los discursos orientalistas. Marcela encarna la mujer árabe hipersexualizada a través de tomas de ella bailando la danza del vientre con su escote en primer plano, mientras que, por el contrario, Bassam aparece con su barba larga y *thob* como superreligioso, estando a menudo junto con su esposa, la que nunca abre la boca ante su presencia. En el fondo, se trata de las dos imágenes complementarias más emblemáticas del orientalismo según Said: lo exótico y lo retrógrado (Said, *orientalism* 38-40).

En una entrevista a la realizadora, intenté entender su proceso de elección de personajes. En realidad, la elección del personaje de Marcela tendría sentido por el mero hecho de que era la coordinadora, lo cual no justifica necesariamente las tomas de danza como prueba de su arabidad. Por otra parte, irónicamente, si escogió a Bassem no es porque fuera representativo de un palestino residente en un país árabe, sino porque se ajustaba a la imagen del inmigrante que sale adelante con su negocio como el “arquetipo del inmigrante palestino”. Eso hace surgir tres grandes discursos dominantes (retrógrado, exótico y emprendedor), y si bien los dos primeros (orientalistas) no fueron intencionados, el presentar al inmigrante como emprendedor era tan intencionado como si



fuera natural, vinculándose con la “esencia” de los inmigrantes en Chile. Y para la realizadora, su auditorio ideal era un público supuestamente “occidental”, hasta tal punto que eligió a una distribuidora israelí porque buscaba un país donde hubiera interés en temas del conflicto y “un país que esté más inserto en Occidente, que es Israel en este caso, realmente, empáticamente” (Ana María Hurtado).

Esta idea de la esencia árabe va por muy buen camino en otros sectores también. De hecho, unos pocos días antes del fin de la redacción de este estudio, apareció un artículo en *El Mercurio* en los blogs de la versión *online*, escrito por Eugenio Tironi intitulado “Homs”, la ciudad siria que estaba bajo un intenso bombardeo militar durante los primeros meses de 2012 por haberse levantado contra la dictadura de Bashar al-Assad, y coincidentemente, la ciudad de donde proviene la mayoría de los chilenos de origen sirio. Pero en lugar de analizar esta situación, después de hacerle mención como corresponde por ser un asunto tan contingente, se dispone a plantear cómo Steve Jobs, también de una familia homsiana, pudo lograr todo el éxito con la empresa Apple —por la que fue conocido— gracias a sus raíces genéticas árabes, sosteniendo que “al observar su cara, el color de su piel, esos ojos negros fríos y profundos, pero también su mesianismo y fanatismo, es imposible pasar por alto los orígenes de Jobs. Pero hay coincidencias aún más sugerentes”. El artículo termina con la revelación de que “los íconos del capitalismo contemporáneo, Jobs y Apple, quizás no tienen su origen en los Estados Unidos, ni en Silicon Valley ni en California, sino en la heroica ciudad siria de Homs”.

## Parte II: La contra-hegemonía textual: poesía, comentario y reflexión socio-teórica

Primero que todo, cabe especificar qué quiero decir cuando planteo que estos textos, frente al orden del discurso actual, son contra-hegemónicos. La hegemonía, como tal, no es considerada en este estudio como algo estático que sólo pertenece a los grupos dominantes. Según Marc Angenot,

“L'hégémonie ne correspond pas à une ‘idéologie dominante’ monolithique, mais (ce vocabulaire est inadéquat) à une dominance dans le jeu des idéologies . . . . Cela marche parce que cela n'a pas besoin d'être homogène ni ‘totalitaire’; le système accommode toutes sortes de forces centrifuges, vecteurs de distinctions, d'ésotérismes, de spécialisations, de dissidences, de paradoxismes.” (25)

Como plantea Richard Day en su análisis de las nuevas tendencias en los movimientos sociales, éstos optan por un acercamiento que no intente crear una hegemonía de las clases marginalizadas, sino luchar en un marco de afinidad:

A social group which seeks hegemony strives to ‘dominate antagonistic groups, which it tends to “liquidate,” or to subjugate perhaps even by armed force’, at the same time as it attempts to ‘lead’ kindred and allied groups (Gramsci 1971: 57). Hegemony is a simultaneously coercive and consensual struggle for *dominance* (7).

En este sentido, dado el contexto de manifestaciones netamente *alternativas* que contestan a lo hegemónico en sus propios términos, planteo que dichos textos hacen eso hoy en día, al enfrentarse a lo que logra ser publicado sobre y de la colectividad palestina de Chile, sin necesariamente luchar por ocupar el mismo espacio discursivo en sí, sino por crear otros espacios cuya mera existencia desafía lo hegemónico quitándole un poco de su elemento totalizante sin enfrentarlo directamente.

Sin embargo primero, recontextualizándonos históricamente, es necesario señalar que la historia divergente (es decir, contra-hegemónica) va mucho más allá de los tres ejemplos principales que presento en los siguientes capítulos. Mi intención aquí no es de ninguna manera reescribir la historia que ya ha sido escrita sobre los árabes en Chile, sino matizar ciertas tendencias sobresalientes de aspectos que a veces terminan construyendo esencias y sentidos comunes, en vez de postularlas como rasgos mayoritarios dentro de una diversidad, tanto en términos de su *background* cultural como en cuanto a su compromiso social en Chile. Por ejemplo, en estudios académicos<sup>33</sup> y en producciones de la cultura popular<sup>34</sup> se suele presentar a los árabes y palestinos como partidarios de la dictadura como un hecho evidente *per se*. Esta suposición parece ser menos estable al considerar la activa participación en el gobierno de Salvador Allende y los movimientos

---

<sup>33</sup> Este tema a menudo aparece muy de paso en muchos estudios. Sin embargo, salvo en las investigaciones de Cecilia Baeza, en las que sí habla de la política de derecha corriente en la colectividad palestina, no considero su aporte simplista sino una herramienta para mapear cómo funciona las tendencias políticas en un análisis de discurso. Ella habla de la “*droitisation*” de la clase emprendedora palestina como proceso que se dio en el contexto de las mismas tomas de fábricas textiles que Winn investigó en el caso de la familia Yarur (282-7).

<sup>34</sup> En la muy célebre teleserie *Los ochenta*, en la cuarta temporada, el dueño de la fábrica en la que uno de los personajes principales (Juan Herrera) trabaja como gerente, es un Don Farid, que no sólo desempeña el papel del empresario árabe en los textiles, sino también le revela a Juan al final de la temporada su apoyo al régimen de Pinochet.

sociales de la época de las familias por lo menos tres de los entrevistados (Nadia Silha, Yasna Mussa y Kamal Cumsille). Además, los documentos sobre las atrocidades de la dictadura de Pinochet muestran una serie de nombres de chilenos con apellidos árabes que fueron asesinados por el régimen militar, tales como Julio Haddad Riquelme, Jecar Neghme Cornejo y su hijo Jecar Neghme Cristi, el último asesinato llevado a cabo por las autoridades antes del final de la dictadura en 1989<sup>35</sup>, y todo eso sin mencionar a los exiliados, como el mismo Mahfud Massís o el cineasta Miguel Littín (de origen palestino), un tema que requeriría su propia tesis para abordarlo adecuadamente.

Por otra parte, sería importante también destacar la tendencia a “cristianizar” a todos los árabes levantinos. Por lo menos, se sabe que existió una organización que se fundó en 1926, llamada la Sociedad Unión Musulmana —mucho antes de la reciente llegada de musulmanes palestinos en el contexto del programa gubernamental de reasentamiento, y de otros migrantes más recientes de otras partes del mundo árabe, Asia del Sur y los chilenos que han convertido— y que se llegó a construir la primera mezquita en Chile, “la mezquita As-Salam” en 1988 (“La Ñuñoa musulmana”). Además, en la entrevista que le realicé, explicó Nadia Hassan que su padre, nacido en la ciudad palestina de Nablus —quien llegó a mediados del siglo XX— tuvo que convertirse en cristianismo para poder casarse con su esposa, lo cual indica una situación al revés en la que la huida de la opresión del imperio musulmán llega a manifestarse de vez en cuando como una intolerancia por su propia cuenta.

---

<sup>35</sup> Esa información, por escasa que sea, se encuentra en algunos informes y artículos de documentación o reclamo de derechos humanos. Véanse *Report of the Chilean National Commission on Truth and Reconciliation*, 522-3 y 527-8 y “CDE acuerda pagar \$120 millones a familia de Jecar Neghme” de *El Mostrador*.

Entonces, esto nos lleva a una pregunta central: ¿en qué medida han existido contestaciones desde el interior de la colectividad, ya sea de forma directa o indirecta? En esta segunda parte intento entrar en diálogo con esta dialéctica de hegemonía y sus varias contestaciones en dado contexto. En este sentido, es preciso mirar el estudio saidiano posterior a *Orientalism, Culture and Imperialism*, en el que señala que los discursos hegemónicos no fueron simplemente inculcados sin resistencia:

What I left out of *Orientalism* was that response to western dominance which culminated in the great movements of decolonization all across the Third World...These two factors—a general worldwide pattern of imperial culture, and historical experience of resistance against the empire—inform this book in ways that make it not just sequel to *Orientalism* but an attempt to do something else (xii).

En el contexto de la lucha social y contestación que se hacen a través de la cultura, y específicamente lo alfabéticamente textual, procederemos por una mirada histórica que servirá para luego situar bien la primera década de los años 2000. Los capítulos 7 y 8 son dos apartados de la misma contextualización histórica, cuya meta es mostrar esta nueva construcción hegemónica identitaria —que se estableció aproximadamente a partir del año 2004, principalmente a través de la revista *Al Damir*— frente a una diversidad sociopolítica manifestada textualmente en el comentario social y la poesía. Luego, en los capítulos 9 y 10 nos adentraremos en las corrientes alternativas actuales, tanto en lo textual como en los comentarios correspondientes de las entrevistas

realizadas. Al final, analizaré las características del conjunto de los textos en cuestión, después de lo cual, recapitularemos para obtener algunas conclusiones.

## Capítulo 7 – *Palestina, Patria Mártir*

Primero, quisiera empezar por una mirada histórica que servirá para luego situar bien la primera década de los años 2000. Cuando me refiero a los discursos hegemónicos contemporáneos, una parte de esta crítica tiene que ver con el hecho de que ha habido momentos en que se han presentado coyunturas específicas, sobre todo en el mundo árabe y en Chile, que se prestaban a tener distintos espacios sociopolíticos que no siempre siguen una progresiva línea diacrónica.

Entre los años 1964-1967, había en Chile una revista panarabista, antiimperialista y, en menor medida, socialista que se llamaba *Palestina, Patria Mártir*, cuyos editores principales eran Mahfud Massís (a quien dedico el siguiente capítulo) y Fuad Habash Ansara (del programa radial *La voz de Palestina*). La revista, que logró publicar 22 números a lo largo de sus tres años de existencia, se proyectaba a la vez como una revista del pensamiento árabe contemporáneo, por sus traducciones de textos y cobertura general de asuntos contingentes en el mundo árabe de la época, y también como el órgano (textual) del Frente de Liberación de Palestina (FRELIPA). La liberación de Palestina, junto con los movimientos panarabistas (en Siria, Egipto y Argelia) en un sentido amplio, era la preocupación central de la revista, explicando en su primer editorial que nació de “la ausencia de un órgano publicitario que traduzca y transmita las inquietudes y anhelos del pueblo árabe a los hijos del Nuevo Mundo . . . . [frente a una] prensa controlada [que] tergiversa y mutila las noticias que atañen al mundo árabe” (4).

*Palestina, Patria Mártir* también publicaba literatura: de hecho, los tres escritores árabes más conocidos de su generación —Roberto Sarah, Benedicto Chuaqui y Walter Garib— contribuían con poesía y cuentos como colaboradores regulares, e igualmente había publicaciones de literatura de escritores poco conocidos de la colectividad.

Sin embargo, frente a lo que se puede considerar hoy en día una imagen totalizante del árabe empresario, y por defecto, a menudo conservador, *Palestina, Patria Mártir*, contradecía fuertemente este paradigma: por ejemplo, el número de julio de 1964 tiene un artículo titulado “El socialismo árabe, expresión del humanismo contemporáneo” (10-1), y el número de agosto de 1965 Mahfud Massís escribe que “la hora de los pueblos árabes es la hora del socialismo, la hora de reivindicaciones, la hora de justicia social abriéndose hacia un nuevo amanecer” (9). Pero lo más importante, por lo que está en cuestión en la presente tesis, es la mirada hacia los negocios dentro de la comunidad, la cual era más matizada en el sentido de que no era aceptable hacer negocios al costo de los demás. En el número de octubre de 1964, un artículo escrito por Fuad Habash dice que la venta del Banco Árabe había sido un escándalo que fue llevado a cabo de manera sucia a pesar del trabajo duro de la familia que lo fundó. Y, al considerar la trayectoria de ciertos miembros de la colectividad, él dice muy hábilmente que “el señor Lama, desde su punto de vista, pensará que sólo ha realizado un brillante negocio, digno de su viveza” (34). En este sentido, desde 1964 ha habido críticas en publicaciones comunitarias al modelo del *modus operandi* capitalista que pasará a ser la política dominante chilena, propugnada por varios miembros de la colectividad.



Por otra parte, como en casi toda la militancia política de la década de 1960, había una fuerte tendencia machista y toda su estética, lenguaje y por el hecho de que todos los participantes fueran hombres y en que una parte del contenido mostraba a las mujeres como objetos sexualizados como en las publicidades, bajo el concepto dominante de lo femenino. Pero, por otra parte, a causa de la época (en la que había un fuerte cuestionamiento de esos códigos a pesar de su omnipresencia) y la política que la revista propugnaba, se publicó un artículo en el número de abril de 1967 intitulado “La mujer siria: compañera del camino” en el que se describía cómo la liberación de la mujer iba de la mano junto con los avances socialistas de ciertos países en los que “la mujer árabe recorre hoy junto al hombre luchando paralelamente” (23).

Además, *Palestina, Patria Mártir* tenía una manera distinta de relacionarse con sus entornos geográficos y socioculturales. En términos de Palestina, aparte de toda la estética socialista y revolucionaria, también mostraba en la última página de varios números a una imagen de una mujer protegiendo a su bebé en sus brazos, con el título “He aquí Palestina”. Y lo interesante de esta imagen, siguiendo con lo femenino, es que proyecta a una mujer con velo, obviamente musulmana (como ha sido el caso de alrededor de los tres cuartos de la población palestina durante los últimos siglos), como representativa de la nación, a pesar de que probablemente cada uno de los colaboradores de la revista era de familia cristiana. Y no es que *Al Damir* no hubiera mostrado una musulmana en vez de una cristiana necesariamente, sino que aparecen dos aspectos claves en esa diferencia: [1] todo lo representativo que pone *Al Damir* tiene que ver con la Tierra Santa y [2] casi cada vez que ésta muestra a una musulmana, tiene que ver con

la caridad para las (y los) que necesitan de ellos, los palestinos “occidentalizados”, y no para presentarla como uno de sus pares. Además, la revista tenía otra relación más estrecha con la cultura chilena, no en un sentido negativo, sino que publicaba por ejemplo sobre el folclor y la cultura popular, como se ve en el número de septiembre de 1964, que tiene un artículo sobre “el roto chileno”<sup>36</sup> presentándolo como el “alma corazón” de Chile.

Además, la revista abordó la política electoral de manera directa, como se observa en el número de mayo-junio 1964, donde se compara a dos de los candidatos presidenciales, el Senador Eduardo Frei y el “líder popular” Salvador Allende. Interesantemente, Frei, tanto como *Al Damir*, habla de Palestina como si se tratara de un problema del cristianismo, sin especificar a qué se refiere con lo “cristiano” y dejando asomar una dicotomía similar a la de Oriente/Occidente. Así, plantea lo siguiente:

Como buenos cristianos, como hombres que aspiran a realizar el *pensamiento cristiano* en una obra de gobierno no podemos menos que conmovernos ante el espectáculo de los árabes expulsados de Palestina . . . . Ellos suman un millón trescientos mil humanos, entre los cuales, por añadidura, hay miles de cristianos que padecen hambre, postración por el hambre, *ignorancia, promiscuidad* (27; énfasis agregado).

Contrariamente, Allende (quien perdió esta elección para volver a presentarse y ganar en 1970) coloca al mundo árabe, en época de plena descolonización en esa época, en el

---

<sup>36</sup> Término con múltiples connotaciones que varían entre una figura nacionalista, despreciable y vulgar, pero siempre pobre y urbano, hasta ser considerada la figura de fundación de la nación chilena.

marco de la lucha anti-imperial (coincidente con el propio marco discursivo de la revista en general), identificándolo con las luchas contingentes en el Chile de los años sesenta en pos de un gobierno de la izquierda: “Yo espero ardientemente que esos pueblos árabes . . . nunca vuelvan a caer bajo el talón imperialista. Digo esto porque también espero que mi país pueda concretar su independencia . . . sin [lo cual] corremos el riesgo de sumergirnos para siempre en las sombras de la opresión y la miseria ”. Luego declara, refiriéndose principalmente al derecho de retorno de los refugiados, condición provocada por la creación violenta del Estado de Israel, que “si llegamos a ser los mandatarios de este país, le aseguramos que haremos todo lo posible para concluir con este arduo problema de Palestina” (26). En este sentido, se puede decir que las diferentes versiones de solidaridad con los palestinos se parecen a lo que se proyecta tanto en *Al Damir* como en *Palestina Patria Mártir*, a pesar de las diferencias discursivas de las diferentes épocas, las cuales nos sirven para contextualizar mejor las demás manifestaciones discursivas en los siguientes capítulos.

Por último, cabe enfatizar que sólo existe un estudio que menciona dicha revista, la anteriormente mencionada tesis doctoral de Cecilia Baeza (230). Sin embargo, dicha revista no era de ninguna forma un esfuerzo marginal, sino una publicación que tenía su oficina en el prestigioso (por lo menos hoy en día) Club Palestino, en el centro de Santiago. Y en este sentido, es verdad que no todos los que participaron en la revista o su organización patrocinadora tenían la misma consistencia en cuanto a la política chilena: de hecho, Jamil Nazzal, uno de los militantes del FRELIPA, además del Comité por la Autodeterminación de Argelia, terminó siendo partidario del régimen de Pinochet. Sin

embargo, muchas de esas personas siguieron en su lucha, y muchos en lo cultural. Uno de estos casos examinaremos en seguida.

## Capítulo 8 –Los versos de Mahfud Massís

Una de las voces más importantes de la colectividad palestina, tanto en términos expresivos como institucionales, fue el escritor Mahfud Massís. Él no sólo fue un poeta importante él mismo sino también el yerno del famosísimo poeta Pablo De Rokha. En los años cincuenta y sesenta fue director de la revista literaria *Polémica*<sup>37</sup>, codirector de *Palestina, Patria Mártir* y, en los setenta, con el triunfo de la Unidad Popular, fue nombrado agregado cultural en la embajada chilena en Caracas. Debido a la dictadura que se instaló después del golpe de estado, Massís, ya estando afuera se volvió exiliado, casi por defecto, en Caracas.

Durante su exilio, por lo tanto, Massís estableció una muy clara conexión en su obra poética entre su condición del triple exilio del Chile, al que no pudo retornar a causa de la dictadura militar, y también de una Palestina colonizada y un Líbano que vivía la sangrienta guerra civil de la época. En el siguiente poema, el exilio se manifiesta como una pérdida constante del pasado, hacia un futuro igual de desarraigo del espacio geográfico y temporal:

La verdad, no tengo de dónde agarrarme a veces.

Pienso que estoy ciego, que todo

fue abortado

y Palestina cuelga su último muerto

---

<sup>37</sup> Revista que publicaba artículos sobre política y cultura que se publicaba en dos épocas (1953-5 y nuevamente en 1963) y que Massís coeditaba con Julio Tagle y Tito Stefoni, con apoyo del poeta Pablo de Rokha (Samamé 131-2).

en el olivar.

Y tú, Líbano

de las maderas resonantes, cómo fuiste

asolado. Mi sangre

está ahora en la viscosa boca del tiburón.

¿Y Chile? ¡Qué piedra! Ah, ya no tengo pasado,

y no puedo volver. (“XVI”, *Antología*: 146)

En general, la obra de Massís, comprendiendo “9 libros de poemas, un libro de cuentos y tres ensayos” (Nómez 9) sin mencionar innumerables artículos que publicó en varias revistas, figura entre las más importantes de Chile y, a la vez, entre las más originales de la generación de 1938<sup>38</sup>.

En su producción literaria, ciertos detalles biográficos juegan un papel importante. Massís, a diferencia de muchos de sus prójimos, creció en una familia árabe, palestina por el lado paterno y libanesa por el lado materno, en la que —según Heba El-Attar y Sergio Macías Brevis— se hablaba sólo en árabe en la casa, y que iban a la misa en árabe, etc. De hecho, Naín Nómez describe su obra como una mezcla de “la mejor tradición de la literatura árabe en simbiosis con la corriente más desmesurada y crítica chilena” (9). El lenguaje hallado en su obra ha sido descrito como “un lenguaje descompuesto” (Samamé 138), hecho que es problematizado por El-Attar quien plantea

---

<sup>38</sup> Según Olga Samamé, se trata de un movimiento literario chileno que “reúne a escritores nacidos entre 1905 y 1919, o bien, entre 1910 y 1924 ó 1925, y abarca un número variado de integrantes, según las opiniones de diferentes críticos que se han ocupado del tema. La crisis mundial provocada por la Segunda Guerra Mundial, el drama de la Guerra Civil Española y los efectos económicos, políticos, sociales e ideológicos de éstos y otros sucesos, crearon, en su conjunto, un clima de profunda inquietud en los intelectuales de todo el orbe” (130)

que este entrecruzamiento no se trata de una casualidad de su *background* familiar, sino un resultado coherente de la trayectoria poética de Massís en la que se incorporan elementos de la poesía *mahjarí*. Además, cabe señalar que él fue bautizado y registrado como Antonio Massís optando posteriormente por un nombre de lengua árabe, lo cual, según El-Attar, fue un acto que significó, en parte, la entrada en “la literatura del *Mahjar* en su poesía escrita en castellano”. Pero Mahfud Massís siempre escribía en castellano en lugar del árabe y, parece significativo que, a pesar de la fuerte influencia de la poesía árabe *majari* en su obra, consiguió ganarse el respeto de la muy célebre poeta uruguaya Juana de Ibarbourou justamente por su calidad lingüística y riqueza de descripción (Nómez 10).

Según Olga Samamé, su obra, que ella llama una poesía “antisolar”, contenía mucha de la “poesía negra” típica de su generación (134). Sin embargo, esto no sólo se evidencia como un tema de exploración sino que se debe, en parte, a que su vida familiar estaba llena de muerte: como la de dos jóvenes hermanos suyos, fallecidos de tuberculosis; la de su padre en 1947 a consecuencia de la diabetes, la de su suegra en 1951 de cáncer; el suicidio de su cuñado Carlos; la muerte de otro cuñado en 1968; el suicidio de su famoso suegro, Pablo de Rokha; y la muerte de su madre, Rauda (136), esta última habiendo sucedido durante su destierro. Además, se entrecruza con el tema del exilio que, como la muerte, también fue omnipresente tanto en la obra como en la vida de Massís. Sin embargo, Nómez avanza el concepto de lo macabro en la obra de Massís planteando que en su producción tardía “la ironía, el sarcasmo, el humor negro y los juegos lingüísticos reemplazan a la visión mesiánica de otros textos anteriores”, lo

que llega a formar parte de su genio literario, cuando el poeta expresa: “Escribí este libro, quizás para no morir” en uno de sus últimos poemarios publicado póstumamente (9).

En otro poema de *Llanto de exilio*, Massís reflexiona nuevamente sobre la disyuntura geográfica del doble (o triple) exilio, un tema muy presente en su obra tardía, preguntándose cómo él llegó a estar en una situación existencial cuya razón no le queda muy clara, mezclando esto con lo macabro (o la poesía negra), elemento que marcó su obra poética:

Yo  
que salí de tu primer  
hueso en esta pobre América,  
no supe comprender,  
preguntabas, apenas,  
por qué estamos aquí. ¡Qué lejos está Palestina! Y yo sólo  
quería llorar.  
Quisiera, si es posible  
cancelar esta deuda cortándome  
los brazos,  
esta lengua desmesurada cubierta de carbón  
y dejando para siempre de dormir.  
Poder decir: marchemos juntos a Palestina. (“XXII” 152)

Sin embargo, hoy en día, voces como la de Mahfud Massís, tan importantes en la sociedad chilena como en la colectividad palestina, que cuestionó el orden social de Chile



junto con la situación de Palestina, casi no existen en el marco comunitario de la colectividad. Una de las pocas veces que se le hace mención en un medio comunitario no académico, tras la dictadura militar, ocurre después de su muerte, y es en el periódico *Mundo Árabe*. Interesantemente, el artículo lo muestra más como un poeta exitoso de origen árabe que como una figura comunitaria (en una publicación cuya mayor preocupación no es la poesía, sino asuntos comunitarios) indagando en el hecho de que, a través del motivo constante de la muerte en su obra, “profetizó su propia muerte en el destierro” (6) sin entrar en mayores detalles acerca del origen de sus varios destierros.

Lamentablemente, él murió en 1990 en Caracas mientras preparaba su retorno. Sin embargo, su figura no ha vuelto del exilio en términos institucionales de la colectividad.

Para entender por qué habrá ocurrido la desaparición de esta figura, habría que ver la exhaustiva investigación de Cecilia Baeza, sobre todo su artículo “Les Palestiniens du Chili” (2005), en el que investiga esta reordenación política y plantea que hubo un cambio de la representación política de la colectividad durante la dictadura después del golpe de estado en 1973, por el mero hecho de que los que militaban tanto en los movimientos sociales izquierdistas antes y durante la Unidad Popular como en la solidaridad con la lucha palestina ya no podían tomar posiciones de visibilidad o liderazgo. Por lo tanto, ciertos miembros con una tendencia política que correspondía con la del régimen de Pinochet asumieron el rol de liderazgo comunitario (“Les Palestiniens du Chili”, 69). Pero aparte de este fenómeno no muy sorprendente para la época, una

pregunta más importante todavía no ha encontrado respuesta satisfactoria: ¿por qué, después de dos décadas de democracia electoral, esos tipos de discurso no han vuelto desde el exilio?

En realidad, nunca han desaparecido, sino que forjaron otros espacios fuera de aquéllos donde se desempeñan los discursos dominantes actuales, algunos de los cuales forman parte de los siguientes apartados. Como señala Nómez, “Mahfud Massís está aquí para recordar las deudas que seguimos teniendo con nuestra propia historia” (11).

## Capítulo 9 – Los blogs como espacio alternativo fuera de lo hegemónico

Como indica Teun Van Dijk, “the power of specific elite groups may be a direct function of the measure of access to, and control over, the means of symbolic reproduction in society, that is, over public discourse”; sería por lo tanto imprescindible tener en cuenta las representaciones textuales carecientes del conjunto material que normalmente las sostiene, algunos discursos que no cuentan con el mismo acceso a los medios tradicionales de reproducción y difusión. Además, Van Dijk también plantea que esta disparidad de acceso no presupone que “elite opinions and ideologies are simply imposed, inculcated, or otherwise passively adopted by the public” (*Hate Speech* 4-5), tanto como señala Said en *Culture and Imperialism*. Es por eso que sostengo que el fenómeno relativamente nuevo de los blogs representa un espacio alternativo y a veces de contestación en general, lo cual nos guía en la siguiente sección, en la que examino los escritos de Nadia Silhi.

El papel sociopolítico del blog ha sido ya un tema importante de investigación de varias disciplinas y acercamientos. Kahn y Kellner (2004) declararon que el blog era una herramienta emergente de las nuevas tendencias del activismo político por las oportunidades comunicativas que ofrece a los activistas frente a otros espacios mediáticos más tradicionalmente dominados por los discursos de las élites políticas y económicas, mientras que Steele (2011) posiciona el blog no sólo como un elemento de activismo político abierto, sino también como una forma de subversión cultural contra la opresión

sistemática. Steele plantea, en su análisis de los blogs de *gossip*<sup>39</sup> por parte de mujeres afroamericanas en Estados Unidos, que el blog les sirve para enfrentarse discursivamente a “the ‘matrix of domination’ as a means of explaining the oppression experienced and resisted by women of color . . . . at three levels: the personal, the communal/cultural and the institutional” (6), explicando además que esta subversión se da en forma “intentional and non-intentional . . . . [as a means of] resistance to dominant discourse and ideology”(4).

El caso de la escritora Nadia Silhi—cuya expresión escrita consiste mayoritariamente en el comentario social, pero con una presencia importante de poesía también—es bastante diferente del de Mahfud Massís, con respecto a los cambios de poder íntimamente vinculados con la publicación. Ella se expresa por escrito por medio de sus blogs (ha mantenido más de uno) y, aunque sus escritos no se basan en el *gossip*, el triángulo de lo personal, lo comunitario y lo institucional sí se ve en su expresión escrita, la cual se dirige a asuntos de su subjetividad como mujer chilena de origen palestina en todos los campos de la reflexión sobre su entorno. Además, el blog ha posibilitado un espacio fuera de los espacios hegemónicos, cuyos filtros son, en este caso, económicos e ideológicos. Debido a este espacio bastante libre, parece que ella ha podido experimentar, por ejemplo en su reseña de la película *La sal de este mar*, en la que mezcla su comentario de la película junto con la experiencia de su tía, que, como la familia de la protagonista, mantenía un vínculo no sólo emotivo sino material con Palestina.

---

<sup>39</sup> Una palabra en inglés cuyo significado se traduce de varias maneras dependiendo del país “chisme”, “cotilleo” o también murmuración, habladuría, comadreo. El sentido que tiene aquí es el de un diálogo entre mujeres en el que las cosas de la vida se descargan de manera abierta.

Tal vez su entrada en la agenda de 2009 de la editorial Quimantú, la cual es su único escrito publicado en términos de la industria editorial, sea el ejemplo más llamativo por la conexión entre su experiencia vivida en Latinoamérica y cómo ésta se manifiesta en los espacios lejanos de la diáspora ocupada y refugiada palestina:

Diariamente nacen más palestinos en todo el mundo, especialmente fuera de Palestina pero dentro del Mundo Árabe. De esos recién nacidos, cada vez un número mayor es nombrado por sus padres como Givara, Gevara, Jevara, Chevara, o como les suene, lo que será sucedido de un apellido generalmente musulmán, produciendo un contraste evidente. Luego, esos niños crecen queriendo retornar a la patria de sus familias, admirando a los revolucionarios que han dado la vida porque ello sea posible. Así es como dibujan en las murallas claras de sus empobrecidos barrios los rostros de Arafat y de Habbash, y visten poleras y gorras de Fidel y del Che.

Además de destacar las conexiones entre los movimientos de liberación en América Latina y el mundo árabe, también vincula a las víctimas de la colonización y el imperialismo a su ambiente, habiendo crecido en Temuco, el lugar que mejor representa la colonización y la resistencia del pueblo originario mapuche contra el Estado chileno, y como anteriormente se ha dicho, parte del paradigma de los palestinos desterrados y asentados en otros territorios colonizados. En su poema “Al borde del camino” traza un vínculo claro entre esas diferentes situaciones de opresión colonial e imperial:

Hay muertos en las orillas de los caminos de Afganistán de Palestina de Iraq de

Congo de Río de Janeiro de Honduras de México de Sudán de la Araucanía

Son muertos anónimos

Son triunfos militares

Son operaciones de inteligencia exitosas

Y quiero que sean vida en la memoria

Obstinación en la lucha contra el olvido

Todos somos cuerpos abandonados al borde del camino.

En una entrevista con la escritora en cuestión, me relató que lo que marca la diferencia de su experiencia es su familia, que tenía una conciencia política por su propia condición social. “Mi papá pertenece a una de las familias que no llegaron a ser ricas nunca en Chile . . . . y de hecho, en mi impresión no están ligadas a lo que se conoce como la comunidad palestina de Chile . . . . y mi papá se crió con la familia de la mamá que hasta el día de hoy no tienen plata, y no hay un sólo profesional allí, viven como chilenos de clase media baja” (Nadia Silhi).

La lejanía de lo que se conoce como la colectividad en las ciudades vecinas, que en el fondo es algo principalmente de Santiago, y el aislamiento del mundo empresarial palestino son factores que contribuyen a la necesidad de abrir otro espacio, definido por una subjetividad que no necesariamente calza con la escasa posibilidad de expresarse en las publicaciones comunitarias vigentes en Santiago. Ella explica, al responder a la

pregunta acerca de por qué eligió este medio textual, que es porque cree que “ser escritor realmente es como tener un trabajo, no puede ser un hobby, es imposible. Entonces como por la necesidad, como los poetas chilenos, la necesidad de expresar cosas” (Nadia Silhi).

Por último, quisiera señalar que el elemento que une los capítulos 9 y 10, es decir, las manifestaciones textuales actuales que examino, es justamente un cambio del aparato mediático, bajo la lógica de “llegar a las masas” (desde arriba, por supuesto, pero no siempre a propósito sino sujeto a las tecnologías de comunicación del día) —ya sea su sentido amplio social o el en microcosmo comunitario— que era tan prevalente en los años sesenta y setenta.

## Capítulo 10 – *Hoja de Ruta*, o el intelectualismo frente a los nuevos discursos identitarios

A pesar de la ausencia casi total de intelectuales que cuestionan el colonialismo, imperialismo y capitalismo neoliberal como antes, sí siguen existiendo algunos, ya sea en espacios fuera de las publicaciones “referentes” a la colectividad. En la dicotomía gramsciana sobre el rol de los intelectuales, él plantea que los intelectuales son “les « commis » du groupe dominant pour l’exercice des fonctions subalternes de l’hégémonie sociale et du gouvernement politique” (Gramsci 247) y que “tous les hommes sont des intellectuels ; mais tous les hommes n’exercent pas dans la société la fonction d’intellectuel” (243). Siguiendo la lógica gramsciana de la realidad dual del intelectual, hay otro fenómeno contrahegemónico bastante importante que habría que destacar, el cual se manifiesta de forma intelectual, en los dos sentidos del intelectual oficial (ya que muchos de ellos son académicos) y por la acción de reflexión críticamente.. En el año 2006, un grupo de intelectuales, muchos de los cuales provienen de la colectividad palestina, fundó una revista de reflexión y pensamiento crítico llamada *Hoja de Ruta* (*HDR* de aquí en adelante). *HDR* —a diferencia de Mahfud Massís, que escribía en un espacio que ya no existe tal cual como antes, o del blog de Nadia Silhi, que representa un espacio netamente alternativo— ha logrado crear un espacio totalmente nuevo en la actualidad, que ofrece un trabajo analítico de rigor, junto con una tendencia (tradicionalmente) izquierdista de crítica social.

La revista, también disponible gratuitamente, pero sólo *en línea*, se presenta así:



*Hoja de Ruta* es una revista de publicación mensual, que pretende contribuir a un debate coherente en términos argumentativos, exponiendo y evidenciando factores ineludibles para entender la relación Oriente - Occidente, *sin dejar de lado la situación política, social y cultural que se da en torno a esta dinámica*. (“Quiénes somos”; énfasis agregado)

En este caso, *HDR* se distingue de las demás publicaciones en la medida en que declara su acercamiento a la “situación política, social y cultural”, insertándose en un ámbito carente de reflexión profunda, como explicita la editorial del primer número:

La exigencia para una revista que pretenda dar a la palabra “actualidad” el desgarramiento que ésta supone lo constituye, ante todo, el situarse más allá del espectáculo y su miserable farándula, inclusive, cuando éste se viste con el ropaje de lo “alternativo”. Las oposiciones facilistas, los progresismos bien intencionados y, sobre todo, la teología del “Choque de civilizaciones”, habrán pues, de ser interrumpidas con la agudeza de la crítica y la generosidad del pensamiento.

En una entrevista a Rodrigo Karmy, académico del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile y miembro del comité editorial, éste me explicó cómo *HDR* abre un espacio que faltaba frente a los dos polos del discurso empresarial de *Al Damir* y el noticiero diario que la Federación Palestina ha mandado en forma de boletín de correo electrónico a lo largo de los últimos años, sin análisis de dichas noticias. *HDR*, según Karmy, permite una nueva militancia de carácter intelectual a través de un periodismo

filosófico. Sin embargo, a pesar de la participación casi exclusiva de árabes o de chilenos de origen árabe (Nadia Silhi también participa), dice que irónicamente la revista probablemente ha tenido más impacto en los círculos izquierdistas en Chile que en la misma colectividad (Rodrigo Karmy). Esto inserta *HDR* en dos mundos, de cierta forma, abriendo un espacio que no existía desde los años sesenta con *Palestina, Patria Mártir*, que aporta el pensamiento desde (en un sentido comunitario diaspórico) y, a la vez, sobre el mundo árabe en el debate social (aunque éste era más comunitario que *HDR*) La revista problematiza así las ideas fijas de lo esencialmente izquierdista, o palestino, etc., aunque sea de formas sumamente distintas.

Tampoco se puede ignorar la ironía del título. “La Hoja de Ruta”, en términos diplomáticos, ha sido nada más que un plan, cada vez menos definido, sugerido por las potencias mundiales denominadas “el Cuarteto” (Estados Unidos, Rusia, la Unión Europea y las Naciones Unidas); por eso se podría considerar que la revista no sólo ofrece una alternativa frente a los discursos hegemónicos dentro de la colectividad o el país, sino también una subversión de la manera en que se habla de Palestina en un contexto hegemónico/dominante mundial que conduce a una subversión total de su entorno:

*Hoja de Ruta* constituye un *noproyecto de una norevista*. No pretende “fundar” (una nueva “hoja de ruta”), ni “incorporar” (a “seguidores”), ni “cumplir” meta alguna. *Hoja de Ruta* sólo pretende abrir un espacio de pensamiento y de escritura colectivo que permita el debate y la discusión en torno al Próximo Oriente, cuya proximidad se advierte en que su violencia es también, de alguna forma, la nuestra

. . . . y acaso sólo en dicho límite una ética y una política puedan, en nuestro tiempo, ser posibles. (“Editorial” número 1)

Y *HDR*, tanto como Silhi, aunque alejada de la indagación subjetiva, incorpora su experiencia (ya sea en lo personal, familiar e investigativo) en una reflexión de sus múltiples entornos de América Latina y el mundo árabe, como se ve en los editoriales de los números 25 y 39:

Este lugar es América Latina, espacio marcado por el mestizaje, la colonización, la lucha por la independencia, la formación de estados nacionales y la eterna problemática del subdesarrollo. *Desde ahí podemos mirar, quizás con una mayor horizontalidad los procesos políticos, sociales, económicos y culturales que enfrentan los pueblos que han vivido procesos tan similares y tan diferentes a la vez [...y] por otra parte, ha sido lugar de llegada y acogida para miles de inmigrantes provenientes del Mundo Árabe e Islámico.*

Que los mapuches en Chile vivan en un estado de excepción permanente *tal como* los palestinos, los sirios, los egipcios o los griegos, es sobre lo cual *Hoja de Ruta* pretende invitar a reflexionar hoy. (énfasis agregado)

En *HDR* hay también un enfrentamiento directo a los discursos orientalistas, como explica Kamal Cumsille, cuando dice que una de sus *raisons d’être* más importantes era “crear un espacio contra-orientalista importante [y] problematizar la imagen espectacular orientalista”, lo cual se pone en evidencia en la editorial del número 18, donde se señala: “Cobra sentido la historia de encuentros y desencuentros entre

Occidente y lo llamado Oriente; relación en la que ha primado el resguardo y refuerzo por parte de la *cultura hegemónica*, tanto de su supuesta immaculada identidad, como, principalmente, de sus intereses terrenales” (énfasis agregado). Y tanto como Said, ven el orientalismo como parte de la cultura *soi-disante* occidental que se impone justamente a través de la praxis hegemónica, como en el “sentido común” del capitalismo, al que se dirigen en el editorial del número 24:

Quizás uno de los mayores logros del capitalismo, en sus diferentes variantes, ha sido presentarse ante el *sentido común como un fenómeno natural, incuestionable*, enclavado en los orígenes de la naturaleza humana. En otras palabras, el capitalismo ha devenido en una verdad incuestionable e intransformable. Este proceso de constitución de verdad y por tanto de *hegemonía* [...]. (Énfasis agregado).

## Capítulo 11 – La polémica interdiscursiva

Entre lo que presenta *Al Damir* y los contraejemplos analizados en la presente tesis, se ve una cierta polémica discursiva, en términos de la perspectiva cambiante del material presentado. A menudo, lo que aquél muestra es muy distinto a lo que analizan o comentan las otras publicaciones; sin embargo, este mismo material es presentado de manera tan distinta que uno a veces lo puede calificar como otra cosa. La idea de polémica utilizada aquí viene de un concepto de Dominique Maingueneau en *Genèse du discours*, o como es explicada por Debora Alves en sus estudios de los cambios radicales hechos por la prensa del discurso público del *Partido dos Trabalhadores* de Brasil durante una de sus campañas:

A polémica, aqui, é entendida enquanto um fenômeno das relações explícitas entre duas formações discursivas, uma relação interdiscursiva pertinente, e não, como se entende habitualmente, uma controvérsia violenta . . . . pode-se observar a construção de simulacros, enquanto traduções/interpretações do discurso do Outro nas categorias do Mesmo.<sup>40</sup>

Y en básicamente todo lo que se presenta en *Al Damir* y en las otras tres manifestaciones textuales, que se contradicen discursivamente. La política que *Al Damir* propugna (aunque sea a menudo indirectamente) se cuestiona abiertamente en los otros textos. Por ejemplo, Palestina como Tierra Santa simplemente no se presenta tal cual y la conexión

---

<sup>40</sup> Traducción al castellano (hecha por el autor de la presente tesis): “La polémica, aquí, se entiende en términos de las relaciones explícitas entre dos formas discursivas, y no, como a menudo se entiende, una controversia violenta . . . . Se puede observar una construcción de simulacros, en cuanto a traducciones/interpretaciones del discurso del Otro en las categorías de Sí mismo.”

con Belén tiende a ser sólo un aspecto particular de una colectividad proveniente del mundo árabe mayoritariamente musulmán. La esencialización del emprendimiento se vuelve más marginal (como un detalle y no una esencia) o es abiertamente cuestionada bajo el rechazo al capitalismo como un “sentido común” del funcionamiento natural de la sociedad. Además, el “diálogo de sordos” que se da entre los diferentes textos en cuestión no presupone algo negativo, sino necesario: en efecto, *lo* que pasa cuando ciertos discursos dados se oponen. Maingueneau plantea que:

Quand on considère comme réseau d'interaction sémantique, l'espace discursif définit un processus d'*interincompréhension* généralisée, condition de possibilité même de diverses positions énonciatives . . . . On le voit, cette interincompréhension nécessaire ne s'exerce pas au même niveau que les multiples formes de malentendu qu'une linguistique soucieuse de rendre compte de la réalité de l'activité langagière peut être conduite à souligner. (109-11)

Por lo tanto, estos textos presentan una interincomprensión recíproca porque se genera una ruptura epistemológica cuando se ponen en contacto. Específicamente, con respecto a todos los textos mencionados, si aplicamos a los cuatro ejemplos la teoría de la polémica y la interincomprensión de Maingueneau, se ve que los tres ejemplos contrahegemónicos operan en distintos planos discursivos contrarios al de *Al Damir*, pero contrarios entre sí también, lo cual revela no sólo las diferentes epistemologías discursivas<sup>41</sup> detrás de cada uno, sino también una diversidad de estrategias discursivas,

---

<sup>41</sup> Se nota más distancia epistemológica entre los textos de los años sesenta y del exilio que en los contemporáneos, los cuales se distinguen más bien en su acercamiento al discurso y su función en un espacio dado.

sobre todo en el caso de los blogs y *Hoja de Ruta*, que a veces comparten los mismos escritores. En este sentido, se trata de versiones intralingüísticamente traducidas con sus propios códigos, que no siempre se distinguen en el contenido temático, sino más bien en la presentación de dicho contenido.

## Capítulo 12 – Conclusiones

En este apartado, concluyo recapitulando mi planteamiento principal de que los discursos hegemónicos que se encuentran en publicaciones como *Al Damir* en los últimos años han servido para imponer un discurso identitario claramente ligado a los discursos políticos de la derecha chilena y, por defecto, han ocultado otras realidades de la colectividad palestina de Chile.

Lo que dichos discursos suelen engendrar es:

- a. Una equivalencia supuesta entre la identidad palestina y el cristianismo de la Tierra Santa, sin casi ninguna mención de la diversidad cultural y religiosa.
- b. Un misticismo por el emprendimiento presuntamente proveniente de la cultura palestina, que también termina delineando una serie de valores conservadores (más conocidos como parte de la ideología de la derecha de Chile) supuestamente esenciales en su identidad, y que luego les conecta como puente con una cultura occidental que han cultivado en Chile.

Otra observación importante, en cuanto a lo que relata *Al Damir* y los contrastes hallados en las entrevistas, no sólo tiene que ver con clase social o ubicación geográfica, sino también con el momento de la llegada a Chile. Muy a menudo Palestina aparece como una tierra lejana y misteriosa (no necesariamente en términos orientalistas en este caso) cargada de nostalgia y de pasado, lo cual se enfrenta en forma clara en el documental *Beit Yala forever*, que muestra la tierra ancestral y todos los valores



culturales que conlleva, lugar al que hay que volver a conocer, y actúa como *guide de la mémoire*, tal como plantea Sarah Limorté. Sin embargo, se nota una distinción clara en el compromiso tanto con la sociedad chilena como con la palestina en los entrevistados cuyas familias (o ellos mismos) vinieron después de 1948, habiendo conocido el destierro que significó la creación del Estado de Israel que sigue hasta hoy en día. Es decir, dichas personas han mostrado una fuerte tendencia contestataria y hablan sobre Palestina de manera aparentemente más anclada en la realidad sociocultural actual.

En cambio, los textos de la segunda parte tratan Palestina como algo contingente a la actualidad, a pesar de la lejanía geográfica, es decir que no hay una búsqueda del pasado, puesto que Palestina, en la forma que sea, es algo que les es propio a través de la reflexión o la subjetividad poética que proyectan.

Es cierto, por otra parte, que uno podría hacer la crítica de que estoy otorgando demasiada importancia a algo que puede no ser muy representativo, con respecto a lo que he llamado “corrientes alternativas”. De hecho, todos los textos de la segunda mitad comparten este fenómeno de ser más relevantes fuera del contexto comunitario. Pero hay que recordar que una parte importante de este estudio es el cuestionamiento de lo que se considera representativo en un contexto social donde las tendencias mayoritarias a menudo no son realidades casuales sino parte de un juego de poder que busca mantenerse por sobre lo que le desafía. Ésta fue una de las razones principales para la selección de *Al Damir* como foco central de mi crítica de los textos comunitarios. Hay otros textos importantes que merecen más atención investigativa, tales como *Mundo Árabe*, que

existe desde hace más de medio siglo y que se autopresenta como un vocero de la colectividad, cubriendo noticias y actividades, según explica Eduardo Karmy. Sin embargo, se trata de una publicación con poco alcance, sobre todo a lo largo de las últimas décadas, y que no se proyecta fuera de sus propios círculos establecidos para representar a los miembros de la colectividad ante otras personas, ya sean árabes o no. En este sentido, *Al Damir* no sólo es una publicación, producto de la colectividad, sino algo que activamente la reinterpreta y la recrea proyectándola a un público más amplio, con el que presuntamente tendría más afinidad social.

En este sentido, mi planteamiento se distancia tanto de la metafísica como del sobre-relativismo. Y es justamente por eso que pongo el post-modernismo en diálogo con el humanismo revolucionario<sup>42</sup> para mostrar que, aunque las luchas sociales de poder están en constante contradicción, eso no presupone que no haya proyectos concretos de reivindicación con valor e importancia. Como Nadia Silhi me contó en su entrevista, desde sus padres su familia es chilena, lo cual no le impide declarar en su blog que también “soy palestina, y estoy orgullosa de serlo”; indicando así que, como en todos los textos que he examinado en la segunda parte de este estudio, no sólo no es necesario, sino que es imposible *fijar* una sola identidad, narrativa o discursiva. Esta simple constatación de la movilidad y multiplicidad identitaria rechaza el discurso hegemónico.

---

<sup>42</sup> Esto es mejor encarnado por la compleja y a menudo sobre-simplificada obra teórica de Said. Por ejemplo, Grínor Rojo planteó, en un homenaje que escribió en la prensa chilena tras la muerte de Said en 2006, cómo “Said se hizo a un lado, aun cuando no abandonó su pasión crítica. En esta vena, había publicado *Orientalismo*, su libro más famoso, en 1978, todavía bajo la influencia de Foucault, y *Cultura e imperialismo*, en 1993, donde se saca a Foucault de encima e inicia una recuperación de su humanismo inicial” (*El Mercurio*). En respuesta a esto, no estoy de acuerdo con la polarización de dos momentos en que el segundo se presenta como una “recuperación”, como si un estudio fuera mejor que el otro. Lo que planteo es que la capacidad de Said para entrar por la puerta principal y, en otro momento, la puerta trasera de la casa, es justamente su fortaleza, la cual me ha guiado enormemente a lo largo del estudio.

Volviendo al concepto de la hegemonía, no está absolutamente claro que *Al Damir* sea un espacio textual hegemónico tal cual; de hecho, Kamal Cumsille no estuvo totalmente de acuerdo con etiquetar el discurso de *Al Damir* como hegemónico, bajo la premisa de que no sabía “hasta qué punto logra ser tan hegemónico”, No obstante, a pesar de la eficacia de la tentativa, existe una intención de lograrlo. Y en este sentido no lo es, y no lo puede ser mientras existan otros discursos que le disputen este espacio. Sin embargo, como señala Angenot:

Les discours les plus légitimes trouvent dans les membres de la classe dominante leurs destinataires ‘naturels’, ceux dont le mode de vie permet avec le plus d'aisance de les sentir comme pertinents et satisfaisants et de les intégrer sans effort. . . . L'hégémonie. . . . n'est pas la propriété d'une classe. Mais comme elle institue des précellences, des légitimités, des intérêts, des valeurs, elle favorise tout naturellement ceux qui sont les mieux placés pour s'y reconnaître et en tirer parti (26-27).

Comparto la idea de que la hegemonía no es algo que intrínsecamente pertenece a la clase dominante. Sostengo, más bien, la idea de la hegemonía como *performance*; no necesariamente como algo que se establece estáticamente. Y en ese sentido, sí mantengo mi argumento de la primera mitad de este estudio acerca de la existencia de discursos hegemónicos de la colectividad, pero no de una hegemonía absoluta, sino, según yo entiendo el fenómeno, algo que *intenta* imponerse con relativo éxito, pero que nunca lo consigue plenamente: de algo que se busca lograr porque, justamente, no existe. Los

discursos alternativos del centro letrado de una coyuntura social dada (ya sean marginales o subalternos) siempre “le meten ruido”, y más fundamentalmente aún, la hegemonía, al igual que el concepto del “occidente”, sólo existe en contradicción a otra(s) cosa(s). De lo contrario, no sería necesaria ninguna tarea de persuasión.

Seguramente, por lo que he podido constatar mediante la presente tesis, en la colectividad ha habido un orden (si no varios órdenes) discursivo(s) distinto(s) en el pasado, y existen hoy día algunos espacios alternativos y nuevos que siguen contestando la hegemonía discursiva en sus propios términos, tanto en un sentido intracomunitario como nacional. Obviamente, queda mucho por investigar con respecto a los temas lanzados en este estudio.

Para volver a mi autocrítica del principio, insto a que esta línea de investigación siga en debate desde varias perspectivas, citando uno de los editoriales de *HDR*, el cual tiene mucha resonancia con el planteamiento de Mignolo mencionado al principio, acerca de lo complicado de mi propio posicionamiento hablando como un estadounidense desde una universidad canadiense. Sin embargo, también tiene que ver con mi crítica del lugar desde donde se han producido ciertos discursos dentro de Chile, que tiene sus propias jerarquías de poder y dominación, lo cual se explica mejor en el editorial de junio 2009 de *HDR*, resumiendo el sentido de lo que esperaba del resultado de esta tesis:

Siempre que alguien dice o habla, lo hace desde un lugar, una situación que lo ubica corporal y culturalmente frente a lo que quiere decir, su objeto o sujeto de análisis. Sin embargo, nos hemos acostumbrado a leer y a escuchar a quienes

lentos de prejuicios pretenden una y otra vez lanzar verdades sobre otros sin develar, como corresponde a cualquier abordaje serio de un problema, tanto la situación del propio autor como también las relaciones de poder que hacen posible el acto de habla o escritura...En este sentido, no queremos ni esperamos agotar el tema, sino por el contrario, abrir las puertas para pensarnos una y otra vez teniendo siempre en cuenta quién habla y desde dónde lo hace (“América Latina y la Cuestión Palestina”).

Sin duda alguna, queda mucho más por investigar y analizar en este contexto. Sin embargo, espero haber problematizado el sentido común de la “esencia” de los palestinos en Chile —y cómo una marginalización social puede continuar (ya sea de distintas formas) a través del discurso de la integración social determinada por una élite comunitaria que sólo los representa en la medida en que dicho discurso parezca legítimo mediante una hegemonía social— para contribuir a una continuidad de la reflexión en torno al tema.

## Bibliografía

*Al Damir*. Fundación Palestina: Belén 2000. 1-85 (sept. 2001 – ene. 2012). Impreso

Alonso, Benito L. E. *La mirada cualitativa en sociología: una aproximación interpretativa*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1998. Print.

Alves, Debora. “A polémica como inter-incompreensão”. *Estudos Lingüísticos*. Bauru [Brasil: Grupo de Estudos Lingüísticos do Estado de São Paulo], 2003. Impreso.

Agar Corbinos, Lorenzo. “Inmigrantes y descendientes de árabes en Chile: adaptación social”. Ed Abdeluahed Akmir. *Los árabes en América Latina: Historia de una emigración*. Madrid: Siglo XXI de España, 2009. 99-170. Impreso.

Agar, Lorenzo y Antonia Rebolledo. “La inmigración árabe en Chile: Los caminos de la integración”. *El mundo árabe y América Latina*. Santiago: Ediciones UNESCO, 1997. 283-309. Impreso.

Agar, Lorenzo y Nicole Saffie. “Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces”. *Revista Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam* 54 (2005). Impreso.

Agar, Lorenzo. "El comportamiento urbano de los migrantes árabes en Chile". *Eure*, Santiago, 11:27, (1983): 73-84. Impreso.

Anderson, Benedict R. O. G. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 2006. Impreso.

Angenot, Marc. 1889: *Un état du discours social*. Longueuil, Québec: Le Préambule, 1989.

Arancibia, Clavel P, Clavel R. Arancibia, y Hinojosa I. Jara. *Tras la huella de los árabes en Chile: una historia de esfuerzo e integración*. Santiago de Chile: Instituto Democracia y Mercado, 2010. Impreso.

Asad, Talal. “Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony”. *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Ed. George W. Stocking. Madison, Wis: University of Wisconsin Press, 1991. Impreso.

Baeza, Cecilia. “Les Palestiniens du Chili: De la conscience diasporique à la mobilisation transnationale”. *Revue d'études palestiniennes*. 2005. 51-87. Impreso.

\_\_\_\_\_. “Les Palestiniens d’Amérique latine et la cause palestinienne (Chili, Brésil, Honduras – 1920-2010)” Tesis doctoral. París: Sciences Po. 2010. Impreso.

Brodkin, Karen. *How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1998. Impreso.

Bunster, Enrique. *Un ángel para Chile*. Santiago de Chile: Ed. del Pacífico, 1962. Impreso.

Cánovas, Rodrigo. *Literatura de inmigrantes árabes y judíos en Chile y México*. Madrid: Iberoamericana, 2011. Impreso.

"CDE acuerda pagar \$120 millones a familia de Jecar Neghme". *El Mostrador*. 30 mar. 2011. Web. 13 mar. 2012.

Civantos, Christina. *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*. New York: State University of New York, 2005. Impreso.

Cuadra, Francisco Javier. "La Ñuñoa musulmana". *La Tercera*. 16 oct. 2001. Impreso.

Chahuán, Eugenio. "Presencia árabe en Chile". *Revista Chilena de Humanidades*. 4 (1983): 33-45. Impreso.

\_\_\_\_\_ "Memoria, imaginario e identidad palestina en Chile". *Migración, integración, identidad: miradas de idas y de vueltas, Sudamérica-Europa*. Ed. Cecilia



Baeza et al. Santiago de Chile: Comisión Bicentenario, Presidencia de la República, 2008. Impreso.

Chuaqui, Benedicto. *Cosa Tenda*. Santiago de Chile: Editorial Tegualda, 1946. Impreso.

\_\_\_\_\_. *Memorias de un emigrante: imágenes y confidencias*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento, 1957. Impreso.

Cumsille, Kamal. Entrevista personal. 21 nov. 2011.

Day, Richard J. F. *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. London: Pluto Press, 2005. Impreso

Dabashi, Hamid. *Brown Skin, White Masks*. London: Pluto, 2011.

\_\_\_\_\_. "I Am Not a Subalternist". *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror*. New Brunswick N.J: Transaction Publishers, 2009. 123-54. Impreso.

de Kock, Leon. "Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa", *Ariel* 23.3 (1992): 29-47. Impreso.

Del Percio, Enrique. "Complejidad e indisciplina". Texto basado en la Conferencia Especial pronunciada en el marco del VI Congreso Mundial de la Complejidad, La Habana, 8 de enero de 2010. Impreso.

DePoy, Elizabeth. "Contemporary and Emerging Explanations". *Studying Disability: Multiple Theories and Responses*. Ed. Elizabeth DePoy y Stephen F. Gilson Los Angeles: SAGE, 2011. 115-141. Impreso.

De Sena, Isabel. "Beduinos en la Pampa: el espejo oriental de Sarmiento". *Moros en la costa: orientalismo en Latinoamérica*. Ed. Silvia Nagy-Zemki. Madrid: Iberoamericana, 2008. 69-90. Impreso.

Devilat, Marcelo. Entrevista personal. 1 dic. 2011

El-Attar, Heba. "Palestinian and Jewish Communal Press in Chile: the Case of Al-Damir and La Palabra Israelita". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. 6.2 (2010): 189-206. Impreso.

\_\_\_\_\_, "Una intifada literaria. Mahfud Massís: El poeta palestino-chileno". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. 21: 2 (2011). N. pag. Impreso.

Garib, Walter. *El viajero de la alfombra mágica*. Santiago: Editorial Fertil Provincia, 1991. Impreso.

Gramsci, Antonio, y André Tosel. *Textes*. París: Éditions sociales, 1983. Impreso.

Fanon, Frantz. *Pour la révolution africaine, Écrits Politiques*. París: F. Maspero, 1969.

Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 2004. Impreso.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. Impreso.

Hasan, Nadia. Entrevista personal. 7 nov. 2011

*Hoja de Ruta*. 1-39 (sept. 2006 – feb. 2012). Web. 16 mar. 2012.

“Los hijos de Palestina”. *El Mercurio*. 16 abr. 2005. Impreso.

“Los ochenta”. Dir. Boris Quercia. TVN, Chile. 2008-12.

“Los Pincheira”. Dir. Vicente Sabatini. TVN, Chile. 2004.

“Homenaje académico a Mahfud Massis”. *El Mundo Árabe: Semanario de la Colectividad Árabe de Chile*. Santiago. 15 ago. 1993. 6. Impreso.

Hurtado, Ana María. dir. “Palestina al Sur” *Antipoder*. 2011.

\_\_\_\_\_. Entrevista personal. 28 nov. 2011.

Kahn, Richard, and Douglas Kellner. "New Media and Internet Activism: from the Battle of Seattle to Blogging." *New Media & Society*. 6.1 (2004): 87-95. Impreso.

Karmy, Rodrigo. Entrevista personal. 7 nov. 2011.

Karmy, Javier. Entrevista personal. 9 nov. 2011.

Karmy, Eduardo. Entrevista personal. 24 nov. 2011.

Lázaro Durán, María Isabel. "La prensa del Mahyar en Chile: la revista *Laiazul* (1945)". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Granada, Universidad de Granada. 47 (1998); 187-208. Impreso.

Limorté, Sarah. "Beit Yala forever". Images et stratégies mémorielles d'un Chilien d'origine palestinienne". *Science and Video*. 3 (2011).

*Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento. Epistolario, 1833-1888*. Ed. Sergio Vergara Quiroz. Santiago de Chile: LOM. 1999. Impreso.

Marín Guzmán, Roberto. *A Century of Palestinian Immigration into Central America: A Study of Their Economic and Cultural Contributions*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2000. Impreso.

Massís, Mahfud. *Antología: Poemas : 1942-1988*. Venezuela: Dialit, 1990. Impreso.

Massad, Joseph. "The 'Post-Colonial' Colony: Time, Space and Bodies in Palestine/Israel" *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. Ed. Fawzia Afzal-Khan y Kalpana Seshadri-Crooks. Durham, NC: Duke University Press, 2000. 311-46. Impreso.

"Misión y visión". *Fundación Palestina: Belén 2000*. Web. 10 dic. 2011.

Mignolo, Walter D. "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?" *Latin American Research Review*. 28.3 (1993): 120-134. Impreso.

\_\_\_\_\_. "Coloniality of Power and Subalternity". Ed. Ileana Rodríguez. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press, 2001. 424-44. Impreso.

Mussa, Yasna. Entrevista personal. 29 nov. 2011.

Nagy-Zemki, Silvia. “Buscando el Este en el Oeste: Prácticas orientalistas en la literatura latinoamericana” *Moros en la costa: orientalismo en Latinoamérica*. Ed. Silvia Nagy-Zemki. Madrid: Iberoamericana, 2008. 11-21. Impreso.

Nómez, Naín. “Palabras de presentación”. Mahfud Massís. *Papeles quemados*. Santiago: LOM Ediciones, 2001. 9-11 Impreso.

Olguín, Tenorio M, and González P. Peña. *La inmigración árabe en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones Instituto Chileno-Árabe de Cultura, 1990. Impreso.

Pacheco, Juan Antonio, “La prensa árabe en Chile: sueños y realidades árabes en un mundo nuevo”. *Meah, Sección Árabe-Islam*. 55 (2006):55. 277-322. Impreso.

*Palestina Patria Mártir*. Frente de Liberación de Palestina. 1-22 (1964-67). Impreso.

Peto, Jennifer. “The Victimhood of the Powerful: White Jews, Zionism and the Racism of Hegemonic Holocaust Education”. Tesis de maestría. Toronto: University of Toronto. 2010. Impreso.

Pkhetan, Mohamad. Entrevista personal. 2 dic. 2011

“Quiénes somos”. *Hoja de Ruta*. Web. 2 mar. 2012.

Quijano, Anibal. *El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?* Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004. Impreso.

*Report of the Chilean National Commission on Truth and Reconciliation.* Washington, D.C.: United States Institute of Peace, 2002. Referencia online.

"Revista *Al Damir*". *Fundación Palestina Belén 2000*. Web. 18 mar. 2012.

Rebolledo Hernández, Antonia. *La integración de los árabes en la vida nacional: los sirios en Santiago*. Tesis de grado. Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile, 1991. Impreso.

\_\_\_\_\_. "La 'turcofobia': discriminación antiárabe en Chile, 1900-1950". *Historia*. 28 (1994): 249-72. Impreso.

Rojo, Grínor. "Teoría literaria: un libro sobre Edward Said: Dialogando con Said". *El Mercurio*. 9 dic. 2006. Impreso.

\_\_\_\_\_. "Tesis nueve" *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago: LOM Ediciones, 2001. Impreso.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993. Impreso

\_\_\_\_\_. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. Impreso.

Samame, B María Olga. "Construcción de una poética antisolar En Mahfud Massís."  
Revista Chilena de Literatura. 2009.75 (2009): 129-156. Impreso.

Sarkar, Sumit. "The Decline of the Subaltern" *Writing Social History*. Nueva York:  
Oxford University Press, 1997. 82-108. Impreso.

Sarmiento, Domingo F, y Ureña P. Henríquez. *Facundo*. Buenos Aires: Editorial  
Losada, 1971. Impreso.

\_\_\_\_\_. *Viajes*. Buenos Aires: Librería Hachette, 1955. Impreso.

Silhi, Nadia. *Agenda: En la ruta del Che*. Editorial Quimantú. 2009. N. pag. Impreso.

\_\_\_\_\_. "Al Borde del Camino". *Yo y la libertad*. 28 abr. 2010 Web. 1 nov. 2011.

\_\_\_\_\_. Entrevista personal. 6 nov. 2011.

\_\_\_\_\_. "Soy palestina, y estoy orgullosa de serlo" 3 oct. 2009 Web. 1 nov. 2011.



Smith, Dorothy E. *Institutional Ethnography: A Sociology for People*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005. Impreso.

\_\_\_\_\_. *Institutional Ethnography As Practice*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2006. Impreso.

Smith, Douglas. "From Haifa, to Baghdad and then Santiago: The Story of Chile's Palestinian Refugee Community, Past and Present". *Al Majdal*. Bethlehem, Palestine: BADIL, Forced Secondary Displacement: Palestinian Refugees in the Gaza Strip, Iraq, Jordan, and Libya Winter, 2010. Impreso.

Sorensen, Diana. *Facundo and the Construction of Argentine Culture*. Austin: University of Texas Press, 1996. Impreso.

Sorensen, Kristin. *Media, Memory, and Human Rights in Chile*. New York: Palgrave Macmillan, 2009. Impreso.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press, 1988. 66-111. Impreso.

Steele, Catherine Knight. "Blogging While Black: a Critical Analysis of Resistance Discourse by Black Female Bloggers". *Association of Internet Researchers: Performance and Participation*. Seattle. Oct. 2011. Impreso.

Tironi, Eugenio. "Homs". *El Mercurio*. 13 mar. 2012. Web. 23 mar. 2012.

Van Dijk, Teun A. "Elite discourse and the reproduction of racism" Eds. Rita Kirk Whillock y David Slayden. *Hate Speech*. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 1995. 1-27. Impreso.

Winn, Peter. *Weavers of Revolution: The Yarur Workers and Chile's Road to Socialism*. New York: Oxford University Press, 1986. Impreso.