

HISTORIA

— SOCIEDAD Y

POLÍTICA

EN **INDIA** CONTEMPORÁNEA

·Miradas interdisciplinarias·

ANDRÉS RÍOS MOLINA

Coordinador



UNIVERSIDAD
NACIONAL
AUTÓNOMA
DE MÉXICO

**Historia, sociedad y política
en India contemporánea:
miradas interdisciplinarias**



Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Enrique Graue Wiechers

Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario General

Ing. Leopoldo Silva Gutiérrez

Secretario Administrativo

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. César Iván Astudillo Reyes

Secretario de Atención a la Comunidad Universitaria

Dra. Mónica González Contró

Abogada General

Lic. Néstor Martínez Cristo

Director General de Comunicación Social

Coordinación de Humanidades

Dr. Alverto Vital Díaz

Coordinador

Instituto de Investigaciones Históricas

Dra. Ana Carolina Ibarra González

Directora

Dr. Martín Ríos Saloma

Secretario Académico

Mtra. Miriam C. Izquierdo

Secretaria Técnica

Seminario Universitario de Estudios Asiáticos

Dra. Alicia Girón González

Coordinadora

Mtra. Vania de la Vega Shiota González

Secretaria Técnica

Lic. José Luis Maya Cruz

Encargado de Difusión

Libertad Figueroa Rodríguez

Asistente Técnica

Colección Universitaria de Estudios Asiáticos

Historia, sociedad y política en India contemporánea: miradas interdisciplinarias

Andrés Ríos Molina

Coordinador



Historia, sociedad y política en India contemporánea: miradas interdisciplinarias

Primera edición electrónica: Mayo de 2019.

© D.R. Universidad Nacional Autónoma de México

Av. Universidad 3000, Col. Universidad Nacional Autónoma de México

C.U. Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.

ISBN edición ePub: 978-607-30-2091-6

Esta edición de un ejemplar (3.5Mb) fue realizada por el Área de ediciones y publicaciones electrónicas del Programa Universitario de Estudios sobre Asia y África. La edición y formación de este ejemplar fue realizada por María del Carmen Uribe Rangel. Traducción “Cuestiones convergentes: historia, antropología, modernidad” (Saurabh Dube): Lucía Cirianni; “Nacionalismo y género: ¿de las mujeres al género y de regreso otra vez? (Mrinalini Sinha): Olga González. Fotografías de portada: María Fernanda Vázquez Vela.

La edición impresa de este texto fue publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, en 2016.

Prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio sin autorización escrita de los titulares de los derechos patrimoniales.

Hecho en México / Made in Mexico.

Contenido

| | |
|---|-----|
| Introducción <i>Andrés Ríos Molina</i> | 1 |
| Cuestiones convergentes: historia, antropología, modernidad <i>Saurabh Dube</i> | 7 |
| Nacionalismo y género: ¿de las mujeres al género y de regreso otra vez? <i>Mrinalini Sinha</i> | 29 |
| Democracia, religión y género <i>Ishita Banerjee</i> | 57 |
| De cómo ser bárbaro en India <i>Sanjay Subrahmanyam</i> | 74 |
| La casta como instrumento de movilización política <i>Laura Carballido Coria</i> | 101 |
| Las contradicciones de la democracia: igualdad política y desigualdad social <i>Fernanda Vázquez Vela</i> | 123 |
| Entre crecimiento económico y tensión social las elecciones de 2014 <i>Beatriz Martínez Saavedra</i> | 147 |
| Alternancia democrática en el sistema de partidos y su influencia en la política exterior <i>Mario González Castañeda</i> | 168 |

Introducción

En India vive más de 17 por ciento de la población mundial y su colosal economía ha crecido desde 2003 a más de 7 por ciento anual. Podríamos pensar que la actual relevancia de India en el panorama internacional es razón suficiente para que desde México volvamos la mirada y tratemos de comprender los procesos que han llevado a dicho país a ser lo que es. Sin embargo, bajo esta lógica, los países pequeños y pobres no merecerían análisis alguno. Asimismo, una historia que se remonta a sociedades clásicas que vieron su esplendor milenios atrás aunada a su imponente diversidad cultural, si bien han generado fascinación en “occidente” al punto de recubrir a India con un halo de misticismo, tampoco son razones suficientes para que desde la academia mexicana nos interese en la cultura e historia de dicho país. Más allá de las especificidades que nos puedan seducir de la India, el presente libro nace en la convergencia de proyectos institucionales emprendidos por dos instancias de la Universidad Nacional Autónoma de México: el Seminario Universitario de Estudios Asiáticos (SUEA) y el Instituto de Investigaciones Históricas (IIH).

Por una parte, desde el SUEA se ha impulsado la reflexión sobre los procesos políticos, económicos, sociales y culturales que han determinado la dinámica del continente asiático y su impacto en la geopolítica contemporánea. Por otra, desde el IIH hay tres temas que han sido de crucial interés: la historia del siglo XX en tanto posibilidad analítica para el abordaje de problemáticas contemporáneas; la historia mundial como una ruta que debemos transitar para comprender los procesos históricos desde una perspectiva tal que permita integrar procesos locales, regionales y continentales; y finalmente la historiografía como una preocupación permanente por conocer y reflexionar sobre los debates y las tendencias que rigen el quehacer de los historiadores en diferentes partes del mundo. A partir de la convergencia entre los mencionados tópicos, hay dos temas que atraviesan las reflexiones plasmadas en este libro: el funcionamiento de la democracia en India y la particular mirada historiográfica que desde los estudios subalternos ha articulado el análisis de las relaciones de poder con la cultura. Veamos la relevancia de cada punto, y comencemos por el segundo.

Los estudios subalternos son un movimiento intelectual que inició en la década de 1980, el cual propuso una serie de referentes que cuestionaron el conocimiento elaborado desde Europa sobre territorios y culturas del Sur de Asia; reflexiones cuyo impacto en América Latina ha sido notable. Tanto la historia como la antropología, los estudios culturales y hasta la crítica literaria han sido atravesados por reflexiones provenientes de los estudios subalternos, de autores como Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Patha Chatterjee, Gayatri Chakravorty Spivak, para sólo mencionar algunos intelectuales que han sido leídos y ampliamente discutidos en la academia mexicana.

Por lo anterior, este libro inicia con una reflexión crítica por parte de Saurabh Dube, quien presenta un panorama de los principales debates y tendencias gestadas en el encuentro de la historia con la antropología a la hora de comprender los fenómenos en el Sur de Asia, donde convergen las relaciones de poder y la cultura. Según Dube, las historias de las sociedades de dicha región fueron pensadas como apéndices de la historia europea, como culturas refractarias a la modernidad que habitaban un pasado perpetuado y mitificado. Cuestionar la forma en que se había escrito la historia del Sur de Asia no sólo significaba acercarse a nuevas fuentes y/o temas de investigación; más bien, implicó reflexionar sobre la naturaleza misma del saber historiográfico, la validez y la utilidad de sus categorías analíticas, y su relación con otras disciplinas. De manera particular, Dube nos presenta una reflexión sobre la problemática y fructífera relación entre historia y antropología, y sus implicaciones tanto epistemológicas como metodológicas. Sobre las llamadas sociedades “etnográficas” generadas por la mirada eurocéntrica, se reprodujo una visión sobre lo cultural vinculado con lo estático e inalterable en resistencia y al margen de la modernidad. En oposición a esta perspectiva romántica de lo no occidental, Dube parte de autores como Michael Taussig y Renato Rosaldo, entre otros, para señalar que lo irracional, lo mágico y en general lo cultural también son constitutivos de la vida social de ese “occidente” que ha sacralizado la racionalidad como bandera de la modernidad. Así, la coexistencia de diversas temporalidades y una mirada de lo cultural que rompe con el esencialismo han sido variables que han transformado los estudios culturales sobre el Sur de Asia. Dube nos ofrece, a partir de su experiencia personal, una especie de genealogía de los estudios subalternos

y las implicaciones que han tenido a la hora de pensar la relación entre la antropología y la historia.

Si bien los estudios subalternos incorporaron a sujetos que habían estado al margen de la historiografía en tanto masas pasivas y sometidas a las relaciones de poder, su inclusión no significó solamente hacer la historia “desde abajo” a partir de la mirada de los marginados. En lugar de partir de una empatía condescendiente con los dominados, la propuesta de los estudios subalternos consistió en complejizar el análisis de las relaciones de poder a partir de la incorporación de la cultura como elemento determinante en las negociaciones cotidianas entre dominantes y subalternos. Así, en lugar de hacer historias reivindicativas sobre grupos marginados, ya fueran mujeres, castas o sectas, los estudios subalternos abordaron estos sujetos para historiar de una manera más amplia y diversa las relaciones de poder. Es decir, no sólo significó la inclusión de quienes están en la periferia, sino la posibilidad de escribir historias que permitieran ver la forma en que el papel activo de los subalternos moldea y estructura las relaciones de poder con los dominantes. Dos trabajos en este libro van en ese tenor: el de Mrinalini Sinha nos describe la forma en que la historiografía de las mujeres en la India había estado limitada al ámbito de lo privado; sin embargo, a partir de diversos estudios de caso donde se “expandió” la categoría de género en su relación con los nacionalismos, se hizo evidente la forma en que la acción de las mujeres, más que llevarlas a lo público, produjo una politización de lo privado que en diversos casos tuvo repercusiones de orden político. Así, Sinha nos muestra cómo la inclusión de la perspectiva de género y la historia de las mujeres ha significado una nueva mirada a un fenómeno que se consideraba exclusivo del terreno de lo público: los nacionalismos. Por su parte, Ishita Banerjee nos presenta una reflexión en la que señala las implicaciones que tiene pensar la ciudadanía desde la perspectiva tanto de género como feminista en India independiente. La paradoja que reviste el funcionamiento de un sistema democrático que en teoría pugna por la equidad, en una sociedad signada por grandes desigualdades tanto de género como de casta y de clase, es analizada por Banerjee en función de las articulaciones que tienen lugar entre la democracia “formal” y la “real”.

El cuarto capítulo de este libro es un análisis sobre la forma en que se ha construido la imagen del bárbaro en India. A partir de un caso reciente

que tuvo amplia cobertura en los medios de comunicación donde estudiantes africanas fueron maltratadas debido a acusaciones por venta de droga y prostitución, Sanjay Subrahmanyam explora la forma en que la alteridad se ha construido como mecanismo para legitimar ciertos actos de violencia. Para una historiografía convencional, este trabajo podría generar algo de vértigo ya que se remonta a más de dos mil años y recorre cuatro categorías que han dado contenido a la idea de “bárbaro” en India. Ellos son el paria o intocable, el “aborigen” apartado y en estado de “salvajismo”, el extranjero considerado como “inferior” y el otro en términos religiosos, a saber, el musulmán. El autor nos muestra la forma en que a lo largo de la historia de India, en el marco de una diversidad temporal y espacial, se ha construido la imagen del bárbaro. Este trabajo, al igual que los anteriores, incluye la categoría cultura para comprender fenómenos de exclusión, marginación y violencia contemporánea en un marco cronológico amplio.

Hay un tema que estructura los últimos cuatro capítulos de este libro: el funcionamiento de la actual democracia en India, la más grande del mundo ya que tuvo más de 1 600 partidos y 834 082 814 votantes en las elecciones de 2014. Este hecho no está al margen de lo arriba señalado: el lector podrá notar que son textos elaborados en un marco analítico donde la cultura es un elemento central para comprender las relaciones de poder, razón por la cual la perspectiva histórica engrana con la etnográfica. Por ello, para comprender las características de la democracia en India, estos trabajos le ofrecen al lector un panorama general de los procesos más relevantes que han determinado la dinámica de la democracia india desde la independencia en 1947 hasta las elecciones de 2014. Por una parte, son un conjunto de reflexiones articuladas y complementarias que desarrollan diferentes rasgos de la política durante el periodo señalado y, por otra, comparten un marco analítico atravesado por las paradojas, las tensiones y las contradicciones de una democracia que en teoría defiende la igualdad y la equidad, pero que en la práctica convive con un conglomerado de diferencias sociales, económicas y religiosas que marca una notable brecha con los ideales democráticos. Por consiguiente, los trabajos en cuestión reflexionan sobre la forma en que opera una democracia “exitosa” en el marco de una sociedad con diferencias de castas, de clase y de género.

El trabajo de Laura Carballido expone el papel de la casta en la política india y argumenta que lejos de ser un sistema estático, diversos estudios históricos y etnográficos han demostrado que la dinamicidad de las mismas ha sido determinante en su relación tanto con el imperio británico durante la colonia, como con la democracia después de la independencia. Particularmente, el caso de las “castas registradas” es una muestra de la forma en que pertenecer a dalits, o castas inferiores, se convirtió en una posibilidad de participación política y una mejora en las condiciones de vida.

El texto de Fernanda Vázquez Vela nos presenta una síntesis de los tres momentos en la historia de la India independiente y la forma en que el ideal planteado por el doctor Ambedkar, estratega de la Constitución india, frente a la necesidad de abolir progresivamente las diferencias sociales y económicas, quedó como un anhelo inalcanzado. Las bases del sistema político definidas por la Constitución, la dinámica partidista, la distribución regional del poder y el lugar de la derecha supremacista (*hidutva*), son tópicos abordados en el mencionado capítulo.

Por su parte, el texto de Beatriz Martínez Saavedra explora el perfil y los antecedentes de Narendra Modi, actual primer ministro, quien gobernó el estado de Gujarat con notables índices de crecimiento del PIB (10 por ciento); sin embargo, se le acusó de no interferir en los violentos disturbios de 2002. Su nombramiento en 2014 significó un giro a la derecha que obedeció, en parte, a los frecuentes escándalos de corrupción por parte del Partido del Congreso. La autora afirma que fue “el castigo de los votantes para un gobierno plagado de inconsistencias, corrupción y con nula sensibilidad social”. Modi ha impulsado la inversión privada y la reducción de la burocracia, poniendo la economía en manos del mercado. Sin embargo, los beneficios han llegado a pocos, y los musulmanes marginados continúan viviendo en lamentables condiciones.

Finalmente, la reflexión planteada por Mario González Castañeda nos expone las principales características de la alternancia política, particularmente la coyuntura donde el hegemónico Partido del Congreso Nacional Indio (1947-1977) fue reemplazado por el Janata Party (1977-1979), fenómeno donde Indira Gandhi y los problemas de su administración desempeñaron un papel determinante. Además, expone las posteriores coaliciones y alianzas regionales que han configurado el mapa electoral indio. Un aporte notable de este trabajo radica en el análisis de

las coaliciones y alianzas partidistas, y sus implicaciones en la política exterior de India.

Los ocho trabajos que aquí aparecen fueron presentados y discutidos en el Coloquio “Reflexiones sobre la India: política contemporánea e historiografía”, el cual tuvo lugar en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM los días 7 y 8 de mayo de 2015. Dicho evento fue realizado gracias al apoyo de Ana Carolina Ibarra, directora del IIH, y Alicia Girón, coordinadora del Seminario Universitario de Estudios Asiáticos. En las mesas en las que se discutieron estos trabajos participaron Federico Navarrete, Pilar Gilardi, Elisa Speckman, Marta Santillán, Jesús Hernández, Graciela Márquez, Jacqueline Peschard y Martín Ríos. Por su parte, Mario González Castañeda fue el eslabón entre la UNAM y la UAM-C, donde laboran colegas que estuvieron dispuestos a compartir generosamente los resultados de años de investigación; a todos ellos, mis más sinceros agradecimientos. Finalmente, sólo me resta agradecerle a Saurabh Dube su calidez, generosidad e incondicional apoyo en la organización de este evento.

La edición de este libro es el resultado de un importante esfuerzo colectivo. El arduo proceso editorial estuvo a cargo de Miriam Izquierdo y Rosalba Cruz, por parte del IIH. Las numerosas gestiones editoriales estuvieron a cargo de Vania de la Vega Shiota, Libertad Figueroa y Alma Cervantes, por parte del SUEA. También se reconoce el eficiente apoyo del equipo de servicio social del SUEA: Leticia Duarte, Natasha Hernández, Emmanuel Vega y Francisco Javier Patiño. Las fotografías utilizadas en la portada son de la autoría de María Fernanda Vazquez Vela. A todos ellos vayan mis más sinceros agradecimientos por su dedicación, generosidad y compromiso.

Andrés Ríos Molina
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

Cuestiones convergentes: historia, antropología, modernidad

Saurabh Dube

El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África

Este trabajo explora el tema de las disciplinas, la modernidad y su interacción por medio de una serie de consideraciones cruciales sobre el tiempo, el espacio y sus intrincaciones. Desde la antropología y la historia, y con la ayuda de la teoría sociopolítica, me enfocaré en temas disciplinarios socioespaciales y temporalidades alborotadas. La afiliación de mi obra en general a los terrenos limítrofes de distintas disciplinas y su reconocimiento de que los sujetos (sociales y disciplinarios) producen el tiempo y el espacio desempeña aquí un papel crucial. En su nivel más básico, mi trabajo es cuestionar representaciones rutinarias de un tiempo homogéneo (que, sin embargo, se ha fundado en rupturas espaciales inaugurales) y esquemas antinómicos de espacio social (que, no obstante, suponen una jerarquía temporal única). Es decir, esta plática se ubica en el punto de unión entre antropología e historia, articulando, desde sus márgenes, conocimiento(s) de área, lo cual incluye una visión del Sur de Asia desde América Latina. Este último punto resulta relevante. Aun si en este evento celebramos la importancia de la India, mi propio trabajo en español (en enseñanza, pláticas y publicaciones) ha tenido poco que ver con la India en sí y mucho con cuestiones críticas sobre las disciplinas, el método, la teoría y el entendimiento de asuntos relacionados con materiales del Sur de Asia. Después de todo, ¿por qué el solo hecho de conocer más y más acerca de India resulta importante para la tarea del aprendizaje en América Latina? Tales apreciaciones y cuestionamientos atraviesan esta reflexión.

La asociación entre antropología e historia ha sido accidentada y contradictoria. Su alianza también ha resultado apasionante y productiva.¹ Al mostrar su comprensión limitada y su mutua desconfianza, la historia y la antropología han sostenido recurrentes diálogos sin entendimiento.² Por otro lado, en diferentes tiempos y locaciones, importantes practicantes de estos dos saberes han remarcado sus puntos clave de convergencia, al mismo tiempo que han resaltado la necesidad de cruzar fronteras y tender puentes entre las fronteras que los separan; asimismo, durante las tres últimas décadas, el intercambio entre estas dos maneras de investigar, ha adquirido nuevos propósitos en los estudios teóricos y empíricos. Estas conjunciones han traído consigo una serie de consideraciones clave sobre la historia de la antropología y la antropología de la historia. Esto ha puesto en juego una seria revisión de los estatus y pretensiones de las dos disciplinas, lo cual incluye la emergencia de una bestia distinta, una criatura innovadora, llamada antropología histórica.³

¿Cómo, entonces, debemos entender la antropología histórica? ¿Es acaso una forma de conocimiento que implica principalmente la investigación de archivo y el trabajo de campo, ambos procedimientos ya conocidos y prefigurados?, ¿se trata de protocolos que, uno tras otro, encuentran una combinación productiva en este terreno interdisciplinario? ¿Es la antropo-

¹ Utilizo el término *antropología* para referirme a la antropología social y cultural en su sentido más amplio. También me refiero con este término a los trabajos de sociología de India que han sido apoyados desde consideraciones etnográficas. Etnografía es un término utilizado para referirnos, de un modo cómodo, a las prácticas de la antropología social y cultural. Este texto fue traducido por Lucía Cirianni.

² Esto se refleja especialmente en la manera en la que ciertas declaraciones, por demás obvias, concernientes a la historia y la antropología, se convirtieron en *leitmotivs* para discutir la disciplina propia y la del otro. Tales declaraciones incluyen la postura de Maitland sobre que, “antes de lo esperado, la antropología contemplará la alternativa de convertirse en historia o en nada”; la afirmación de Radcliffe-Brown de que la mayor parte de la historia “no explica nada en absoluto”; y la negativa de Trevor-Roper para hacer una historia de África que no considere la presencia europea en este continente, o una de la América precolombina, por considerarla una “enorme oscuridad”, que nunca podría ser un “tema de corte histórico”. Para más detalles sobre las dificultades de conducir discusiones bajo estos argumentos, usualmente citados fuera de contexto, véase S. Krech III, “The State of Ethnohistory”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, 1991, pp. 345-346.

³ A su vez, esto incluye el cuidadoso cuestionamiento de las celebraciones contemporáneas de las nuevas vías interdisciplinarias —ésas del “giro antropológico” de la historia y del “giro histórico” en la antropología— como insuficientemente conceptualizadas.

logía histórica sólo una investigación que conjuga metodologías y técnicas de dos disciplinas que se dan por hechas? Como Brian Axel argumentó,

[...] entre toda esta enérgica actividad que busca probar y vislumbrar cómo la historia y la antropología pueden usar la una las técnicas de la otra (y así, supuestamente, constituir una antropología histórica), lo que generalmente se pasa de largo es la presunción de que la historia y la antropología son de suyo ya completas. Aquí veremos tal presunción como un problema —y un problema conducente a la forma común de considerar a la antropología histórica como un ejemplo de diálogo entre historia y antropología.⁴

Mis propios esfuerzos implican una aproximación a la antropología histórica que reconsidera a sus disciplinas constitutivas y a su interacción en general. Hacer esto significa hacer más que rastrear el “diálogo” entre antropología e historia: es, en su lugar, considerar sus reformulaciones críticas y renovaciones mutuas, que apuntan tanto a disposiciones convergentes como a articulaciones divergentes.⁵ Esto también quiere decir que las implicaciones compartidas por la antropología y la historia están fundadas en presupuestos comunes y en rechazos mutuos, genealogías disciplinarias que tienen un origen profundo y grandes implicaciones dentro de los mundos sociales. Al examinar tales principios recíprocos, y

⁴ B. K. Axel, “Introduction: Historical Anthropology and its Vicissitudes”, *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 13.

⁵ Evidentemente, este capítulo y los siguientes no representan un mero resumen del diálogo entre antropología e historia en la educación en el Sur de Asia. Al mismo tiempo, busco expandir la noción del diálogo disciplinario y su falta de acuerdo por medio de consideraciones críticas sobre la antropología y la historia. Esto también significa que mis esfuerzos alcanzan y extienden el énfasis hecho en muchas de las discusiones más influyentes acerca de la participación mutua entre antropología e historia, incluidas en textos que deberían ser de interés para los lectores. B. K. Axel, *op. cit.*; S. Mathur, “History and Anthropology in South Asia: Rethinking the Archive”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2000, pp. 89-106; J. Kelly y M. Kaplan, “History, Structure and Ritual”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, pp. 119-150; P. Pels, “The Anthropology of Colonialism: Culture, History and the Emergence of Western Governmentality”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, 1997, pp. 163-183; A. L. Stoler y F. Cooper, “Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda”, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56; J. D. Faubion, “History in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, pp. 35-54; S. Krech III, *op. cit.*, y J. Comaroff y J. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.

al ganar conocimiento del tiempo y espacio como factores que sostienen tanto a la historia como a la antropología, busco examinar el día-a-día de la antropología y de la historia, así como presentar las consecuencias, en un sentido general, de la comunión y la convivencia de estos modos de investigación.

Ahora bien, en términos de la organización de estas dos disciplinas en lo que concierne a India (y a México y a América Latina en general) y en términos de la organización de estas disciplinas, eso que he venido llamando antropología histórica se muestra aquí como una forma de investigación académica vagamente demarcada. Este hecho tiene sus propias genealogías, mismas que se mueven entre especializaciones disciplinarias y articulaciones espaciotemporales poco estables. El punto clave ahora es que, en años recientes, y gracias al hecho de que antropólogos e historiadores se han tomado el tiempo de repensar su teoría, método y perspectiva, los materiales de archivo han sido leídos a través de filtros antropológicos y el trabajo de campo se ha atado a la imaginación histórica. Esto ha abierto significativamente una serie de cuestionamientos acerca de la naturaleza de los conceptos “archivo” y “campo”. Las agendas antropológicas se han unido también a los recuentos históricos de la superposición del sentido y la práctica. Los discernimientos históricos han dotado a las exploraciones etnográficas de información acerca de la relación entre cultura y poder. Tal combinación ha producido narrativas híbridas; así, si lo extraño se vuelve familiar y si se accede a lo familiar como algo extraño, tenemos la fórmula perfecta para desestabilizar nuestras nociones de extrañeza y familiaridad con respecto a mundos históricos y contemporáneos. Aunque tales desarrollos no siempre han sido de un mismo tipo, las posibilidades críticas que resultan de ellos se muestran como íntimamente informativas para lo que viene. De hecho, el carácter personal de la narración que ofrezco a continuación revela, en el corazón mismo de esta plática, algunos de los aspectos sobre cómo he llegado a entender las disciplinas y sus temas, su espacio y su tiempo.

Hijo de antropólogos, crecí en Sagar (en India Central), Delhi (Vieja y Nueva), y en Shimla (al norte de India). Mis años de formación se vieron afectados con un persistente sentimiento particular acerca de cómo los terrenos (o tiempos/espacios) de lo “vernáculo” y lo “cosmopolita” muy a menudo se empalmaban entre sí únicamente de maneras caprichosas, in-

usuales y hasta contradictorias. Poco después, en una búsqueda vocacional mediante la docencia y la investigación, me formé como historiador pero con una inclinación hacia la antropología, especialmente porque me curti como preaprendiz de académico en la empresa de los estudios subalternos. (Como muchos de ustedes ya lo saben, los estudios subalternos formaban una tendencia historiográfica que buscaba poner en primer plano el lugar de los temas subordinados y subalternos para el entendimiento de la historia y la sociedad).

Al graduarme (con honores) de mis estudios profesionales de historia, en St. Stephen's College, en Delhi, mis camaradas y yo participamos activamente de la emoción intelectual que acompañó el surgimiento de los estudios subalternos. Poco después, mientras buscábamos una maestría en historia, también en la Universidad de Delhi, los debates y confusiones surgidos de ellos durante esos tiempos condujeron, sobre la marcha, a un mayor compromiso crítico con una gran variedad de ideas historiográficas y teóricas. Entonces, aun cuando los estudios subalternos apuntaban con energía hacia nuevas direcciones históricas, su tarea también privilegiaba los momentos de abiertas rebeliones subalternas en contra de las negociaciones de poder que se mostraban rutinariamente al interior del grupo. Esto último, a su vez, propiciaba, dentro del proyecto, una serie de breves e inadecuadas articulaciones sobre cultura y consciencia, religión y casta.

No sorprende que, al buscar un tema de investigación para mi maestría en historia, también en la Universidad de Delhi, encontrara interesante estudiar la conducta de resistencia en un lenguaje religioso. Específicamente, quería rescatar tales negociaciones y enfrentamientos a la autoridad desde su ser subordinados —como insustanciales, incluso epifenoménicos— hasta sus determinaciones subyacentes de imperativos infinitamente económicos y/o posiciones políticas, principalmente progresistas, que abundaban en las historias heroicas de la época. Más bien, lo que estaba en juego era la forma en que las instituciones y los imaginarios de la casta, las prácticas y los procesos de la religión (en este caso, el hinduismo dominante y popular) podían, de manera importante, estructurar y dar forma a las acciones y expresiones de las comunidades subordinadas.

Me encontré con un objeto de estudio: una casta-secta herética e “intocable”, los satnamis de Chhattisgarh. El amparo de mis padres resultó muy importante aquí, pues, mucho tiempo atrás, ambos habían hecho sus investigaciones doctorales en esta enorme región cultural y lingüística del centro de la India.

En el camino hacia una historia social de los satnamis para mi tesis de maestría se revelaron, de maneras inestables pero insistentes, las potencialidades y los problemas de los estudios subalternos en cuanto a las temporalidades. Por una parte, los análisis al interior de la empresa colocaban las acciones y los entendimientos de estos grupos como completamente contemporáneos, formativamente coetáneos del tiempo-espacio de la colonia británica y la nación india. Por otra parte, las sensibilidades de un paternalismo recuperativo (junto con los procedimientos de un estilo académico dedicado a la salvación) significaban que al interior del proyecto los significados y los motivos de estos pueblos aparecían tamizados por la distinción directriz entre comunidad y Estado. Los subalternos habitaban igualmente un distintivo tiempo previo/*a priori* que giraba en torno a una tradición implícitamente inmutable, marcada por un espacio pasivo, moldeada por la mano muerta de la cultura dominante. Por lo tanto, era sólo cuando estos grupos subordinados reivindicaban la “esencia” de sus iniciativas en forma de insurgencia, momento expresivo autónomo y verdaderamente emancipador que involucra una “revocación prescriptiva” dirigida a la completa subversión y eliminación de la insignia de subalternidad, que emergieron como pertenecientes a la vanguardia del escenario temporal de la política moderna.

Por supuesto, yo no experimenté ni expresé las cosas de ese modo, pero me perseguía la intuición de la incertidumbre, algo así como la sombra de una presencia. De hecho, lejos de ser incapacitante, la ambigüedad fue productiva. Era un signo de los tiempos: la tensión era fructífera. Ahora bien, a la par de otras tendencias teóricas, me involucré críticamente con los estudios subalternos con el fin de aprovechar sus aportaciones previas, que colocaban a los protagonistas desposeídos como elementos formativos en la historia a la vez que cuestionaban sus últimos énfasis, que presentaban a estos sujetos como inciertamente fuera del tiempo.

Así, al explorar las concepciones satnamis del pasado, centradas en sus gurús o preceptores, hallé en los mitos orales del grupo una modalidad de

conciencia histórica que elaboraba distintas convenciones. En ellas se encontraban procedimientos y resultados que accedían y excedían, a su modo, tanto las configuraciones lideradas por autoridades brahmánicas y las de la devoción popular, como las representaciones imperiales y nacionalistas. Dicho simplemente, las historias de los satnamis eran completamente coetáneas de la historiografía moderna, de manera que incluso reflejaban las presunciones de ésta, más que constituir una excepción exótica más, como dictaban los imperativos de una temporalidad jerárquica pero singular. De modo similar, al enfocarme en la justicia colonial y en las disputas aldeanas de la región de Chhattisgarh, lo que emergió fueron las conversaciones en disputa, las imbricaciones mutuas y los enfrentamientos formativos entre la ley y el orden modernos y las legalidades e ilegalidades populares. Es decir, lejos de ser una oposición indolente entre procesos de disputa de la gente y reglas judiciales-occidentales, que segregan estos terrenos temporal y espacialmente, se ponían en juego los enredos incessantes entre las normas cotidianas, los deseos familiares y las patologías extranjeras.

En retrospectiva, estaba explorando los procesos que trenzaban el tiempo, el espacio y sus imbricaciones. En ese momento, sin embargo, había más interés en, por ejemplo, la absoluta e incluso aritmética antinomia entre la elite y los subalternos. Entonces, vistos a través de los filtros de los patricios y plebeyos en la Inglaterra del siglo XVIII (*i. e.*, del trabajo de E. P. Thompson) o a través de la conciencia de los estudios sobre los esclavos afroamericanos en el sur de los Estados Unidos (como los planteados por Eugene Genovese o por Lawrence Levine); a partir de esas lecturas, decía, esta oposición al interior de los estudios subalternos encuadraba la creación de lo subalterno y la elite como procesos relacionales, hecho que, incluso, causaba problemas para la formación de clases, comunidades y géneros. Más aún, parecía que existía una vacilación entre privilegiar los códigos elementales, o estructuras subyacentes, que guiaban la acción y la insurgencia subalternas por un lado, y una celebración un tanto ingenua de su propia capacidad libre de acción, o autonomía, por el otro. Tras analizarla por medio de debates sobre la relación entre la capacidad de acción y la estructura, especialmente como lo expresan los trabajos de Philip Abram, Pierre Bordieu y Anthony Giddens, tal fluctuación se mostraba analíticamente inadecuada, profundamente problemática y generalmente

improductiva. Lo que quiero decir con esto es que estas sencillas oposiciones y esta analítica ambivalente traían consigo grandes implicaciones. Aunque esta idea resulta apenas esbozada al plantearla de este modo, resultaba difícil no sentir una inquietud persistente y latente hacia estas incómodas determinaciones de un tiempo único y jerárquico (mismo que indicaba una construcción antinómica de los espacios sociales) dentro de los estudios subalternos.⁶

Así, era de esperarse que para mi investigación doctoral en la Universidad de Cambridge y para el libro basado en ella, buscara establecer un diálogo entre los estudios subalternos, la antropología histórica y lo “cotidiano” como perspectiva crítica, al mismo tiempo que seguía con mi investigación sobre los satnami. Para hacer el cuento corto, entre muchas otras cosas, muchos encuentros críticos y confusiones contingentes me indicaron el inmenso poder codificado en los signos y los símbolos, las metáforas y los mapeos, y las prácticas y persuasiones del gobierno y el Estado; tal autoridad estructuraba crucialmente los imaginarios y las empresas de sectas y subalternos, castas y comunidades. Puesta de un modo simple, mi investigación se convirtió en una óptica y un señalamiento hacia la formidable participación y la interpenetración crítica de los emblemas del Estado, o poder gubernamental, y las formas de vida subalterna y en comunidad. En las tradiciones dominantes en la antropología y la historia del Sur de Asia precisamente se habían dejado de lado esas problemáticas. Lo que se ponía en juego eran los procedimientos de espacialización del tiempo y de temporalización del espacio que servían para separar lo subalterno del Estado, la comunidad de la historia, la tradición de la modernidad y la emoción de la razón como si formaran espacios distintos mediante la suposición de una temporalidad exclusiva. Por supuesto, nada de esto me parecía una revelación brillante. Más bien, estas intuiciones se desenvolvían poco a poco, parte a parte.

De hecho, muchas de estas cuestiones se aclararon poco a poco cuando entré al Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México a mediados de los noventa. A partir de entonces, me percaté de que los mundos de América Latina, Asia y África pasaban por filtros de espacio

⁶ Admito no considerar en absoluto al espacio de manera crítica ni las ideas que flotaban en el aire, excepto por Bordieu.

y tiempo muy particulares y algo peculiares. Esto se comprobaba en las arenas cotidianas y en los espacios académicos. Con una América Latina mestiza que se balanceaba inciertamente aunque con prontitud en la semejanza con un Occidente moderno cosificado; la otredad temporal y social y la diferencia espacio-cultural de Asia y África, trabajadas en conjunto, significaban una marca encantadora, *algo bello*; pero su “pobre desarrollo” político y económico, que implicaba un retraso temporal, también constituía un retraso histórico, una distinción espacial, una falta de modernidad y una inferioridad social tangible, *algo feo*.⁷ Al pensar estas distinciones espacio-temporales, emprendí una serie de escritos fundamentales sobre (y hechos desde) el sur del río Grande; al buscar la yuxtaposición y la conexión de las ideas críticas sobre América Latina y sobre el Sur de Asia y al elaborar nuevas investigaciones sobre las conversiones coloniales y el arte subalterno, ¿qué creen que sucedió? Esto es lo que pasó: las relaciones entre modernidad, historia y antropología —alrededor de la Ilustración y el imperio, la razón y la raza, y las colonias (establecidas y no establecidas) y las naciones (nuevas y antiguas)— surgieron como zonas de conversación pertinentes.

Como indiqué antes, las conversaciones entre antropología e historia suelen concebir a éstas como dos disciplinas distintas. Pero las problemáticas comunes a la historia y la antropología son, en no menor medida, producto de suposiciones comunes y rechazos mutuos que tienen raíces profundas y amplias implicaciones fundadas en los mundos de la modernidad. Por un lado, ni el tiempo ni la temporalidad son prerrogativas exclusivas del historiador, pues ambas encuentran una diversidad de configuraciones en la práctica antropológica. De hecho, la etnografía ha logrado expandir la naturaleza del tiempo y la temporalidad, que se daba por sentada. No obstante, la etnografía también ha segregado estas categorías hacia los distintos dominios del mito y de la modernidad, imbuyendo a las primeras de una significación estática. Por otro lado, es posible que los conceptos de cultura y tradición hayan reforzado a la antropología, pero al mismo tiempo también han estado presentes de modos variados, y de modo especial, en los trabajos escritos de historia como nociones recibidas y como dispositivos de comprensión y explicación

⁷ En español en el original. (N. de la trad.)

dados. Al funcionar como términos cómodos para las narrativas históricas, la cultura y la tradición han traído consigo connotaciones en disputa a través de algunas proyecciones particulares de la acción histórica. Estos problemas merecen un análisis más detallado que incluya un examen de los principios de apoyo recíprocos entre historia y antropología. En esta presentación, me enfocaré, primero, en las cuestiones del tiempo y en los problemas de la cultura antes de voltear brevemente hacia ciertas divergencias sobre la antropología histórica. Esto enfatiza que mi esfuerzo se centrará en discutir las formas del conocimiento moderno sobre la antropología y la historia que señalen los atributos cruciales de los procedimientos de la modernidad, especialmente sus articulaciones antinómicas de tiempo-espacio que refuerzan los temas disciplinarios.

Desde hace mucho tiempo, los presupuestos antropológicos han mostrado una variedad de posturas hacia los problemas de la temporalidad y la historia, mismas que van desde una indiferencia voluntaria y una omisión incómoda hasta ambivalencias formativas y contradicciones constitutivas. No obstante, el concepto mismo del tiempo nunca ha estado ausente en tales comprensiones. Actualmente hay un reconocimiento generalizado de la violencia epistémica que participó en el nacimiento y el desarrollo de la antropología moderna; ahí se habrían de encontrar secuencias temporales, basadas en los principios evolutivos y presupuestos raciales, que proyectaban etapas jerárquicas en el desarrollo de las civilizaciones, las sociedades y los pueblos. Al mismo tiempo, es importante preguntarse si tal mapeo evolutivo (de orden jerárquico) de las culturas y sociedades —mismos que versan sobre lo “salvaje” y lo “primitivo”— fue extirpado de los programas de estudio con el surgimiento de la antropología “científica” basada en el trabajo de campo, durante la primera mitad del siglo XX.

Primero que nada, la aparente ruptura de la antropología funcionalista y la estructural-funcionalista, con los principios evolucionistas (difusión-istas) en razón de sus procedimientos especulativos, tuvo consecuencias más profundas. En no menor medida, esto implicaba un recelo hacia un cuestionamiento sobre la historia como tal al interior de la disciplina antropológica.⁸ Así, la práctica de la antropología podía proceder

⁸ Distingo entre “funcionalismo” (de Malinowski) y “funcionalismo estructural” (de Radcliffe-Brown) como procedimientos analíticos, pero también considero en conjunto las orientaciones

diferenciándose de los trabajos de historia. Como segundo punto, estas tendencias se conjugaban con la influencia de la sociología durkheimiana en la formación de las ideas estructural-funcionalistas. Tales conjunciones condujeron hacia las presuposiciones comunes de que los arreglos sociales⁹ resultaban más fácilmente comprensibles al ser abstraídos de sus transformaciones históricas. Este pensamiento produjo y se basó en oposiciones analíticas entre “sincronía” y “diacronía” o entre lo “estático” y lo “dinámico”; en cada uno de estos pares, el primer término resultaba privilegiado sobre el segundo cuando se trataba del objeto de la antropología. En tercer lugar, estos énfasis estaban ligados, a su vez, a predilecciones antropológicas generalizadas por la búsqueda de continuidad y consenso, más que de cambio y conflicto, dentro de las sociedades estudiadas. En cuarto lugar, la ambivalencia hacia las dimensiones temporales de la estructura y la cultura al interior de la antropología estaba implícitamente fundada en las amplias diferencias entre las sociedades occidentales basadas en la historia y la razón, por un lado, y culturas no occidentales, sostenidas por el mito y el rito, por el otro.¹⁰ En quinto lugar, esto llevó a forjar la idea tendenciosa de una “tradición” perenne mediante presuposiciones sobre un “presente etnográfico” duradero. Como sexto punto, tales presunciones intrusivas siempre han separado puntualmente el tiempo dinámico de la sociedad del etnógrafo de la temporalidad estática de los objetos antropológicos.¹¹ En séptimo y último lugar, en algunas orientaciones

que estas tradiciones comparten hacia la temporalidad en la práctica antropológica. Véanse B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 1922; A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Free Press, 1952; S. N. Eisenstadt, “Functionalist Analysis in Anthropology and Sociology: An Interpretive Essay”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, pp. 243-244; A. Kuper, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*, Londres, Allen Lane, 1973, pp. 92-109; J. Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990, pp. 155-171, y G. Stocking, Jr., *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, pp. 233-441.

⁹ *Societal*, que apunta hacia una relación de fuerzas o poder al interior de la sociedad, frente a *social*, que apunta hacia una relación de iguales o, por lo menos, más equilibrada.

¹⁰ Esta discusión trae a cuento otros argumentos encontrados en gran variedad de compromisos críticos con los análisis funcionalistas —por lo menos desde la década de los cincuenta. Más que proveer numerosas citas, baste decir que mis críticas serían ampliamente aceptadas por la antropología crítica hoy en día.

¹¹ Tanto el trabajo antropológico como el histórico pueden marcar una separación tan definitiva entre el principalmente dinámico tiempo antropológico de los sujetos de Occidente y la relati-

etnográficas muy generalizadas, el cambio y la transformación llegan a las estructuras nativas en formas exógenas.

Todos estos puntos tienen sus ramificaciones críticas. Johannes Fabian ha señalado las formas repetitivas en las que la investigación antropológica ha considerado a su objeto de estudio como lo “irremediamente otro” a través de medidas que recurren a la temporalidad: el objeto etnográfico niega la “coetaneidad del tiempo” con el instante del sujeto antropológico.¹² En otras palabras, el sujeto (que observa) y el objeto (que es observado) están precisamente separados por el tiempo de modo tal que ambos viven en “temporalidades distintas”: el tiempo histórico del primero siempre adelante del tiempo mítico del segundo. Así, esta división temporal se ha traducido en que tanto los objetos antropológicos como la práctica etnográfica han emergido como algo que está afuera del tiempo, aunque de maneras ambivalentes y disyuntivas. Por un lado, las dimensiones temporales de los trabajos antropológicos se han borrado por la superposición tanto del presupuesto tiempo del sujeto moderno como del tiempo objetivo del conocimiento científico. Por otro, la temporalidad de los Otros de la antropología —su tiempo/intemporalidad— sólo podía surgir como algo externo y atrasado respecto al tiempo de la escritura etnográfica.¹³ Todo esto ha definido el “lugar del salvaje” y el “nicho nativo” de la antropología como conceptos constitutivos de esta disciplina.¹⁴ Lejos de ser espectros del pasado ahora desvanecidos por los análisis críticos, los resultados de estos entendimientos siguen con nosotros —en la India y en

vamente temporalidad estática de los pueblos no occidentales. Por ejemplo, para abordar el tema de la importancia crítica de las declaraciones de Cohn para la formación histórica, véase H. Medick, “Missionaries in the Rowboat? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History”, *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 41-71.

¹² J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983. Véase también J. Comaroff y J. Comaroff, *op. cit.*; y N. Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

¹³ Aquí me extiendo y me comprometo con los argumentos críticos de J. Fabian, *op. cit.*

¹⁴ Sobre la noción del “lugar silvestre” de la antropología, véase M. R. Trouillot, “Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of the Otherness”, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, c. 1991, pp. 17-44. Sobre el “nicho nativo” de esta disciplina, véase S. Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

México, en el Sur de Asia y en América Latina— ampliamente diseminados en los terrenos cotidianos de académicos, sujetos, ciudadanos y Estados.

Por supuesto, nada de esto niega que tales esquemas hayan encontrado controversias y excepciones al interior de la antropología (y la historia). He explorado estos temas en otros trabajos, y ahora los dejo aquí para la discusión. El punto principal es éste: que las presuposiciones constitutivas y los procedimientos concernientes a lo temporal y lo espacial al interior de las disciplinas no son, pues, puramente disciplinarios. Más bien, estas presuposiciones sugieren proyecciones “metageográficas”. Al acudir al tiempo y al espacio, tales proyecciones se basan en visiones desarrollistas de la historia que son académicas y cotidianas, eruditas y del día a día. Con autoridad, aunque ambiguas, estas visiones moldean mundos sociales en terrenos encantados por la tradición y en dominios desencantados por la modernidad.

Así, está en juego nada menos que el orden jerárquico del tiempo y el espacio como parte de una interacción a muchos niveles entre conocimiento moderno, entendimientos antropológicos, planos históricos y sus configuraciones cotidianas. En conjunto, nos encontramos cara a cara, ¿con qué? Repito: con un tiempo jerárquico singular y con espacios antinómicos divididos. Piensen en la forma en la que los patrones de la historia y los diseños culturales han sido comprendidos en el pasado y el presente, mediante imponentes oposiciones entre comunidades estáticas encantadas y sociedades modernas dinámicas. Éstas constituyen los encantamientos y oposiciones de la modernidad, mismos que han desempeñado un papel realmente importante en el mapeo y el molde de los mundos sociales.

Al afirmar esto, soy consciente de las tendencias opuestas que se han presentado durante la formación del conocimiento moderno. Estas orientaciones controversiales se han descrito como racionalismo e historicismo, de lo analítico y lo hermenéutico, lo progresista y lo romántico. Resulta crucial localizar la frecuente combinación, en la práctica, de estas tendencias para rastrear las contradicciones y polémicas y las ambivalencias y los excesos del conocimiento(s) moderno(s). En conjunto, estas expresiones simultáneas revelan que los términos de la modernidad han estado asiduamente conectados, pero que también están desarticulados con ellos mismos. Una vez anotadas estas cuestiones para su discusión, permítanme continuar con los problemas de la historia.

Antes señalé que, del mismo modo que el tiempo y la temporalidad se han presentado de formas distintas en el corazón de la antropología, también los trabajos de historia han involucrado presupuestos sobre la cultura y la tradición. Así, como la antropología, la labor histórica ha estado profundamente moldeada por las oposiciones jerárquicas de modernidad, aun cuando ella misma ha señalado seriamente las problemáticas y las contradicciones del conocimiento moderno.

Primero que nada, los procesos de institucionalización de la disciplina histórica en el mundo euroamericano en el siglo XIX —tanto como sus antecedentes significativos— implicaban que la labor histórica emergió portando la bandera de la nación. La disciplina de la historia no sólo se mostraba frecuentemente, interminablemente y etnocéntricamente mirando hacia sí misma, sino que estaba moldeada por agudas distinciones entre los pueblos y las naciones civilizadas y retrasadas. Segundo, de esto se desprendía que, en los terrenos occidentales de discusión, los relativamente escasos recuentos históricos que trataban sobre territorios distantes, generalmente coloniales, a menudo presentaban tales pasados como notas al pie y apéndices a la historia de Europa. Tercero, estas historias, comprendidas desde los países colonizados y las naciones recientemente independientes, eran a su vez pensadas a imagen de un Occidente progresista, aunque al mismo tiempo se reservaban las jerarquías y oposiciones de una modernidad exclusiva para sus propios propósitos.¹⁵ El cuarto y último asunto es que algunas vertientes importantes de la labor histórica podrían expresar impulsos hermenéuticos, historicistas o contrailustrados, pero su relación con una modernidad occidental jerárquica y exclusiva era un arma de dos filos. Tales historias articulaban de forma importante las nociones de cultura, de tradición, de *volk* (*folk* o pueblo), y generalmente la de nación, hacia un cuestionamiento crítico de la razón engrandecida que ellas mismas consideraban como el *leitmotiv* de la Ilustración.

¹⁵ Sobre este tema, véase D. Chakrabarty, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, no. 37, 1992, pp. 1-26; F. Cooper, "Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History", *American Historical Review*, vol. 99, no. 5, 1994, pp. 1516-1545, y S. Sarkar, *Writing Social History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 30-42. Véase también, G. Prakash, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, vol. 99, 1994, pp. 1475-1494. Aunque con excepciones, los trabajos de Cooper y Sarkar apoyan mis declaraciones.

Por otra parte, tales articulaciones de tendencias hermenéuticas, historicistas y contrailustradas no pudieron escapar por sí mismas de los esquemas desarrollistas de una historia de cierta forma singular y centrada en Europa.

Esto me trae de vuelta hacia la antropología histórica. Gran parte del énfasis que he hecho hasta ahora ha surgido de las mismas expresiones críticas de la historia, la antropología y la antropología histórica comprendidas de un modo lato. Me gustaría trazar tres fases distintas del surgimiento de la antropología histórica. La primera de ellas duró desde mediados de los setenta hasta finales de los ochenta. Configurada por los renovados acentos en la práctica y el proceso, preocupada por los sujetos actuantes y la dominación social y algunas veces influida por la política económica marxista, esta etapa conoció la publicación de los trabajos de, por ejemplo, June Nash, Michael Taussig, Renato Rosaldo, David Warren Sabean y Nicholas Dirks. Al tiempo que Bernard Cohn seguía con su trabajo previo, incluso Marshall Sahlins recurrió al archivo en *Islands of History*. Éstos son únicamente breves ejemplos ilustrativos. Trabajos como el de Jean Comaroff en *Body of Power, Spirit of Resistance*, y el libro de Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, se pueden considerar una especie de puente entre la primera y una segunda etapa.

En esta segunda fase, los acentos puestos sobre el proceso y la práctica, el sujeto y la agencia, se complementaban con nuevas consideraciones sobre la interacción entre cultura y poder, especialmente como se destacaba en el trabajo de Michel Foucault. En esta etapa también se habrían de encontrar conversaciones cruciales de la antropología, la historia y la antropología histórica con las perspectivas poscoloniales, los estudios subalternos y la teoría crítica, entre otras orientaciones. Ahora bien, las culturas coloniales, el evangelismo imperial, las naciones y los nacionalismos, y las comunidades y sus historias fueron examinadas críticamente por incorporar una autoridad que implicaba autoridad como alteridad y significado y como poder. Algunos ejemplos, entre muchos, sobre este tema incluyen: de la primera generación, *Of Revelation and Revolution* de John y Jean Comaroff; Joanne Rappaport escribió *Cumbe Reborn*, y Frederick Cooper y Ann Stoler editaron *Tensions of Empire*; de una generación más joven tenemos *The Nation's Tortured Body*, escrito por Brian Axel; *Hybrid Histories*, de Ajay Skaria, y mi propio *Untouchable Pasts*.

La actual y tercera etapa, que puede considerarse que empezó durante los primeros años del siglo XXI, trabaja sobre la base del énfasis que se ha puesto en la antropología histórica. Al mismo tiempo, ahora hallamos una reflexividad crítica sobre las historias y las antropologías de las disciplinas mismas, así como un sutil involucramiento con la teoría social y la filosofía política. Así, por ejemplo, encontramos estudios religiosos que, más que recuentos de creencias lejanas, son movimientos hacia etnografías del cristianismo que resultan igualmente antropologías de lo secular. De hecho, más que darles una lista de los trabajos que han marcado esta tercera etapa, voy a decir que si las academias mexicana e india emprendieran, a su manera, los retos marcados por la antropología histórica, podría haber muchas ganancias cruciales. Y es que no sólo están en juego los nuevos estudios sobre el imperio y la nación, la modernidad y el neoliberalismo, fronteras y diásporas,¹⁶ política y religión, culturas públicas y ansiedades gubernamentales. Más bien, están en juego los presupuestos sobre cómo los regímenes modernos del Estado, la nación y la burocracia han dado forma a las disciplinas, incluyendo la historia, la antropología y la antropología histórica. En otras palabras, actualmente está en juego el porqué y el cómo los archivos, los campos y las disciplinas se organizan de tal o cual modo, es decir, está en juego su naturaleza misma. Según mi entendimiento, la antropología histórica puede hacer que nos detengamos a preguntarnos: ¿acaso la antropología contemporánea no debería apartarse de la diferencia interminablemente postergada de una tradición recursiva para convertirse en el estudio de los temas de la modernidad, mismos que incluyen a los sujetos modernos?; ¿acaso la historia crítica no debería alejarse de la mismidad rutinaria del sujeto moderno para, en su lugar, explorar la presencia de temporalidades heterogéneas pero coetáneas en los mundos de la modernidad y en muchos otros?; ¿qué queremos decir exactamente con “antropología” e “historia” y por qué decidimos estudiarlas?

Al final, es propio que me lleve a casa tales preguntas. Para hacerlo, debo volver la mirada hacia los principales modos en que los términos de la modernidad se han discutido en América Latina. Mi apuesta es por destacar los lineamientos de una academia en la que actualmente circulan mis deliberaciones. Una descripción breve, más que un recuento exhaustivo.

¹⁶ En español en el original. (N. de la trad.)

Considerado tanto un paso existencial como analítico, tal movimiento está fundado en esta apuesta particular. Aunque es importante que aprendamos algo sobre la India, tal como lo anuncia este evento, también hay otros Méxicos y otras Américas Latinas en una academia crítica. Estos terrenos tienen mucho que dar, especialmente ahora que las disciplinas y la modernidad en América Latina se han encontrado a menudo en senderos ya dados, de tal forma que se vuelcan sobre sí mismas. En otras palabras, y desde Merleau-Ponty, pregunto: ¿dónde estamos?, ¿qué tiempo es éste?

Los indicios de la modernidad han perseguido por mucho tiempo a América Latina, generalmente reflejando los fantasmas de una Europa cosificada aunque tangible. Frecuentemente, esta región se ha proyectado, incierta pero prontamente, como parte del mundo occidental, aunque con ciertas carencias específicas y dentro de límites particulares. Todo esto es un resultado de los mapeos¹⁷ dominantes y de las “metageografías” autoritarias que han separado al mundo entre el Occidente y el Oriente, reforzados por discursos de orientalismo y occidentalismo, formidablemente presentes en la estética y en la expresión cotidiana (y aquí me viene a la mente Octavio Paz).

Ahora bien, en América Latina, como en muchas partes del mundo, los planos dominantes de lo contemporáneo descansan sobre el decreto moderno que dicta que la modernidad ya ocurrió en algún otro lugar. Si esto ha generado entre los latinoamericanos modernos ansiedad por considerarse poco originales, también los ha llevado a una variedad de búsquedas en pos de una idea nacional de lo moderno, el modernismo y la modernidad como algo dispuesto entre Occidente y el resto.¹⁸ (No es para sorprenderse el hecho de que los discursos y las representaciones “indigenistas” y “primitivistas” hayan desempeñado un papel crucial aquí.) En el México de inicios y mediados del siglo XX, por ejemplo, sólo necesitamos pensar la vida y la obra de no sólo Diego Rivera y Frida Kahlo, sino también de “los Contemporáneos” como Jorge Cuesta y Salvador Novo (y, poco después, del “Grupo Hiperión”). La cuestión es que las discusiones sobre el modernismo —en sus políticas y estéticas simultáneamente republicanas y auto-

¹⁷ *Mappings*, en el original, que refiere, al mismo tiempo, a la elaboración cartográfica y al análisis intelectual de las categorías de una cosa. (N. de la trad.)

¹⁸ “Between the West and the Rest”, en el original. (N. de la trad.)

ritarias, y en sus avatares gubernamentales y cotidianos— han dado a luz uno de los más aceptados entendimientos sobre las narrativas de la modernidad en América Latina (desde Ángel Rama hasta Doris Sommer, Ramos Otero o Jean Franco). Esta tendencia continúa en el presente (como la han desmenuzado Tracey Hedrick y González Echeverría). Es, entonces, contra este fondo teórico que necesitamos considerar tres amplios escenarios de discusiones recientes sobre la modernidad en América Latina, que han cuestionado las polaridades simplistas entre los modernismos prolíficos y la deficiente modernización de la región, tal como lo han expresado autores influyentes (como Paz y Cabruja). Al hacerlo, enfatizamos que las distinciones e incluso las superposiciones entre modernidad, modernización y modernismo son reveladoras: la idea desarrollista de una superación del pasado es central en estos imaginarios modernos —de naturaleza académica y cotidiana, así como de sus expresiones entrelazadas. Al mismo tiempo, tal segregación del pasado y el presente, aunque se asuma como algo principalmente temporal, incorpora profundos atributos espaciales. Así, la presunción de una historia homogénea que mantiene su lugar hace posible que un Occidente imaginario pero palpable —su trayectoria temporal singular funciona en conjunto con su locación espacial exclusiva— se convierta en el horizonte para el presente y la posteridad de otras culturas, que se conciben según su capacidad, o la falta de ella, para alcanzar su destino. No obstante, las rupturas históricas insinúan nudos tenaces que atan irreduciblemente una y otra vez a lo temporal y lo espacial. Con esto quiero decir que los lugares/tiempos anteriores, a la vez anacrónicos y completamente coetáneos, aparecen mezclados con etapas y espacios contemporáneos, indicando, así, los desgastes, imbricaciones y texturas del pasado y el presente, de lo espacial y lo temporal. Pero permítanme regresar a las tres tendencias que he mencionado antes.

Primero, al considerar la relación entre imperio y modernidad, las cuestiones sobre el colonialismo han sido frecuentemente colocadas, en los estudios hechos en América Latina, como pertenecientes a un pasado distante y borroso que también se presenta, sin embargo, de modos más amables: por ejemplo, Coyoacán, la colonia (el barrio) en que vivimos es “muy colonial”.¹⁹ Contra estas disposiciones dominantes, un importante

¹⁹ En español en el original. (N. de la trad.)

cuerpo de pensamiento crítico sobre América Latina (desde Enrique Dussel hasta Aníbal Quijano y Walter Dignolo) se enfoca hoy en los esquemas subterráneos y las agitadas apariciones de lo moderno y lo colonial. En otras palabras, la obra de estos autores considera críticamente el lugar y la presencia de las estipulaciones coloniales del conocimiento-poder dentro de las provisiones modernas del poder-conocimiento. En consecuencia, tales movimientos han hecho que la modernidad se vea reflejada como un proyecto profundamente ideológico y un aparato primario de dominación —en el pasado y en el presente, hoy aquí y mañana allí— con la promesa de una redención mesiánica como la única posibilidad de posteridad.

Segundo, en años recientes, la noción de la “magia de lo moderno” ha encontrado articulaciones interesantes, especialmente en la antropología crítica y en los estudios culturales, mismos que incluyen a América Latina. Una influencia importante para ello ha sido la traída por las ideas de Marx sobre el fetichismo de la mercancía y el capital y la magia de los mercados y el dinero. En el pasado, la labor analítica subsumía tales sugerencias marxistas a los énfasis relacionados con la cosificación y la alienación (por ejemplo, el trabajo temprano de Michael Taussig). Pero escritos más recientes registran la interacción entre lo mágico y lo moderno como constituyentes críticos de mundos sociales. De esta forma, el trabajo intelectual producido en América Latina y en el Caribe ha dotado de nuevos sentidos a las discusiones sobre la magia y la locura del capitalismo y el colonialismo (desde Taussig hasta Richard Price) y a aquéllas sobre el fetiche y la cosificación del Estado y la nación (especialmente Fernando Coronil). En este tenor, ejercicios similares (Taussig, nuevamente) se han movido hacia la simultánea evocación y deformación del poder, apuntando hacia el carácter sagrado de la soberanía, para volver a encantar a la modernidad a través de la representación surrealista y la teoría extática.

Tercero y último, una gran variedad de trabajos sobre América Latina (y el Caribe) han explorado imaginativamente tanto temas importantes de modernidad como sus márgenes. Estas cuestiones se han visto desde varios ángulos en los programas académicos de la región: desde discusiones sobre la arquitectura y la construcción a través de las políticas populares y agrícolas (el trabajo de Florencia Mallon, Steve Stern y Mark Thurner), espacio y territorialidad (Ana María Alonso), cultura y consumo (George Yúdice), hasta representación y subalternidad (los trabajos de John Beverly, Ileana Rodríguez, José Rabasa, Roger Bartra, Andrés Guerrero y Gareth William).

Al mismo tiempo, mi argumento se relaciona con el trabajo que ha abordado de manera explícita términos contemporáneos e históricos, texturas y transformaciones de la modernidad. En este terreno, las exploraciones han variado desde consideraciones influyentes sobre las coordenadas heterotemporales del tiempo-espacio nacional (especialmente el trabajo de Néstor García Canclini) hasta las que consideran la articulación mutua de la modernidad y la nación (Claudio Lomnitz, Mauricio Tenorio-Trillo, Josefina Saldaña-Portillo y Mark Overmyer-Velázquez). Estas consideraciones han abordado, también, las problemáticas de la piedad, la intimidad, la incorporación y la imagen desde los regímenes entrelazados de la modernidad y la religión (Rebecca Lester y “blade-runner” Gruzinski); también han trabajado con la modernidad en sus formaciones barrocas y sus configuraciones vernáculas (Bolívar Echeverría, Joanne Rappaport y Michel-Rolph Trouillot); finalmente, y de manera crucial, se han pensado las serias contradicciones y polémicas de la modernidad (Peter Redfield y David Scott).

Vistas en su conjunto, aquí se mencionan trabajos que se enfocan en diferentes articulaciones de la modernidad (entendida como una entidad históricamente fundada y/o culturalmente expresada) que cuestionan *a priori* las proyecciones y los formalismos sociológicos que fundan esta categoría-entidad. Ciertamente no es sólo en América Latina, o en cualquier otro lugar, que encontramos formaciones y elaboraciones de la modernidad que podemos ver como procesos (contradictorios y contingentes) de cultura y poder, o como historias accidentadas y en disputa sobre el sentido y el dominio. También se trata de que todo esto nos plantea nuevos retos y hace dar un nuevo giro a la antropología y a la historia. Las conversaciones imaginativas entre las perspectivas críticas sobre la India y México, el Sur de Asia y América Latina, aún tienen mucho que ofrecer. Pero tenemos que aprender a mirar y mirar para aprender.

Referencias

Artículos

Axel, B. K., “Introduction: Historical Anthropology and its Vicissitudes”, *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002.

- Chakrabarty, D., "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?", *Representations*, no. 37, 1992, pp. 1-26.
- Cooper, F., "Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History", *American Historical Review*, vol. 99, no. 5, 1994, pp. 1516-1545.
- Eisenstadt, S. N., "Functionalist Analysis in Anthropology and Sociology: An Interpretive Essay", *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, pp. 243-260.
- Faubion, J. D., "History in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, vol. 22, 1993, pp. 35-54.
- Kelly, J. y M. Kaplan, "History, Structure and Ritual", *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, pp. 119-150.
- Krech III, S., "The State of Ethnohistory", *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, 1991, pp. 345-375.
- Mathur, S., "History and Anthropology in South Asia: Rethinking the Archive", *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2000, pp. 89-106.
- Medick, H., "Missionaries in the Rowboat? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History", *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 41-71.
- Pels, P., "The Anthropology of Colonialism: Culture, History and the Emergence of Western Governmentality", *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, 1997, pp. 163-183.
- Prakash, G., "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review*, vol. 99, 1994, pp. 1475-1494.
- Stoler, A. L. y F. Cooper, "Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda", *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56.
- Trouillot, M. R., "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of the Otherness", *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, c. 1991, pp. 17-44.

Libros

- Comaroff, J. y J. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.
- Dube, S., *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.
- Fabian, J., *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

- Kuper, A., *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*, Londres, Allen Lane, 1973.
- Malinowski, B., *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 1922.
- Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Free Press, 1952.
- Sarkar, S., *Writing Social History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997.
- Stocking, G. Jr., *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.
- Thomas, N., *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
- Vincent, J., *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990.

Nacionalismo y género: ¿de las mujeres al género y de regreso otra vez?*

Mrinalini Sinha

Universidad de Michigan, Departamento de Historia

Cuando se publicó en 1986 *Feminismo y nacionalismo en el Tercer Mundo*, el trabajo pionero de la académica feminista del Sur de Asia, Kumari Jayawardena, pocos podían haber previsto que en menos de una década se haría común en los estudios sobre el Sur de Asia mirar al nacionalismo a través del prisma de género.¹ El libro de Jayawardena, sin duda, intervino en una coyuntura académica favorable. La investigación feminista, que anteriormente había evitado consideraciones serias sobre el nacionalismo, ahora empezaba a superar su reticencia inicial, especialmente en el contexto angloamericano. Por otro lado, los estudios sobre el nacionalismo tomaron un nuevo giro al prestar renovada atención a los lineamientos culturales de las “comunidades imaginadas” en tanto naciones.² Más aún, algunos eventos fuera de la academia también señalaban la necesidad de un mayor diálogo entre académicos especialistas en los estudios sobre nacionalismo y el género. En países a lo largo del Sur de Asia, los revanchismos nacionalistas religiosos y culturales iban en aumento, sus demandas de “autenticidad” frecuentemente eran articuladas, aunque de diversas formas, a través de las subjetividades de género de mujeres y hombres. En ninguna parte se sintió más profundamente el impacto de estos desarrollos diversos,

* Este texto fue publicado originalmente como “Gendered Nationalism: From Women to Gender and Back Again?”, *Routledge Handbook of Gender in South Asia*, Londres, Routledge, 2014, pp. 13-27. Traducido por Olga González.

¹ K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Books, 1986.

² B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983. También M. Sinha, *The Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2006.

quizá, que en los estudios sobre el nacionalismo en el Sur de Asia, especialmente sobre la India. Ciertamente, podría decirse que hay pocas áreas académicas en el Sur de Asia que hayan sido más seriamente impactadas por el estudio del género que el del nacionalismo, en particular el nacionalismo anticolonial, pero también una variedad de otras formas de nacionalismo, tanto en el pasado como en el presente.

¿Qué hacer con la idea generalizada del concepto de “naciones de género” —la idea de que las naciones y los nacionalismos se construyen en torno al género— en el amplio rango de la investigación académica contemporánea, tanto feminista como no feminista, en el Sur de Asia?³ El nuevo enfoque de género en los estudios sobre los nacionalismos en el Sur de Asia constituye una especie de desafío para el (la) investigador (a) feminista. Sin duda, la academia feminista fue la primera en usar el género —como distinto de una noción biológica de “sexo”— como una categoría analítica. A su vez, los académicos feministas, así como los analistas con perspectiva de género, ahora han tomado un lugar en la mesa principal de los estudios sobre el Sur de Asia. Sin embargo, esta visibilidad es engañosa: no se ha traducido para la mayoría en un compromiso serio y persistente con la academia feminista y se ha convertido en un discurso hueco. La negligencia benigna es típicamente la norma, y muchos de los debates más importantes y los principales desafíos medulares en el campo de estudios del Sur de Asia han procedido como en un universo paralelo.⁴ Con este panorama de fondo, los estudios sobre el nacionalismo destacan como una especie de anomalía. Su receptividad a la incorporación de género como categoría analítica —mas no siempre a las aportaciones feministas— es excepcional. En este caso, al menos, la atención al género ha transformado fundamentalmente el objeto mismo de estudio: el nacionalismo.

Así, este emergente consenso entre los estudiosos del nacionalismo proporciona una oportunidad para reflexionar sobre la desigual recepción de los aportes académicos feministas en el campo de estudios del Sur de Asia y también sobre su potencial crítico para tener un impacto transformativo más amplio. La literatura académica sobre el nacionalismo en Asia del Sur, como en otros lugares, está dividida en torno a los orígenes,

³ N. Yuval-Davis, *Gender and Nation*, Londres, SAGE, 1997.

⁴ J. Nair, “The Troubled Relationship of Feminism and History”, *Economic and Political Weekly*, vol. 43, no. 43, 25-31 de octubre de 2008, pp. 57-65.

la naturaleza, el impacto y las formas cambiantes del nacionalismo. La variedad de nacionalismos, cada uno con sus propias coordenadas espaciales, temporales y políticas, en los diferentes países, provincias y localidades, así como entre diferentes colectividades en la región, es asombrosa. Incluso la corriente principal de nacionalismo anticolonial en el antiguo imperio británico en India difícilmente era una sola cosa: difería en el tiempo y en el espacio, y contenía diversas tendencias contradictorias. Sin aplanar la inmensa variedad entre y dentro de diferentes proyectos nacionalistas, es posible encontrar algunas contribuciones sustanciales y metodológicas propias del análisis de género en general. Aquí género no es meramente sinónimo de mujeres. Se construye como un elemento constitutivo de relaciones basadas en diferencias percibidas entre los sexos y los significados a través de los cuales un rango de relaciones sociales de poder —no sólo entre hombres y mujeres— se articula y se hace valer.⁵ La utilidad del género como una categoría analítica descansa precisamente en la procedencia expansiva de su significado. La contribución de los estudios de género al conocimiento sobre nacionalismo no descansa meramente en la adición de las mujeres. En cambio, y más importante, descansa sobre la reconfiguración del nacionalismo mismo a través de un entendimiento más amplio de “lo político”.

Una línea importante que estos estudios académicos han seguido es el realineamiento de lo “doméstico” o lo “privado” con la historia política del nacionalismo. Los estudios feministas, especialmente sobre las eras premoderna y precolonial, han mostrado que el hogar no se limitaba sólo a las relaciones familiares y nunca se confinó simplemente a un espacio privatizado; el hogar, de hecho, ha sido siempre esencial para una variedad de procesos públicos, políticos y económicos. El ejemplo más obvio, desde luego, es el rol de los hogares de la realeza y de las elites en la consolidación de la sucesión dinástica y en el sostenimiento de formas particulares de gobierno.⁶ Como lo han demostrado historiadores de periodos

⁵ J. Scott, “Gender: A Useful Category of Analysis”, *American Historical Review*, vol. 91, no. 5, 1986, pp. 1053-1075; también N. Menon, “Sexuality, Caste, Governmentality: Contests over ‘Gender’ in India”, *Feminist Review*, no. 91, 2009, pp. 94-112.

⁶ I. Chatterjee (ed.), *Unfamiliar Relations: Family and History in South Asia*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2004, y R. Lal, *Domesticity and Power in the Early Mughal World*, Nueva York, Cambridge, 2005.

anteriores, la familia “privatizada” a la que nos hemos acostumbrado en tiempos modernos es “un espacio muy novedoso y ningún santuario arcaico”.⁷ Incluso en los tiempos cuando lo “público” y lo “privado” se construían como espacios separados, expresado en el modelo de género de hombres en el mundo y mujeres en la casa, esta separación raramente era más que ideológica: la ilusión de su separación en ocasiones oscurece las fuerzas político-económicas que la sostienen, en primer lugar, como dominios distintos de los géneros. Por ejemplo, la construcción de la familia como una zona de privacidad, aislada de las preocupaciones políticas, fue, a su vez, creada por los gobiernos del Estado colonial y reafirmada por las respuestas de las elites indígenas. Esta crucial mirada feminista —sobre la interconexión entre lo público y lo privado— ha venido a incidir en los estudios contemporáneos sobre el periodo colonial en India con implicaciones cruciales para una relectura del nacionalismo.

La división público-privado, con sus ramificaciones en función del género, tenía su corolario en una división académica entre los estudios propiamente del nacionalismo, con su énfasis en asuntos políticos tradicionales, y los estudios sobre la reforma social, la cual abordaba temas como la “cuestión de la mujer”, así como temas sobre casta, clase y reformas religiosas.⁸ A pesar de esta división del trabajo académico, pocos investigadores podían ignorar que los dos llegaban a abordar los mismos temas. Su historia cruzada terminó por dar lugar a cierto repertorio de preguntas generalizadas en el campo: ¿por qué las elites masculinas indígenas en el primer periodo colonial asumieron con tal vigor ciertos aspectos de la reforma social, particularmente aquellos que tenían que ver con las prescripciones y prácticas de la casta superior hindú en torno al matrimonio y a la viudez?; ¿por qué el interés por la reforma social, ampliamente liberal especialmente durante las presidencias de Bengala y Bombay, cedió el paso en el último cuarto de siglo a una política de nacionalismo cultural más socialmente conservadora?; ¿por qué cambió la relación entre el nacionalismo y la reforma social con la aparición del liderazgo de M. K. Gandhi en el

⁷ S. Guha, “The Family Feud as Political Resource in Eighteenth-Century India”, *Unfamiliar Relations: Family and History in South Asia*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2004, p. 90.

⁸ A. R. Desai, *Social Background to Indian Nationalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1948; S. Natarajan, *A Century of Social Reform in India*, Bombay, Asia Publishing House, 1959, y S. Ram Singh, *Nationalism and Social Reform in India*, Nueva Delhi, Ranjit Publications, 1968.

movimiento anticolonial del siglo XX? A primera vista, la historia de las dos instituciones “toda-India”, el Congreso Indio Nacional (1885) y la Conferencia Social Nacional (1887), que representaban respectivamente los ámbitos de nacionalismo y reforma social, dio fuerza a esta narrativa de trayectorias separadas pero superpuestas. Sin embargo, los estudios feministas sobre la historia de las reformas sociales en el periodo colonial han contribuido a nublar las alguna vez bien definidas distinciones entre los dos, dando lugar a un entendimiento más amplio del nacionalismo.

La “cuestión de la mujer” —especialmente las costumbres y las prácticas que afectan a las viudas y las esposas de las castas superiores hindúes más que, por ejemplo, cuestiones de casta— tomó relevancia en los debates sobre la reforma social entre los gobernadores coloniales y las elites indígenas del siglo XIX. Esto ofrece una perspectiva sobre las prioridades de una elite nacionalista naciente en cuanto a la formación de clase y casta. Privilegiar lo conyugal, en particular —sobre otras relaciones sociales y familiares tales como la casta o los vínculos de parentesco— reflejaba la influencia ejercida por la ideología “civilizadora” del colonialismo en los nuevos intereses materiales de una clase emergente profesionalista y empresarial en la India colonial. A esta última, el ideal de la familia conyugal, centrado en la diada esposo/esposa en lugar del hogar en copropiedad tradicional, resultó más adecuado en la consolidación de un nuevo régimen de propiedad.⁹ Esta nueva forma de familia —y la reformulación de las relaciones de género que trajo consigo— era una meta para muchas de las reformas sociales en el periodo colonial, y un espacio para la movilización de la identidad nacional y comunitaria.

Más aun, la reforma social colonial siempre fue para las mujeres un asunto político de mucho peso. Tómese el siguiente ejemplo clásico. En 1829, cuando se abolió la práctica de la inmolación de viudas (*satidaha*), o *sati*, como se le llamaba comúnmente, había más en juego que la difícil situación de la viuda. La legislación aprobada por el gobernador general, Lord William Bentinck, con valiosa ayuda del reformador y publicista bengalí Raja Rammohum Roy, fue la culminación de un largo y tortuoso

⁹ M. Sreenivas, *Wives, Widows, and Concubines: The Conyugal Family Ideal in Colonial India*, Indiana, Indiana University Press, 2008; J. Walsh, *Domesticity in Colonial India: What Women Learned When Men Gave them Advice*, Lanham, Rowman & Littlefields Publishers, 2004.

proceso que involucraba lo siguiente: la temprana compasión y al mismo tiempo la condena por parte de los europeos de dicha práctica; la conversión de la *sati*, permitida sólo bajo condiciones particulares para mujeres de la casta superior hindú y presente principalmente en ciertas regiones del subcontinente por parte de los británicos, en un emblema de cultura “india” *per se*; la tolerancia inicial del Estado colonial de una versión saneada de la práctica, antes de que se proscibiera; la representación subsecuente de la proscripción como un ejemplo de la “misión civilizatoria” colonial; y el vigoroso debate indígena entre facciones rivales a favor y en contra de la abolición. La historiadora feminista Lata Mani demuestra que en el centro del proceso se oponían visiones distintas de la tradición hindú-qua-india. Su famosa argumentación consiste en que las mujeres no eran los sujetos ni los objetos en los debates sobre la abolición, eran simplemente el *campo* sobre el cual se debatía el significado de la “tradición”.¹⁰ A pesar de que algunos detalles del argumento de Mani han sido refutados, su punto más importante ha sido extremadamente productivo. Su propuesta de que las reformas para las mujeres, frecuentemente, no eran para las mujeres *per se*, sino que tenían que ver con la naturaleza de la cultura/tradición indígena, argumento que ha resonado ampliamente en el contexto de diferentes proyectos nacionalistas comprometidos con la conformación y recuperación de sus “controvertidas tradiciones”. Su contribución fue poner la “cuestión de la mujer” directamente sobre la agenda de los estudiosos del nacionalismo anticolonial.

La mirada de los estudios sobre la reforma social colonial impactó en el dominio del nacionalismo de múltiples maneras.¹¹ La historia de la reforma social en la India colonial, por ejemplo, transcurrió dentro de un marco colonial legal que codificaba de manera puntual las “leyes personales”, las cuales se derivaban de textos y costumbres de diferentes comunidades religiosas. Una vez codificadas como tales, el Estado colonial, por lo general, se inclinaba por no tocar estas leyes excepto bajo circunstancias excepcionales, cuando ciertas prácticas particulares podían contravenir la

¹⁰ L. Mani, “Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India”, *Cultural Critique*, no. 7, otoño de 1987, pp. 119-156; y L. Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998.

¹¹ S. Sarkar y T. Sarkar, “Introduction”, *Women and Social Reform in Modern India: A Reader*, Ranikhet, Permanent Black, vol. 1, 2007, pp. 1-18.

interpretación de la ley personal correspondiente. La historia de la legislación de las reformas individuales —los contornos de los debates públicos que generaban, los mecanismos de Estado movilizados para su aprobación y las cortes que posteriormente interpretaban las nuevas leyes— revela un proceso problemático cuyo subproducto era también la consolidación de distintas comunidades sectarias en el periodo colonial. El Acta Hindú de Segundo Matrimonio para Viudas de 1856, que permitía que las viudas hindúes de casta superior volvieran a casarse, incluía en su ámbito a mujeres de castas subordinadas que no enfrentaban restricciones similares en contra del segundo matrimonio. El acta incluía un compromiso que restringía los derechos de propiedad de la viuda en el segundo matrimonio, y las mujeres que anteriormente habían tenido derecho a casarse por segunda vez sin penalización, habiendo sido sometidas a la nueva acta, estaban también sujetas a sus regulaciones restrictivas de herencia.¹² De igual modo, las reformas sociales musulmanas que apuntaban hacia una “islamización” creciente de la ley musulmana, muchas veces a costa de las diversas prácticas de matrimonio de algunas comunidades musulmanas, como los khojas, los momins y los mapillahs —por la aceptación de visiones dominantes de las leyes personales de comunidades específicas— contribuyeron al proceso de homogeneización de las comunidades sectarias.

Cierto es que hubo resistencia desde el interior de ambas comunidades, hindúes y musulmanas, en contra de los impulsos homogeneizadores de reformas coloniales legales, pero a la larga estas últimas contribuyeron a la consolidación de las fronteras entre las diferentes denominaciones. El deseo competitivo de algunas comunidades rivales por su propio fortalecimiento, por ejemplo, proporcionó mayor ímpetu a los líderes comunitarios para exigir reformas en sus respectivas comunidades.¹³ Este proceso de consolidación de comunidades —a menudo a través de los mecanismos de reforma y disciplina de las mujeres— habilitó y también frustró tipos de movilizaciones nacional/comunales potencialmente diferentes. Así,

¹² L. Carroll, “Law, Custom, & Statutory Social Reform: The Hindu Widows; Remarriage Act of 1856”, *Indian Economic and Social History Review*, vol. 20, no. 4, 1983, pp. 363-388.

¹³ G. Minault, “Women, Legal Reform, and Muslim Identity”, *Comparative Studies in South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 17, no. 2, 1997, pp. 1-10, y C. Gupta, “Dalit ‘Viranganas’ & Reinvention of 1857”, *Economic and Political Weekly*, vol. 42, no. 19, 12-18 de mayo de 2007, pp. 1739-1744.

la historia de las reformas sociales coloniales no fue incidental sino constitutiva en la creación de las colectividades que conformaron las bases para diferentes tipos de proyectos nacionalistas.

Finalmente, el reconocimiento de la “politización” de lo doméstico, desde luego, fue una importante contribución de los estudios de las reformas sociales coloniales que posibilitaron un mejor entendimiento de la verdadera naturaleza del nacionalismo anticolonial. La esfera pública bengalí del siglo XIX, incluyendo periódicos, juegos, canciones, pinturas, peticiones y protestas callejeras, como lo demuestra el trabajo de Tanika Sarkar, estuvo saturada por debates que surgían de la esfera doméstica.¹⁴ Hacer frente a una serie de cuestiones domésticas, desde un escándalo causado por el asesinato de una mujer adúltera hasta una movilización pública en contra del aumento en la edad de consentimiento para las relaciones sexuales, proporcionó a los reformadores liberales y sus oponentes un campo de pruebas para el desarrollo y la articulación de sus ideas y técnicas políticas. Para una sección de la casta superior de la alta burguesía en Bengala —que se sentía decepcionada por el gobierno colonial en el terreno político y en el económico— la esfera doméstica recientemente “privatizada” y separada de lo público por el marco colonial de leyes personales, proporcionó “compensación” a través de la afirmación de su superioridad. La nueva ecuación emergente entre el hogar y el mundo se reflejó en la reacción cultural-nacionalista contra el Acta de Edad de Consentimiento de 1891, que aumentaba la edad en la que una niña casada o soltera podía dar su consentimiento para relaciones sexuales, la cual *replanteaba el acta como una amenaza al orden moral de los hindúes*. Este momento formativo de un nacionalismo bengalí hindú revitalizado, reacio a tolerar la intervención colonial para mitigar el sufrimiento de las niñas-novias y madres, se construyó, como argumenta Sarkar, en torno a la falta de libertad de las mujeres. Sin embargo, *la anomalía de fundamentar su libertad a partir de la no libertad de las mujeres*, difícilmente podía proporcionar una base perdurable para una nueva retórica nacionalista: esto explica, tal vez, el paso posterior de un enfoque en la esposa hindú a

¹⁴ T. Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation: Religion, Community and Cultural Nationalism*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2001, y T. Sarkar, *Rebels, Wives, Saints: Designing Selves and Nations in Colonial Times*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2009.

un énfasis en la madre hindú agraviada —la icónica representación de género de la nación— que podría ser tanto glorificada como vengada.¹⁵ La esfera “privada” de la familia fue el tema de debates públicos y políticos altamente cargados durante el periodo colonial, precisamente porque era un importante recurso para las ideas sobre comunidad y nación.

Uno de los argumentos más influyentes sobre la naturaleza de los nacionalismos en el mundo colonizado —como “derivados” y también “diferentes” en relación con el Occidente moderno— se basa precisamente en meter la historia del nacionalismo y de la reforma social dentro de un marco analítico compartido.¹⁶ Los orígenes del nacionalismo anticolonial en la India, según el muy conocido argumento de Partha Chatterjee, no se situaron en la esfera pública de las organizaciones políticas. Por el contrario, el nacionalismo anticolonial se elaboró en un principio en una esfera interior/espiritual, presuponiéndose la separación previa de esta última de una esfera exterior/material, como el lugar para reclamos nacionalistas de soberanía. Si bien los nacionalistas concedieron la superioridad de Occidente en la esfera exterior/material de la política, la economía, la ciencia y la tecnología, reclamaron su propia autonomía y diferencia en una esfera interior/espiritual que requería ser celosamente custodiada de la intervención cultural. Utilizando una vez más la historia de Bengala, Chatterjee afirma que la reforma social —especialmente la cuestión de las mujeres— no desapareció realmente del interés de los nacionalistas culturales a finales del siglo XIX. En cambio, los nacionalistas ofrecieron un nuevo tipo de “resolución”. Habiendo dividido su mundo en una esfera exterior/material y una esfera interior/espiritual, trasladaron la cuestión de las mujeres a la esfera interior, separándola de la contienda política con el Estado colonial. Esta esfera se convirtió en el sitio desde el cual se reclamaba la autonomía nacional y la autenticidad. Los términos de esta “resolución”, sin duda, no excluyen la “reformulación” de las relaciones de género; pero esto debía lograrse primeramente a través de la representación indígena “nacional” y debía servir a las necesidades de un nuevo patriarcado nacionalista. La

¹⁵ T. Sarkar, *Hindu Wife...*

¹⁶ P. Chatterjee, “The Nationalist Resolution of the Women’s Question”, *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, pp. 233-252, y P. Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

“modernización” resultante de las relaciones de género —a menudo invocando la figura de la mujer aria de casta superior hindú de un glorioso pasado antiguo— fue, en efecto, una construcción de una elite: la casta superior hindú.¹⁷ Esta mujer india moderna, que si bien modernizada, también permanecía fiel a las raíces de sus tradiciones espirituales, tenía toda la carga de la encarnación simbólica de la esencia cultural de la nación. Esta “resolución” nacionalista permitió a las mujeres de elite y clase media una entrada en la esfera pública bajo supervisión nacionalista; pero también le dio al nacionalismo anticolonial, preocupado por su relación “derivada” de Occidente, una reivindicación simultánea a su propia “diferencia”. La mujer india moderna —distinta por un lado de la mujer tradicional y la pobre, y por el otro, de la mujer de Occidente y occidentalizada— brindó la respuesta a un dilema más importante para la elite colonizada: producir un imaginario nacional que fuera al mismo tiempo moderno e indio.

Este argumento acerca de las esferas interior/espiritual y exterior/material de nacionalismo anticolonial, por su naturaleza esquemática, ha sido tanto sujeto de críticas como modelo para diferentes proyectos nacionalistas en diversos contextos. Las críticas, por ejemplo, han demostrado que las elites *indígenas* no siempre se opusieron a la intervención colonial legislativa en la casa. Éste fue el caso, por ejemplo, en Kerala, donde los reformadores sociales naires instaron a la legislación para reformular la familia Nair, con sus tradiciones matrilineales, según formas patrilineales y patriarcales “apropiadas”.¹⁸ Las presiones de diferentes tipos de castas y formaciones regionales, como en el caso de los nairs en el sur, era probable —como el dilema anticolonial— que dictaran las formas particulares de inversiones nacionalistas y políticas en función del género en lo “doméstico”. Por otra parte, la relación entre articulaciones nacionalistas y lo “doméstico” fue siempre más compleja. Hubo una variedad de resistencias desde dentro de la familia a la apropiación nacionalista de los asuntos domésticos. Igualmente, las mujeres de clase media educada, quienes al

¹⁷ U. Chakravarti, “Whatever Happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism, and a Script for the Past”, *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, pp. 27-87.

¹⁸ G. Arunima, *There Comes Papa: Colonialism and the Transformation of Matriliney in Kerala, Malabar, c. 1850-1940*, Hyderabad, Orient Longman, 2003.

mismo tiempo hacían sentir su presencia en la esfera pública, frecuentemente ponían en cuestión la estabilidad de la “resolución” nacionalista.¹⁹ Y finalmente, la esfera interior/espiritual no era el único sitio para elaborar una modernidad *india*. Los contrapúblicos emergentes, el feminismo y los “dalit” (los estigmatizados o aquellos llamados “intocables” en los cuentos coloniales) del siglo XIX, demostraron que la hegemonía de Occidente no quedó sin ser impugnada en la esfera exterior/material.²⁰

Las críticas al modelo de Chatterjee, no obstante, comparten su entendimiento expandido del nacionalismo: uno que ubica la politización de lo doméstico directamente en el seno del proyecto nacionalista. Las diferencias son más sutiles. Mientras para Sarkar, el retiro del nacionalismo cultural bengalí de lo doméstico a finales del siglo XIX se explica en parte por los cambios en la política económica colonial; para Chatterjee el vínculo nacionalista anticolonial con lo doméstico surge del dilema planteado por el reto epistemológico del colonialismo. Donde los críticos se separan de Chatterjee, de hecho, es en atribuir a cualquier dinámica individual —por ejemplo, la “regla de la diferencia colonial”— el poder central que explica una política de género demasiado fija en el proyecto de nacionalismo.

El reconocimiento de la contribución nación/comunidad a la esfera doméstica “privatizada” ha constituido una de las más significativas direcciones nuevas en los estudios sobre el nacionalismo en décadas recientes. El tema de relaciones de género ya no es visto como separado de proyectos públicos de constitución nacional y comunidades etnoculturales. La dependencia del nacionalismo de Gandhi en los aspectos cotidianos del día a día en el hogar y en la reforma de relaciones de género es sólo la más conocida.²¹ La reevaluación de las relaciones de género existentes era parte de la agenda de muchos tipos diferentes de formaciones nacionales y comunitarias. El Movimiento por el Respeto a Uno Mismo, un movimiento radical anticasta en la región de habla tamil en el sur, aunque crítico del

¹⁹ H. Bannerji, “Projects of Hegemony: Towards a Critique of Subaltern Studies ‘Resolution of the Women’s Question’”, *Economic and Political Weekly*, vol. 35, no. 11, 16 y 17 de marzo de 2000, pp. 902-910.

²⁰ M. Sinha, *The Specters of Mother...*, y A. Rao, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 2009.

²¹ M. Kishwar, “Gandhi on Women”, *Economic and Political Weekly*, vol. 20, no. 41, 12 de octubre de 1985, pp. 1753-1758.

nacionalismo gandhiano, también ofreció una reformulación de las relaciones de género, la cual incluía el repudio a los rituales tradicionales de matrimonio a través de celebraciones públicas de una nueva forma radical de matrimonios de “respeto por uno mismo” dentro de su proyecto alternativo de nacionalismo dravidiano.²² Aun para los reformadores y publicistas dalit, quienes se oponían significativamente a la asociación por parte de los nacionalistas de casta superior de las mujeres con la tradición, la degradación de las mujeres dalits estaba asociada simbólicamente con el estatus de la comunidad. La reforma de las mujeres, del matrimonio y de la familia, entonces, se volvió parte de la reproducción de las prácticas y subjetividades específicas de casta para los reformadores dalits.²³ Hacia el siglo XX, el apoyo a la reforma de las relaciones de género, incluso dentro de la corriente principal del movimiento nacionalista anticolonial, se había convertido, cada vez más, en un asunto de “honor nacional”.²⁴

La repolitización de lo “doméstico”, una de las más importantes contribuciones de los estudios de género y del nacionalismo, ha moldeado también la investigación en maneras particulares. Ha demostrado, sin duda, cómo la reforma del hogar es constitutiva de clase, casta, etnia/religión y formaciones nacionales. Su énfasis, sin embargo, se ha centrado en gran parte en la relación entre las mujeres y la nación, especialmente en las maneras en que las mujeres se convierten en signos y símbolos de la comunidad/nación. Las consecuencias para la relación entre los hombres y la masculinidad y el nacionalismo están claramente implícitas: en la medida, por ejemplo, que las comunidades se constituyen a sí mismas vía la reforma y el control de “sus” mujeres, la identidad de la colectividad es definida automáticamente como masculina.²⁵ Sin embargo, los hombres y la masculinidad como tales no han recibido el mismo tipo de atención en este compromiso con la acción del nacionalismo en lo “doméstico”.

²² S. Anandhi, “Women’s Question in the Dravidian Movement, c. 1925-1948”, *Social Scientist*, vol. 19, no. 5-6, mayo-junio de 1991, pp. 24-41.

²³ A. Rao, *The Caste Question...*

²⁴ J. Nair, “Imperial Reason, National Honor, and New Patriarchal Concepts in Early Twentieth Century India”, *History Workshop Journal*, 66, 1, 2008, pp. 208-226; M. Sinha, “The Lineage of the “Indian” Modern: Rhetoric, Agency and the Sarda Act in Late Colonial India”, *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities*, Londres, Routledge, 1999, pp. 207-221.

²⁵ N. Menon, “Women and Citizenship”, *Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation State*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 241-266.

Una segunda contribución de los estudios sobre el género y el nacionalismo es la exploración de las representaciones en función de género de la nación/comunidad/territorio y sus implicaciones. La nación como madre patria ha predominado —en el Sur de Asia como en otros lugares— en las prácticas representacionales del nacionalismo. Sin embargo, la idea de un “padre patria”, usada algunas veces al lado y de manera intercambiable con la idea de madre patria, no ha sido del todo ausente. Por ejemplo, V. D. Savarkar, la figura fundadora e ideólogo del Hindutva o nacionalismo hindú, desplegó ambas ideas, *matrubhumi* (madre patria) y *pitrubhumi* (padre patria) en sus escritos para promover una nación autoconscientemente “hindú”. La figura de Bharat Mata —madre india— ha recibido, tal vez, la más prolongada atención. Sus representaciones ubicuas —desde el popular eslogan anticolonial nacionalista, *Vande Mataram*, hasta en pinturas, impresos, carteles e imágenes— han sido exploradas en relación con una variedad de contextos: su impacto emotivo o afectivo; la ideología de maternidad que la sostiene; los diferentes apegos de devotos masculinos y femeninos; y la mezcla contradictoria de lo religioso y lo secular en la representación de la nación como diosa materna, por mencionar algunos.²⁶ Esta literatura nos ha enseñado acerca de cosas tales como el apego afectivo a la nación, su connotación dentro de la vida cotidiana de la gente, y los modos de pertenencia en torno al género que sostiene.

La mirada sobre las imágenes de género, los iconos y los temas usados en las representaciones nacionalistas ha creado también una apertura para examinar las relaciones de los hombres/masculinidad con la nación/comunidad. Las políticas de masculinidad sirven a proyectos nacionalistas de muchas y variadas maneras. Tomemos el siguiente ejemplo. El *bhadralok* (clase respetable) bengalí, a finales del siglo XIX, se apropió del negativo estereotipo colonial de “babu bengalí afeminado”, en su propia autopercep-

²⁶ J. Bagchi, “Representing Nationalism: Ideology of Motherhood in Colonial Bengal”, *Economic and Political Weekly*, vol. 25, no. 42-43, 20 de octubre de 1990; C. S. Lakshmi, “Mother, Mother-Community and Mother Politics in Tamil Nadu”, *Economic and Political Weekly*, vol. 25, no. 42-43, 20-27 de octubre de 1990, pp. WS72-WS83; C. Gupta, “The Icon of Mother in Late Colonial North India: ‘Bharat Mata’, ‘Matri Bhasha’ and ‘Gau Mata’”, *Economic and Political Weekly*, vol. 36, no. 45, 10-16 de noviembre de 2001, pp. 4291-4299; S. Ramaswamy, *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891-1970*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1997, y S. Ramaswamy, *The Goddess and the Nation: Mapping Mother India*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2010.

ción. Su atractivo residía precisamente en su uso para las aspiraciones hegemónicas de esta clase para la cual la degeneración del cuerpo de la elite masculina se volvió un símbolo del impacto negativo del colonialismo en toda la sociedad indígena.²⁷ El efecto ideológico que tuvo esta imagen de la emasculación favoreció a sus seguidores, asegurando una amplia aceptación. Los intentos concertados que vinieron después para recrear una masculinidad *indígena* —a través, entre otras cosas, de la promoción autoconsciente de un movimiento de cultura física en Bengala— se desarrollaron en torno a los lineamientos sectarios anticoloniales y competitivos, y también llegaron a asociarse con la decadencia de los hindúes como comunidad.²⁸ Los cuerpos de los hombres, no menos que los de las mujeres, aunque en diferentes formas, llegaron a representar a la comunidad y la nación.

El contexto de las movilizaciones competitivas nacional/comunitarias ha proporcionado algunos de los campos más fértiles para la resignificación de los hombres y de la masculinidad. El tema de emasculación, por ejemplo, se volvió nuevamente disponible para volver a trabajar en el muy diferente contexto de la política sectaria hindú-musulmana al principio del siglo XX en las Provincias Unidas (UP, por sus siglas en inglés), en el norte de la India. La *sangathan* (defensa comunitaria) y los movimientos *shuddhi* (reconversión del islam al hinduismo y la recuperación de castas subordinadas dentro de un hindú unificado) produjeron tanto nuevos argumentos sobre el hinduismo como una religión militante/marcial como nuevas subjetividades en función de género para los hombres y las mujeres hindúes.²⁹ El varón hindú masculinista y agresivo, producido a través de la asociación con las tradiciones del militante *kshatriya* (casta guerrera), así como a través de un regreso a las ideas tradicionales de ascetismo hindú, fue una respuesta desafiante ante la noción del varón hindú castrado/afeminado, popular en las percepciones coloniales y musulmanas. Esta

²⁷ T. Sarkar, "The Hindu Wife and the Hindu Nation: Domesticity and Nationalism in Nineteenth-Century Bengal", *Studies in History*, vol. 8, no. 2, 1992, pp. 213-235, y M. Sinha, *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995.

²⁸ I. Chowdhury, *The Frail Hero and Virile History: Gender and the Politics of Culture in Colonial Bengal*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.

²⁹ C. Gupta, "Articulating Hindu Masculinity and Femininity: 'Shuddhi' and 'Sangathan' Movements in the United Provinces in the 1920s", *Economic and Political Weekly*, vol. 33, no. 13, marzo 26-abril 3 1998, pp. 727-735.

política de masculinidad estaba sustentada a través de unas construcciones estereotípicas de los hombres musulmanes como viriles y libidinosos. Los hombres musulmanes se construían como “violadores” y “secuestradores” de las mujeres hindúes puras y vulnerables, que, en ocasiones, podrían convertirse en ángeles vengadores ellas mismas, pero que por lo general necesitaban la protección y el control de los hombres hindúes. Los contornos de este obsesivo enfoque en la masculinidad pueden haber sido especiales para la política sectaria hindú de la UP de principios del siglo XX, pero también pone de relieve el rol que desempeña la emasculación percibida de los hombres en muchos proyectos de reforma nacional y comunitaria. El rechazo gandhiano de esta lógica de masculinidad —a través de una apropiación deliberada de los valores y los símbolos asociados con feminidad— fue en este contexto una intervención creativa.

La atención a la masculinidad, y especialmente al discurso colectivo del honor masculino, ha sido especialmente productiva en la descodificación de la naturaleza sexual de los momentos de violencia nacional y comunal frecuentemente ejecutada sobre los cuerpos de las mujeres. Las investigaciones feministas sobre la violencia que conllevó la Partición del subcontinente en 1947, que produjo los dos Estados nacionales nuevos, India y Pakistán, han sido particularmente útiles para exponer algunos de los riesgos implícitos en articular el nacionalismo en función de género. El saldo de la violencia de la Partición —12 millones de personas desplazadas, un millón de asesinados y aproximadamente setenta y cinco mil mujeres secuestradas y violadas en ambos lados de la frontera— siempre ha sido bien conocido. Las experiencias y los testimonios de mujeres, niños, dalits y otros excluidos de los estudios académicos clásicos sobre el evento, los cuales han sido rescatados en los estudios feministas recientes, han arrojado luz sobre las implicaciones devastadoras de las políticas masculinistas de nación y comunidad que subyacían en esta violencia.³⁰ Las mujeres, equiparadas con las naciones y las comunidades religiosas, fueron posicionadas ya sea como merecedoras de la protección masculina, cuando se les identificaba como “nuestras”, o bien sujetas a violaciones terribles,

³⁰ R. Menon y K. Bhasin (eds.), *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998, y U. Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Penguin Press, 1998.

cuando eran consideradas “de los otros”. El significado simbólico de someter a las mujeres “de los otros” a la violencia, desnudándolas, mutilándolas, violándolas y marcándolas con eslóganes quemados en la piel tales como ¡*Pakistan Zindabad!* o ¡*Hindustan Zindabad!*, se produjo a través de las relaciones entre hombres. Los actos de violencia en contra de las mujeres tenían como propósito la humillación de los hombres de la comunidad rival, quienes se veían inadecuados como protectores de “sus” mujeres. Irónicamente y en contraste con las atrocidades “normales” en contra de las mujeres dalits, durante la violencia de la Partición, las mujeres dalits a veces se excluían de las violaciones masivas. Este instrumento de humillación para con los hombres de la comunidad a partir de la violación de las mujeres no incluía a los dalits porque los hombres dalits eran excluidos de tales concepciones del “honor” de la comunidad.³¹ Los gobiernos de India y Pakistán, en sus intentos por rescatar y rehabilitar a “sus” mujeres, también estaban guiados por nociones de “honor” que dictaban el lugar adecuado que les correspondía a las mujeres.

La naturaleza masculinista del discurso sobre el honor, ya sea de los hombres, de la comunidad religiosa o de la nación, está mejor demostrada en los estudios sobre el significado de la violencia interfamiliar y los suicidios femeninos durante la Partición. De manera preventiva, los miembros masculinos de las familias y los líderes comunitarios a veces mataban a las mujeres de sus familias y comunidades con el propósito de preservar el “honor” de la comunidad, para que las mujeres no cayeran en manos de los hombres de la comunidad rival. Las nociones de honor y deshonor detrás de estos casos de violencia intrafamiliar, como han argumentado algunos académicos, apuntan a un *continuum* inherente a esta lógica masculinista que va desde las formas espectaculares a las formas cotidianas de violencia. Por la misma razón, muchas mujeres, individual y colectivamente, se suicidaban —lo que representaba, típicamente, actos heroicos de sacrificio para preservar el honor familiar y comunal—. El significado de estos actos y la cuestión de si las mujeres eran coaccionadas o si actuaban de manera independiente, por supuesto, son imposibles de resolver; pero, como Urvashi Butalia observa, la representación dominante de que el suicidio de las mujeres significaba un “sacrificio”, y la absorción del mismo dentro de un tropo masculinista de

³¹ U. Butalia, *op. cit.*

la preservación del honor familiar/comunal, sirve para negarle a estas mujeres su representación.³² Cuestiones similares sobre la naturaleza sexuada y sexual de la violencia nacional y comunal se han planteado en otros contextos también.³³ La “violencia encarnada” de los conflictos nacionales y comunales resalta, con resultados devastadores, los tropos masculinistas que conforman la política de las naciones y las comunidades.

Este acercamiento ha servido para demostrar que los hombres, no menos que las mujeres, necesitan hacerse visibles como sujetos de género que se movilizan como tales dentro de los proyectos nacionalistas. Construido sobre la base de la realineación de lo doméstico con lo político, expande además la concepción de “lo político”, extendiendo el análisis de género más allá de su asociación principal con lo doméstico. La tarea difícil, por supuesto, es mantener en cuenta que la relación entre las representaciones nacionales en torno al género y las subjetividades de la gente nunca es lineal: siempre es el producto de un proceso complejo de mediación. De este modo, y como nos recuerda la antropóloga Veena Das, un enfoque sobre los discursos nacionales colectivos de honor y deshonra puede a veces oscurecer las maneras en que las familias y los individuos logran subvertir estas representaciones dominantes.³⁴

Una tercera línea de investigación académica reciente, que todavía no se desarrolla por completo, sigue una exploración de las implicaciones de la representación política de las mujeres para el análisis de la política pública tradicional. Una de las primeras contribuciones de la academia feminista fue la de documentar la participación pública sin precedente de la mujer en la causa anticolonial nacionalista.³⁵ Esta participación incluía

³² U. Butalia, *op. cit.*, pp. 212-216.

³³ K. Jayawardena y M. Alvis (eds.), *Embodied Violence: Communalizing Female Sexuality in South Asia*, Londres, Zed Books, 1996; P. Jeganathan, “A Space for Violence: Anthropology, Politics and the Location of a Sinhala Practice of Masculinity”, *Subaltern Studies XI: Community, Gender, Violence*, Nueva York, Columbia University Press, 2000, pp. 37-65; V. Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press, 2007, y Y. Saikia, *Women, War, and the Making of Bangladesh: Remembering 1971*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2011.

³⁴ V. Das, *op. cit.*

³⁵ M. Kaur, *Role of Women in the Freedom Movement, 1857-1947*, Nueva Delhi, Sterling, 1968; G. Minault, “Purdah Politics: The Role of Muslim Women in Indian Nationalism, 1911-1924”, *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, Nueva Delhi, Chanakya Publishers, 1982, y L. Kasturi y V. Mazumdar (ed.), *Women and Indian Nationalism*, Nueva Delhi, Vikas, 1994.

tanto a mujeres de elite como de la clase media —de cuyas filas surgió la mayoría de las líderes bien conocidas— e innumerables mujeres comunes, incluyendo a las dalits y adivasis (tribales), que permanecen en gran medida desconocidas.³⁶ Aparte de la movilización de un gran número de mujeres por fuera del hogar, había numerosas mujeres comunes que, dentro de los confines del hogar y en ocasiones en desafío a sus esposos y a otros miembros de la familia, apoyaron y socorrieron al movimiento anticolonial nacionalista: expandiendo, en algún sentido, los espacios en los que ocurrían las políticas “públicas”.³⁷ La participación política de las mujeres, ciertamente, aumenta el número de preguntas interesantes en torno al campo político tradicional del nacionalismo.

Más allá de una simple observación del rol público de las mujeres en los movimientos nacionalistas, por ejemplo, los académicos plantean preguntas acerca del significado y las implicaciones de la visibilidad de las mujeres en público. La participación de las mujeres en las campañas gandhianas, precisamente porque éstas atrajeron gran número de mujeres a las calles y a las cárceles, ha sido objeto de mayor estudio y propone unas visiones en contienda. Para algunos, el éxito de la movilización de las mujeres en el nacionalismo gandhiano nació de la “domesticación” de lo público —la extensión de los roles domésticos de las mujeres al servicio público de la nación—. La propia imagen pública de Gandhi, como figura santa, al igual que su uso de modelos tradicionales de lo femenino, hizo “segura” la salida del hogar para las mujeres, para poder participar en sus movimientos. Sin embargo, esta forma de participación pública de las mujeres en su movimiento no ponía necesariamente en cuestión a las ideologías tradicionales de género.³⁸ Otros han argumentado que el impacto de

³⁶ S. Thapar Björket, *Women in Indian National Movement: Unseen Faces and Unheard Voices, 1930-1942*, Nueva Delhi, SAGE, 2006, y C. Gupta, “Dalit ‘Viranganas...’”

³⁷ S. Thapar Björket, *op. cit.*

³⁸ T. Sarkar, “Politics and Women in Bengal: The Conditions and Meanings of Participation”, *Women in Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1989; K. Katrak, “Indian Nationalism, Gandhian Satyagraha and Representations of Female Sexuality”, *Nationalisms and Sexualities*, Londres, Routledge, 1991, pp. 395-406. También G. Pearson, “Nationalism, Universalization and the Extended Female Space in Bombay City”, *The Extended Family: Women and Political Participation in India and Pakistan*, Nueva Delhi, Chanakya Publishers, 1981, y G. Forbes, “The Politics of Respectability: Indian Women and the Indian National Congress”, *The Indian National Congress; Centenary Highlights*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1988.

Gandhi fue más complejo.³⁹ Su práctica frecuentemente era más radical que sus pronunciamientos; y, al menos para las mujeres individuales, la participación pública en el movimiento era una experiencia radicalizadora, más allá de la ideología del movimiento. La tensión entre la movilización pública de las mujeres y el significado de esta participación pública, que surgió en el contexto del movimiento de Gandhi, tiene resonancia en diversos grados para un número de diferentes tipos de proyectos nacionalistas. Lo público “domesticado”, no menos que lo doméstico “politizado”, problematiza la separación en torno al género de lo público y lo privado; pero la siguiente pregunta que plantea es precisamente la de la representación de las mujeres y de las mujeres como sujetos.

Una línea fructífera de investigación ha sido tomar de frente la “domesticación” de las mujeres en el discurso nacionalista oficial y la resistencia de éste a reconocer a las mujeres propiamente como sujetos políticos. Explorando las experiencias de las mujeres nacionalistas en la provincia de Madrás, por ejemplo, Kamala Visweswaran pone atención a las formas en que la ideología nacionalista reafirmó las nociones coloniales que clasificaban a estas mujeres como “sujetos dependientes”, definidas por la representación de sus esposos y otros miembros masculinos de la familia.⁴⁰ Concentrándose en las estrategias enfocadas dentro de la ideología nacionalista en contener la representación de las mujeres, está también atenta a las brechas en esta ideología que permitan la recuperación de las mujeres como participantes activas en el movimiento anticolonial nacionalista. El contraste entre las experiencias de cárcel de mujeres de elite y de mujeres de castas subordinadas y pobres, además, permite a Visweswaran reflexionar sobre dos diferentes maneras en que el género se vuelve relevante para la categoría de subalternidad (marginalidad): las mujeres (universalizadas y esencializadas) como subalternas, como es evidente en la contención de las mujeres en la ideología nacionalista a través de una lógica de domesticación; y las mujeres subalternas, difícilmente consideradas dignas de atención tanto en la ideología colonial como en la nacionalista.

³⁹ M. Kishwar, *op. cit.*

⁴⁰ K. Visweswaran, “Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and its Historiography”, *Subaltern Studies 9: Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 83-125.

La historia de la relación entre el nacionalismo anticolonial y el feminismo ha proporcionado otro campo para explorar la representación política de las mujeres. La lucha por la liberación de las mujeres en el Sur de Asia —como en muchos otros países colonizados— estuvo estrechamente entrelazada con la lucha por la liberación nacional. Las mujeres educadas de las clases privilegiadas durante el periodo colonial gestaron reuniones, establecieron organizaciones autónomas de mujeres y publicaron material impreso, incluyendo revistas, periódicos y novelas de mujeres, entre otros. Reflejando sus propias prioridades, abogaban por cosas como la educación, el voto, el empleo y los derechos de matrimonio y propiedad para las mujeres.⁴¹ Estos movimientos feministas de clase media se inspiraban en la lucha antiimperial y surgieron en el contexto dual de la contienda contra el imperialismo y contra las estructuras tradicionales patriarcales y religiosas de la sociedad indígena. El movimiento nacionalista y los nacionalistas masculinos ayudaban con frecuencia en las luchas de las mujeres, pero esta colaboración siempre fue de doble filo: aquéllas por la liberación nacional, como es ahora bien sabido, promovían, a la vez que limitaban las demandas de emancipación de las mujeres. Y las feministas, a pesar de estar limitadas por sus composiciones de casta-clase y sus afiliaciones políticas, no eran inmunes a las presiones de la solidaridad nacional. El resultado era que la pugna por la igualdad política y legal para las mujeres era muchas veces más fácil que el reto de la subordinación de las mujeres dentro de las estructuras patriarcales de la familia y la sociedad. La ambivalencia de la relación entre el feminismo y el nacionalismo anticolonial en la India se repite, aunque con variaciones en grado y especie, en otros movimientos feministas. Esto incluye el ejemplo contemporáneo del feminismo dalit, que surgió en oposición tanto al feminismo indio de *savarna* (casta superior), como al patriarcado dalit, pero que todavía debe negociar entre presiones opuestas, como “mujeres” y como defensoras de la “comunidad”.⁴²

⁴¹ K. Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Books (1986); G. Forbes, *Women in Modern India (The New Cambridge History of India)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; P. Anagol-McGinn, *The Emergence of Feminism in India, 1850-1920*, Londres, Ashgate, 2006.

⁴² S. Rege, *Writing Caste, Writing Gender: Reading Dalit Women's Testimonios*, Nueva Delhi, Zubaan, 2006.

La historia de la producción de las “mujeres” como un sector político en la India colonial tardía ilumina algunas peculiaridades de la forma en que el género moldea la política pública en India. Las mujeres hindúes y musulmanas de las clases privilegiadas se movilizaron en favor de un sector político de “mujeres”, imaginado necesariamente como transversal en comunidad y en clase. El triunfo de estos esfuerzos llegó con la aprobación del Acta de Restricción de Matrimonio Infantil en 1929 —la primera, y desde entonces también la única ley sobre el matrimonio en India que se impone sobre las leyes “personales” de las diferentes comunidades religiosas, para ser aplicable universalmente. Las partidarias feministas del acta pusieron a las “mujeres” —y no la “comunidad”— como los sujetos y, al mismo tiempo, los objetos de la reforma. El acta, al imponerse por encima de las leyes religiosas personales separadas para lograr una aplicación universal, aunque como medida penal, ayudó en el esfuerzo por liberar a las mujeres de las ataduras apretadas de comunidad y por reconstituirlas como sujetos políticos con incidencia independiente en el Estado. Esta frágil coalición política representó una fuerza política insólita en la esfera pública de la era colonial tardía en India, que giraba en torno a la comunidad: un universalismo liberal contencioso, constituido a la vez al lado y en contra del liberalismo clásico europeo, que exaltaba a las mujeres como paradigma del ciudadano universal deseado en un Estado nacional naciente.⁴³ La genealogía del ciudadano universal fue encauzada por el universalismo liberal contencioso de las primeras feministas indias. La representación política de las mujeres en favor de las “mujeres” —en una asociación deliberada de lo doméstico con lo político— intervino para cambiar los términos del debate sobre la política pública nacional.

La noción del ciudadano individual abstracto, enraizada en la política de las mujeres, ha tenido implicaciones para las articulaciones de los derechos de las comunidades religiosas minoritarias y de los dalits, además de las mujeres. La lección que ofrecía la frágil coalición transcomunal de mujeres a los integrantes de las comunidades minoritarias y de dalits, por ejemplo, fue ampliamente invocada en los debates sobre el sufragio y la representación política en el periodo previo a la aprobación de la Constitución colonial de 1935. Como el sector político de las mujeres indias se

⁴³ Mrinalini Sinha, *Gender and Nation*, Washington, D. C., American Historical Association, 2006.

encontró durante los debates constitucionales en oposición a las comunidades religiosas minoritarias y los dalits, la frágil unidad de las mujeres fue imposible de sostener. La mujer india como modelo para el ciudadano indio, en realidad, produjo resultados contradictorios para la relación entre “mujeres” y “comunidad”: entonces las mujeres llegaron a hablar por los reclamos rivales de comunidades de diversa constitución, ya fueran nacionales, religiosas o de casta. La paradoja constitutiva del feminismo en India ha sido precisamente esta: la necesidad y la imposibilidad de constituir a las mujeres por separado de la comunidad.

El legado de esta paradoja de la era colonial continúa manifestándose en India en la manera en que las mujeres están posicionadas “entre la comunidad y el Estado” en controversias públicas en torno a los derechos de comunidades religiosas minoritarias.⁴⁴ El enredo de los derechos de las mujeres con los derechos de los grupos subordinados tiene su origen no sólo en la política colonial nacionalista, sino también en la historia particular de la producción de mujeres como un sector político en India colonial tardía. Las preocupaciones políticas tradicionales del nacionalismo, tales como la protesta pública, la ciudadanía, la democracia y los derechos de las minorías, no sólo han conformado la participación política de las mujeres, sino que han sido conformadas por ésta.⁴⁵ Así, la atención a las mujeres como sujetos políticos, con toda la gama de posiciones políticas, tiene el potencial de ofrecer historias alternativas de cosas como el liberalismo, la ciudadanía, las minorías y la democracia, por nombrar algunas.

Las contribuciones de los estudios sobre el género y el nacionalismo en las últimas décadas son un testimonio de la sofisticación y la madurez del campo. Podría existir, quizá, mejor indicador del éxito de la investigación académica feminista que la posición central del análisis de género en el estudio del nacionalismo hoy. Sin embargo, un análisis más detallado de los elementos particulares que han ganado aceptación generalizada en estos estudios, y de aquellas que no, revela la desigualdad en la recepción de la academia feminista en la disciplina. Lo doméstico, por ejemplo, es

⁴⁴ R. Sunder Rajan, “Women Between Community and State: Some Implications of the Debate on Uniform Civil Codes in India”, *Social Text* 65, vol. 18, no. 4, 2000, pp. 55-82.

⁴⁵ A. Roy, *Gendered Citizenship: Historical and Conceptual Explorations*, Nueva Delhi, Orient Blackswan, 2005, y C. Keating, *Decolonizing Democracy: Transforming the Social Contract in India*, Pennsylvania, Penn State University Press, 2011.

ahora ampliamente reconocido como un elemento central en la política nacionalista; pero todavía es analizado con demasiada frecuencia en términos relativamente llanos, sin mucha atención a las dinámicas propias de lo doméstico en sí. Del mismo modo, los estudios en general ahora reconocen rutinariamente a las mujeres como objetos importantes del discurso nacionalista, pero sigue demostrando poco interés por las mujeres como sujetos. Y, por lo mismo, ciertas esferas de la política nacional, en particular muchos de los temas políticos convencionales, aún permanecen impermeables a la representación de las mujeres. La comprensión a menudo unidimensional y domesticada de las “mujeres” en los estudios sobre el género y el nacionalismo demuestran la limitada incidencia de los estudios feministas en la disciplina.

Lo anómalo de la situación, en realidad, es que mientras una perspectiva de género sobre el nacionalismo se ha vuelto *de rigueur*, las contribuciones de la academia feminista aún permanecen silenciadas. La crítica de la coyuntura académica actual no podría hacer nada mejor que reanimar la cargada categoría de las “mujeres”: no para recuperar el mito de una identidad unificada y esencializada sino para historiar e interrogar la producción de las mujeres como sujetos, siguiendo múltiples ejes de diferencia para perturbar algunas de las generalizaciones de rápida congelación en la disciplina; arrojar luz sobre el proceso de constitución de las mujeres como sujetos, en lugar de presuponer a las mujeres como dadas, simplemente en espera de ser movilizadas. Los académicos feministas tienen la oportunidad de expandir los límites de la disciplina en maneras interesantes. En la medida en que los procesos históricos a través de los cuales las mujeres se constituyen como sujetos son necesariamente contingentes, no pueden ser anulados *a priori* por una lógica basada en la construcción de la diferencia sexual. Considérese aquí la formación de un sector político de “mujeres” en oposición a la identidad colectiva de la “comunidad” en la India colonial tardía. Esto libera al género de su asociación privilegiada con la diferencia sexual para poner a disposición un rango de fuerzas políticas y socioculturales que son constitutivas de las “mujeres”. Esta vuelta, revisada y remodelada, a “las mujeres” no sólo pone lo privado y lo público de nuevo a disposición de los estudios sobre el nacionalismo; también abre la categoría del género mismo para una pluralización más radical de su significado. Bien puede haber llegado el momento de preguntar no sólo en qué contribuye

el estudio del género a nuestra comprensión del nacionalismo, sino también qué puede aportar el estudio de los nacionalismos a nuestra comprensión del género.

Referencias

Artículos

- Anandhi, S., "Women's Question in the Dravidian Movement, c. 1925-1948", *Social Scientist*, vol. 19, no. 5-6, mayo-junio de 1991, pp. 24-41.
- Bagchi, J., "Representing Nationalism: Ideology of Motherhood in Colonial Bengal", *Economic and Political Weekly*, vol. 25, no. 42-43, 20 de octubre de 1990.
- Bannerji, H., "Projects of Hegemony: Towards a Critique of Subaltern Studies 'Resolution of the Women's Question' ", *Economic and Political Weekly*, vol. 35, no. 11, 16 y 17 de marzo de 2000, pp. 902-910.
- Carroll, L., "Law, Custom, & Statutory Social Reform: The Hindu Widows; Remarriage Act of 1856", *Indian Economic and Social History Review*, vol. 20, no. 4, 1983, pp. 363-388.
- Chakravarti, U., "Whatever Happened to the Vedic Dasi? Orientalism, Nationalism, and a Script for the Past", *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, pp. 27-87.
- Chatterjee, P., "The Nationalist Resolution of the Women's Question", *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, pp. 233-252.
- Forbes, G., "The Politics of Respectability: Indian Women and the Indian National Congress", *The Indian National Congress; Centenary Highlights*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1988.
- Guha, S., "The Family Feud as Political Resource in Eighteenth-Century India", *Unfamiliar Relations: Family and History in South Asia*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2004.
- Gupta, C., "Articulating Hindu Masculinity and Femininity: 'Shuddhi' and 'Sangathan' Movements in the United Provinces in the 1920s", *Economic and Political Weekly*, vol. 33, no. 13, marzo 26-abril 3, 1998, pp. 727-735.
- _____, "The Icon of Mother in Late Colonial North India: 'Bharat Mata', 'Matri Bhasha' and 'Gau Mata' ", *Economic and Political Weekly*, vol. 36, no. 45, 10-16 de noviembre de 2001, pp. 4291-4299.
- _____, "Dalit 'Viranganas' and Reinvention of 1857", *Economic and Political Weekly*, vol. 42, no. 19, 12-18 de mayo de 2007, pp. 1739-1744.

- Jeganathan, P., "A Space for Violence: Anthropology, Politics and the Location of a Sinhala Practice of Masculinity", *Subaltern Studies XI: Community, Gender, Violence*, Nueva York, Columbia University Press, 2000, pp. 37-65.
- Katrak, K., "Indian Nationalism, Gandhian Satyagraha and Representations of Female Sexuality", *Nationalisms and Sexualities*, Londres, Routledge, 1991, pp. 395-406.
- Kishwar, M., "Gandhi on Women", *Economic and Political Weekly*, vol. 20, no. 41, 12 de octubre de 1985, pp. 1753-1758.
- Lakshmi, C. S., "Mother, Mother-Community and Mother Politics in Tamil Nadu", *Economic and Political Weekly*, vol. 25, no. 42-43, 20-27 de octubre de 1990, pp. WS72-WS83.
- Mani, L., "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India", *Cultural Critique*, no. 7, otoño de 1987, pp. 119-156.
- Minault, G., "Purdah Politics: The Role of Muslim Women in Indian Nationalism, 1911-1924", *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, Nueva Delhi, Chanakya Publishers, 1982.
- , "Women, Legal Reform, and Muslim Identity", *Comparative Studies in South Asia, Africa and the Middle East*, v. 17, no. 2, 1997, pp. 1-10.
- Menon, N., "Women and Citizenship", *Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation State*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 241-266.
- , "Sexuality, Caste, Governmentality: Contests over 'Gender' in India", *Feminist Review*, no. 91, 2009, pp. 94-112.
- Nair, J., "The Troubled Relationship of Feminism and History", *Economic and Political Weekly*, vol. 43, no. 43, 25-31 de octubre de 2008, pp. 57-65.
- , "Imperial Reason, National Honor, and New Patriarchal Concepts in Early Twentieth Century India", *History Workshop Journal*, vol. 66, no. 1, 2008, pp. 208-226.
- Pearson, G., "Nationalism, Universalization and the Extended Female Space in Bombay City", *The Extended Family: Women and Political Participation in India and Pakistan*, Nueva Delhi, Chanakya Publishers, 1981.
- Sarkar, T., "Politics and Women in Bengal: The Conditions and Meanings of Participation", *Women in Colonial India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1989.
- , "The Hindu Wife and the Hindu Nation: Domesticity and Nationalism in Nineteenth-Century Bengal", *Studies in History*, vol. 8, no. 2, 1992, pp. 213-235.
- Scott, J., "Gender: A Useful Category of Analysis", *American Historical Review*, vol. 91, no. 5, 1986, pp. 1053-1075.
- Sinha, M., "The Lineage of the 'Indian' Modern: Rhetoric, Agency and the Sarda Act in Late Colonial India", *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities*, Londres, Routledge, 1999, pp. 207-221.

- Sunder Rajan, R., "Women Between Community and State: Some Implications of the Debate on Uniform Civil Codes in India", *Social Text*, 65, vol. 18, no. 4, 2000, pp. 55-82.
- Vijayan, P. K., "Developing Powers: Modernisation and the Masculine Hegemony of Hindu Nationalism", *South Asian Masculinities: Context of Change, Sites of Continuity*, Nueva Delhi, Women Unlimited an Associate of Kali for Women, 2004.
- Visweswaran, K., "Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and its Historiography", *Subaltern Studies 9: Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 83-125.

Libros

- Anagol-McGinn, P., *The Emergence of Feminism in India, 1850-1920*, Londres, Ashgate, 2006.
- Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.
- Arunima, G., *There Comes Papa: Colonialism and the Transformation of Matriliney in Kerala, Malabar, c. 1850-1940*, Hyderabad, Orient Longman, 2003.
- Butalia, U. y T. Sarkar (eds.), *Women and the Hindu Right: A Collection of Essays*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1995.
- , *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Penguin Press, 1998.
- Chatterjee, I. (ed.), *Unfamiliar Relations: Family and History in South Asia*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2004.
- , *The Nation and its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Chowdhury, I., *The Frail Hero and Virile History: Gender and the Politics of Culture in Colonial Bengal*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.
- Das, V., *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- Desai, A. R., *Social Background to Indian Nationalism*, Nueva York, Oxford University Press, 1948.
- Forbes, G., *Women in Modern India (The New Cambridge History of India)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Gupta, C., *Sexuality, Obscenity, Community: Women, Muslims and the Hindu Public in Colonial India*, Nueva York, Palgrave, 2002.
- Jayawardena, K., *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Books, 1986.

- _____ y M. Alvis (eds.), *Embodied Violence: Communalizing Female Sexuality in South Asia*, Londres, Zed Books, 1996.
- Kasturi, L. y V. Mazumdar (ed.), *Women and Indian Nationalism*, Nueva Delhi, Vikas, 1994.
- Kaur, M., *Role of Women in the Freedom Movement, 1857-1947*, Nueva Delhi, Sterling, 1968.
- Keating, C., *Decolonizing Democracy: Transforming the Social Contract in India*, Pennsylvania, Penn State University Press, 2011.
- Lal, R., *Domesticity and Power in the Early Mughal World*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005.
- Mani, L., *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- Menon, R. y K. Bhasin (eds.), *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998.
- Natarajan, S., *A Century of Social Reform in India*, Bombay, Asia Publishing House, 1959.
- Ram Singh, S., *Nationalism and Social Reform in India*, Nueva Delhi, Ranjit Publications, 1968.
- Ramaswamy, S., *Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891-1970*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- _____, *The Goddess and the Nation: Mapping Mother India*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2010.
- Rao, A., *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, California, University of California Press, 2009.
- Rege, S., *Writing Caste, Writing Gender: Reading Dalit Women's Testimonios*, Nueva Delhi, Zubaan, 2006.
- Roy, A., *Gendered Citizenship: Historical and Conceptual Explorations*, Nueva Delhi, Orient Blackswan, 2005.
- Saikia, Y., *Women, War, and the Making of Bangladesh: Remembering 1971*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2011.
- Sarkar, S. y T. Sarkar, "Introduction", *Women and Social Reform in Modern India: A Reader*, Ranikhet, Permanent Black, 2007, vol. 1, pp. 1-18.
- Sarkar, T., *Hindu Wife, Hindu Nation: Religion, Community and Cultural Nationalism*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2001.
- _____, *Rebels, Wives, Saints: Designing Selves and Nations in Colonial Times*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2009.
- Sinha, M., *Colonial Masculinity: The "Manly Englishman" and the "Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995.
- _____, *The Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*, Carolina del Norte, Duke University Press, 2006.

- _____, *Gender and Nation*, Washington, D. C., American Historical Association, 2006.
- Sreenivas, M., *Wives, Widows, and Concubines: The Conjugal Family Ideal in Colonial India*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- Thapar Björket, S., *Women in Indian National Movement: Unseen Faces and Unheard Voices, 1930-1942*, Nueva Delhi, SAGE, 2006.
- Walsh, J., *Domesticity in Colonial India: What Women Learned When Men Gave them Advice*, Lanham, Rowman & Littlefields Publishers, 2004.
- Yuval-Davis, N., *Gender and Nation*, Londres, SAGE, 1997.

Democracia, religión y género

Ishita Banerjee

El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África

“La democracia en India no está funcionando; ha fracasado”, publicó en Facebook un primo mío hace unos días. “Además de que los políticos son corruptos y egoístas, continuaba, la ‘reservación’ o ‘discriminación compensatoria’ no está basada en factores económicos, lo que la vuelve arbitraria.” Comienzo mi intervención con este mensaje de Facebook aparentemente trivial, dado que apunta a una grave denuncia por parte de grupos privilegiados contra la discriminación compensatoria y plantea importantes cuestiones acerca de cómo concebimos la democracia, la igualdad y la justicia social. Estos temas y su intersección con cuestiones de religión y género constituirán el foco principal de mi texto.

¿Qué entendemos por democracia? Democracia, en su uso y entendimiento común, está ampliamente asociada con gobierno representativo. Históricamente, sin embargo, no hay un vínculo intrínseco entre los dos conceptos. Mientras que la democracia surgió en la Atenas antigua como resultado de luchas desde abajo, en algunas sociedades europeas medievales la representación era impuesta desde arriba y a conveniencia del rey.¹ La fusión de estos dos modos de representación política fue algo que se formó durante los siglos XVII y XVIII; producto de estos procesos, para principios del siglo XIX existía un sistema de representación capaz de integrar a toda la comunidad, un sistema que fue aclamado por el liberal británico James Mill como un “gran descubrimiento” de los tiempos modernos.²

¹ U. J. Van Beek (ed.), *Democracy under Scrutiny: Elites, Citizens, Cultures*, Opladen, Barbara Budrich Publishers, 2010, p. 11.

² J. Mill, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, particularmente: “Essay on Government”.

A pesar de la entusiasta aprobación de Mill, la extremadamente influyente teoría de Robert Dahl ha argumentado que la mayoría de las democracias son en realidad poliarquías (donde el poder reside no en una única persona, el monarca, sino en unos pocos), dado que es casi imposible para los gobiernos democráticos responder de la misma manera a las demandas de todos sus ciudadanos.³ Más importante es el énfasis que pone Dahl en el carácter contingente de la inclusión política en democracias liberales, donde el derecho a ser incluido está basado en la capacidad de ejercer la “razón”.⁴

Además, las democracias no son ni singulares ni homogéneas: varían en relación con los modos en que gobiernan el acceso a, y el ejercicio de, la autoridad pública. Vale hacer notar que el propio James Mill condenaba el miserable estado de la sociedad en la India decimonónica y defendía la “misión civilizadora” para justificar la presencia de la Compañía Británica de las Indias Orientales —un doloroso recordatorio de los íntimos vínculos entre liberalismo e imperio—. Tan sólo es necesario tener en cuenta el brillante análisis del pensamiento liberal-utilitario británico ofrecido por Uday Singh Mehta (en su libro *Liberalism and Empire*), quien demuestra cómo las suposiciones liberales acerca de la razón y el progreso excluían a personas y sociedades “atrasadas” e “infantiles” del ámbito de la doctrina liberal y justificaban un imperio construido en la dominación política.⁵ En otras palabras, el universalismo abstracto del siglo XIX era inherentemente exclusivo y limitado.

Al mismo tiempo, es cierto que el éxito de las luchas nacionalistas y democráticas en todo el mundo durante varias décadas del siglo XX significó que las restricciones de rango, raza, casta y género fueran gradualmente removidas del concepto de ciudadanía, haciendo de la ciudadanía universal la norma general para los Estados-nación modernos.⁶

A pesar de la anulación de tales distinciones, un conflicto yace en el corazón de las políticas modernas imperantes en la mayor parte del mundo. Es la existencia de: a) la oposición entre el ideal universal del nacionalismo

³ R. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971.

⁴ R. Dahl, *Democracy, Liberty and Equality*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, p. 208.

⁵ U. S. Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, particularmente el capítulo 2.

⁶ P. Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, p. 29.

cívico, la premisa de la libertad individual y la igualdad de derechos sin importar religión, raza, lengua o cultura; y *b*) las demandas particulares de identidad cultural que requieren un tratamiento especial hacia ciertos grupos en consideración a su vulnerabilidad o su atraso, así como para casos de injusticia histórica, por mencionar algunos ejemplos.⁷ Este binarismo contradictorio refleja la transición en la política moderna, la cual, en el curso del siglo XX, pasa de políticas democráticas enraizadas en la idea de una soberanía popular, a políticas democráticas definidas por la “gubernamentalidad”.

El Estado, debemos recordar, es mucho más que un agregado de burocracias públicas o el aparato de Estado: conlleva una serie de relaciones sociales que apuntalan un cierto orden mantenido en su lugar por “una garantía centralizada y coercitiva sobre un cierto territorio”.⁸ Esta intrincada relación entre el Estado y la sociedad moldea, de manera crucial, las características de cada democracia, haciendo que ésta tome formas particulares en diferentes Estados y sociedades.

La relación entre el Estado y la sociedad está formalizada en un sistema legal instituido y mantenido por aquél. El sistema legal subyace al estado y al orden que éste establece y garantiza sobre un territorio dado. El orden no es igualitario ni socialmente imparcial, pero su sentido conlleva que múltiples relaciones sociales sean conducidas dentro de sus normas y que las órdenes sean obedecidas por los ciudadanos a cambio del orden garantizado por el Estado. Este consentimiento afirma y reproduce el orden social existente.

Aparte de sus aspectos organizacionales, burocráticos y legales, el Estado tiene una dimensión ideológica: comúnmente se cree que el Estado es un Estado para la nación, la forma ideal para la realización de la ciudadanía universal, una ciudadanía concebida como el poder de tener y gozar derechos. Aquí es importante señalar que las ideas liberales de igualdad y derechos individuales se han vuelto problemáticas.

La contribución de la teoría feminista ha sido fundamental. Generaciones de académicos feministas han demostrado las ambigüedades inherentes en la promesa liberal de igualdad, en la cual las mujeres fueron largamente

⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁸ G. O'Donnell, *On the State, Democratization and Some Conceptual Problems: A Latin American View with Glances at Some Post-Communist Countries*, Notre Dame, Helen Kellogg Institute for International Studies, 1993.

excluidas de la ciudadanía —dominio de los hombres—, y en la construcción, marcada implícitamente por nociones de género, que ha apuntalado al sujeto de derechos políticos supuestamente universales en las democracias liberales.⁹ Incluso cuando las mujeres adquieren derechos políticos formales en el ámbito público, su igualdad política continúa siendo minada por la subordinación de la mujer en la esfera privada.¹⁰ Entonces, según los estudiosos feministas, el género constituye un punto de tensión en la vida de la nación y el Estado moderno. Esto se debe a que existen formas particulares dentro de las cuales las mujeres son construidas como ciudadanas bajo regímenes modernos. Es importante comprender la entremezclada identidad del *ser mujer* en distintos registros, que son simultáneamente tanto de género como políticos, y situar la figura de la mujer en las matrices imbricadas de la nación, las cuales la transforman en una portadora de la tradición y del Estado, con connotaciones y responsabilidades particulares como ciudadana, distintas a las del ideal ciudadano: el masculino.

Trabajos importantes han señalado cómo la igualdad y la libertad irían en sentidos opuestos y tendrían que ser mediadas por la propiedad y la comunidad. Es importante ser consciente, desde el principio, de que la mayoría de las democracias funcionan dentro de sociedades capitalistas donde la igualdad de propiedad e igualdad de condiciones económicas no constituyen un requerimiento básico de igualdad. De hecho, el derecho a poseer propiedades es un elemento importante para la “inclusión política”¹¹ en la mayor parte de la teoría liberal clásica, la cual ha mostrado una marcada preferencia hacia una clase en particular para que se le permita disfrutar de libertad respecto de la organización política y el poder.¹² La clara separación de lo público y lo privado junto con la demarcación de propiedad “privada” y la “libertad” de gozar o tener derecho a esta propiedad privada han permitido a las democracias capitalistas resolver el problema de la desigualdad económica.

⁹ C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1983, y A. Phillips, *Engendering Democracy*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press/Polity Press, 1991.

¹⁰ M. Sinha, “Historically Speaking: Gender and Citizenship in Colonial India”, *The Question of Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, pp. 80-101.

¹¹ R. Dahl, *Democracy...*

¹² S. P. Banerjee, *Tradition and Truth: Essays on Indian and Western Philosophy*, Nueva Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 2009.

La tensión irresoluta entre igualdad y libertad ha permitido una expansión del concepto de democracia. Democracia ahora significa tanto una forma de gobierno como una sociedad en la cual tal gobierno está en el poder.¹³ Lo que en tiempos recientes ha preocupado a los intelectuales y a los “hacedores” de políticas, y ha movilizadado a distintos grupos sociales, ha sido que, de hecho, las condiciones no son iguales para todos en el dominio de lo público, lo político y lo social. Consecuentemente, la idea de que hay una igualdad que garantiza los mismos derechos para todos los ciudadanos en condiciones similares se ha vuelto vacía. Esto ha llevado a muchos a reflexionar sobre las diferencias fundamentales entre la igualdad formal y la igualdad sustantiva, así como a comparar a la ciudadanía formal con la ciudadanía real. Con este panorama en mente, intentamos entrar a la sociedad democrática de India ahora.

Igualdad y justicia en la Constitución india

La “contribución original” de India a la producción de constituciones, se ha dicho, yace en la inmensa capacidad de “acomodación, la habilidad de reconciliar, armonizar y hacer funcionar conceptos aparentemente incompatibles sin cambiar su contenido”.¹⁴ Estos conceptos son los de “discriminación compensatoria” que pone a las nociones de igualdad liberal bajo una presión severa; y el pluralismo legal que da cuenta directamente de los derechos individuales y colectivos. Para algunos académicos, este compromiso simultáneo con “conceptos incompatibles” vuelve contradictoria la postura de India hacia la igualdad y el secularismo. Para otros, la presencia simultánea de derechos individuales para los ciudadanos y derechos colectivos para las comunidades parece garantizar la pluralidad y la igualdad sustantiva.

Voy a tocar los dos conceptos y prácticas en una manera consecutiva. La Constitución de India, que entró en vigor el 26 de enero de 1950, declaraba ilegal la práctica de “intocabilidad”. El Preámbulo de la Constitución garantizaba justicia para el pueblo, seguida de igualdad y libertad.

¹³ *Ibidem*, p. 268.

¹⁴ G. Austin, *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1966, y G. Austin, *Working a Democratic Constitution: The Indian Experience*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.

La Constitución además reservaba para los grupos en desventaja “cuotas” en las instituciones educativas administradas por el Estado, en el empleo público y en las circunscripciones electorales. Esta “reservación” o discriminación positiva o compensatoria tan cuestionada fue adoptada como una medida temporal por diez años. Tenía como premisa un reconocimiento de que “las condiciones no eran iguales” y así privilegios especiales debían ser concedidos a grupos en desventaja en consideración a su atraso o vulnerabilidad. La idea era que la dispensación especial por un periodo específico de tiempo permitiría que los sectores “atrasados” de la sociedad estuvieran a la par con los demás y ejercieran sus derechos en igualdad de condiciones. Esto, según B. R. Ambedkar, el ardiente líder dalit y presidente del comité encargado de redactar la Constitución, disolvería los “grupos” o “colectividades” en individuos y confirmaría el principio de un hombre (o mujer), un valor, un voto.

Déjenme excavar brevemente en la genealogía de esta práctica. Para el tiempo de la Independencia de India en agosto de 1947, la casta e identidades construidas en torno a ella se habían atrincherado como categorías políticas. Las reformas institucionales del Estado colonial británico desde la segunda mitad del siglo XIX habían señalado las clases (y castas) “oprimidas” que requerían privilegios especiales, tales como la reservación de escaños en el electorado. La consciencia, la reivindicación y la lucha de las castas bajas, de no brahmanes e intocables (dalits), habían adquirido nuevo significado en las políticas de representación desde el tiempo en que los censos indicaron la gran discrepancia entre el número total de castas bajas e intocables y su falta relativa de representación en las instituciones y los empleos educacionales y gubernamentales, así como en la vida pública de India. Corrientes radicales de lucha de no brahmanes y dalits habían pasado de manifestarse en torno a las políticas y beneficios institucionales que el Estado podría ofrecer a combatir la discriminación. Habían comenzado a pelear por el “autorrespeto”. Grandes grupos de castas intocables habían empezado a usar el término *dalit*, en un principio derivado de la categoría colonial de “oprimido”¹⁵ desde la década de 1930, para definirse a sí mismos

¹⁵ E. Zelliott, “India’s Dalits: Racism and Contemporary Change”, *Global Dialogue*, vol. 12, no. 2, verano-otoño de 2010, disponible en <http://www.worlddialogue.org/content.php?id=490> (acceso el 16 de julio 2015).

como mermados y oprimidos durante siglos. En otras palabras, casta no sólo había adquirido un significado especial, también se había vuelto un elemento crucial en la movilización en contra de la discriminación.

¿Qué es lo que hace la casta algo distinto? Es su carácter adscriptivo y su endogamia usualmente confirmada por el principio de la pureza e impureza ritual. Las personas nacen dentro de castas, es decir, les son adscritas, aun cuando la movilidad de castas ha sido una característica constante del “sistema”. En distinción contraria con la visión de Nehru de que la casta era un asunto interno del hinduismo y tenía que mantenerse fuera de la arena política, Ambedkar afirmaba la centralidad de la casta en la esfera de lo social y lo político y argumentaba que tenía que ser combatida desde dentro de las instituciones del Estado. Al trabajar dentro y no fuera de las instituciones del Estado colonial y poscolonial, Ambedkar transformó las nociones de nación, ciudadanía y derechos políticos.

La discriminación compensatoria de India independiente está permitida con base en la casta como elemento clave que señala a los grupos como “atrasados” en razón de la prolongada discriminación social, ritual, económica y política, y por ello en necesidad de “compensación” o trato preferencial. Sin duda, esta preocupación por ofrecer igualdad sociopolítica “sustantiva” y justicia social a todos los ciudadanos indios encarna una tensión duradera en el concepto de ciudadanía. La concesión de derechos universales ha tenido desde un comienzo el contrapeso del reconocimiento de la “injusticia histórica” sufrida por comunidades particulares y la concesión de privilegios especiales para ellas. Este anclaje de derechos en “colectividades” “disminuía la presión para acordar derechos universales” e incita a demandas de “dispensaciones especiales para grupos seleccionados”.¹⁶

El intento de garantizar una sociedad menos injusta por medio de la “dispensación especial” otorgada por la Constitución no ha llegado a su objetivo. Sin duda, la cláusula de “cuota” ha permitido a ciertas secciones de dalits y clases “atrasadas” adquirir más poder político y ocasionado una “revolución silenciosa” al dar mucha mayor representación a los dalits y clases atrasadas en los cuerpos legislativos del país.¹⁷ Al mismo tiempo, se

¹⁶ S. Khilnani, *The Idea of India*, Londres, Hamish Hamilton, 1977, p. 35.

¹⁷ C. Jaffrelot, *India's Silent Revolution: The Rise of Low Castes in North Indian Politics*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2003.

han fortalecido las “colectividades” como categorías políticas y se ha conferido a la casta nuevo vigor como modo de autoidentificación política, debido a que cada vez más grupos se presentan y reivindican sus derechos a “reservación” en razón de su “atraso”. Casta, relacionada tradicionalmente con religión y ritual, no sólo ha mostrado su carácter inherentemente político y su íntimo vínculo con poder, sino también ha sido un elemento clave en la movilización electoral en India independiente.

Irónica pero no sorprendentemente, los reclamos estentóreos de los dalits y otras castas atrasadas han generado una reacción por parte de las “castas aventajadas” (un término particular que se usa ahora en India para contrastar con las clases “atrasadas”). Las clases y castas superiores privilegiadas se han levantado con serias críticas de la discriminación compensatoria. Ellos lamentan el deterioro en la norma política e insisten en la necesidad de una igualdad y mérito burgués para el correcto funcionamiento de la democracia. En su punto de vista, la discriminación positiva es una fuerza negativa que refuerza la desigualdad y la identidad de casta.

Nos enfrentamos a una paradoja. Un esfuerzo para garantizar justicia por medio de una distribución justa y “justificable” del derecho a bienes sociales valiosos para un conjunto diverso de individuos —ciudadanos en este caso— ha resultado en el reforzamiento de identidades que enfatizan la diferencia y “atraso” por parte de algunos, y un cuestionamiento de la “justificabilidad” del principio en el cual está basada dicha distribución por parte de otros. En otras palabras, todos los ciudadanos de India *en principio* no aceptan más la “razón justificadora”,¹⁸ la cual se considera la regla básica que gobierna el respeto igualitario o la igualdad moral de las personas —aquí me estoy refiriendo, en términos generales, a la aceptación del respeto igualitario para todas las personas como el denominador común básico en teorías liberales influyentes de justicia propuestas por John Rawls y Ronald Dworkin.¹⁹

La “investidura” de atraso por parte de muchos dalits y clases atrasadas no sólo supone difíciles problemas para la democracia india; también nos

¹⁸ L. Valentini, “Justice, Disagreement and Democracy”, *British Journal of Political Science*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 43, no. 1, enero de 2013, p. 178.

¹⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999; R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, y A. Sen, *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

empuja a considerar cuidadosamente el punto de William Connolly sobre cómo la política está permeada por la indispensable relación entre identidad y diferencia. Si en India la democracia ha permitido la expresión de identidad en la diferencia, también ha engendrado una política reactiva de identidad dogmática a través del resentimiento.²⁰ ¿Cómo entonces recuperamos “el carácter relacional y construido de la identidad” que puede hacer una diferencia para el “carácter ético” de la vida política al desafiar la “pureza hegemónica” de una cierta identidad?²¹ ¿En este caso la identidad de la “mayoría” en una democracia?

Estamos enfrentados con un dilema y una paradoja que necesitan ser tratados con seriedad. ¿Podemos aceptar y sostener la naturaleza relacional y construida de la identidad al mismo tiempo que reconocemos la “dogmatización de la identidad” por parte de grupos no privilegiados, así como de castas “aventajadas”, dos bloques aparentemente cristalizados, cada uno afirmando su identidad a través de la diferencia con el otro?

¿Qué resultado ha tenido la democracia india al operar su “compromiso con el respeto igualitario”?²² Según parece, se ha quedado estancada como requisito de justicia y “como un instrumento para realizarla”. Y esto ha sucedido debido no a su falta de compromiso con el respeto igualitario sino al hecho de que, al permitir que identidades contingentes encuentren expresión política, ha engendrado involuntariamente identidades dogmáticas.

En otras palabras, la “constitucionalización de la justicia fundamental” no es “garantía contra la injusticia” interpretada más ampliamente.²³ Un llamado al respeto igualitario por medio de la mutua justificabilidad no es adecuado para decidir cuáles leyes y políticas son justas y cuáles no lo son. Puede darnos una idea de qué descartar de un sistema político justo pero no alcanza a determinar qué requiere realmente un sistema justo. No hay manera de determinar cómo las mayorías democráticas deciden balancear e interpretar las garantías constitucionales unas contra otras. Por lo tanto, la reivindicación de miembros de las castas bajas y la creciente apropiación de una identidad politizada por los dalits ha ido mano con mano con el

²⁰ W. E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2002, p. 193.

²¹ *Ibidem*, pp. IX-X.

²² L. Valentini, *op. cit.*, p. 178.

²³ *Ibidem*, p. 180.

fortalecimiento del prejuicio de las castas y clases superiores de distintas maneras; una de cuyas repercusiones ha sido el resurgimiento de la derecha hindú.

El desafío planteado por los grupos “atrasados” a la autoidentidad hegemónica y la autoafirmación de la clase superior y los grupos privilegiados (hindúes) y su interrogación del “consenso” en que la democracia está supuestamente basada se ha presentado a través de una objetivación de su propia identidad como “atrasada”. Y sus enérgicos esfuerzos para legitimar esta identidad han amenazado con desentrañar la autocerteza de la identidad de grupos privilegiados como intrínsecamente buenos y legítimos. Tales grupos a su vez han intentado definir la identidad “atrasada” como anárquica y peligrosa, un “otro” que es intrínsecamente malo. Cabe señalar aquí que Connolly retoma y aprovecha de manera creativa el pensamiento de Nietzsche en su defensa de la democracia agonística, un punto que no podré desarrollar aquí.²⁴

Esta experiencia problemática demanda una atenta reconsideración de la teoría democrática. La legitimación de la identidad política de comunidades “atrasadas” en India ha trastocado sin duda “ideales consensuados del compromiso y aspiración políticos”.²⁵ Sin embargo, también ha reforzado la necesidad de un “consenso” entre muchos y ha allanado el camino para el surgimiento de la derecha hindú al poder político. La interrogación del “consenso” democrático por grupos no privilegiados ha sido emparejada por una fuerte insistencia en la pureza hegemónica de la identidad “hindú” y las raíces culturales de India y de los ciudadanos indios; y no ha resultado en “respeto agonístico entre comunidades entrelazadas y contendientes”.²⁶

Derechos individuales, derechos colectivos

Es tiempo ya de dar un breve vistazo al experimento de India con el pluralismo legal. Liberador e inclusivo en el plano conceptual, el pluralismo legal produce un caos legal y genera serios problemas difíciles de resolver.

²⁴ W. E. Connolly, *op. cit.*, pp. 65-66.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibidem*, p. XI.

La Constitución de India permite un código civil y un código criminal uniformes que se aplican a todos los ciudadanos independientemente de su religión. Al mismo tiempo, se aceptan “leyes personales” —leyes sobre las herencias, el matrimonio, el divorcio, la manutención y la adopción— (temas que afectan a las mujeres directamente), para comunidades minoritarias, comunidades delimitadas sobre la base de la religión. Las leyes personales tienen una larga genealogía que se remonta al periodo colonial en el que la ley “hindú” y la ley “musulmana” fueron codificadas a partir de la premisa orientalista de que los habitantes del país necesitaban someterse a sus propias leyes. Esto provino de la noción británica de que el pilar que constituía la sociedad no era el individuo soberano sino las comunidades “primordiales” constituidas por religión, casta, parentesco, raza y tribu. Esto dio un tono particular a las relaciones Estado-sociedad e hizo posible que el discurso liberal de los derechos individuales en India tomara una trayectoria diferente.²⁷

Las consecuencias de la división de los pobladores indios entre hindúes y musulmanes han sido de largo y muy influyente alcance. La categorización de comunidades sobre la base de la religión creó una ficción legal de que hindúes y musulmanes pertenecen a comunidades homogéneas y que siguen leyes uniformes cuyo origen radica en sus respectivas escrituras.²⁸ Esta distinción entre estatus (o ley) personal (familiar) y leyes civiles y criminales comunes, cabe hacer notar, se mantiene en otras sociedades del Medio Oriente que han estado bajo mandato británico por ciertos periodos de tiempo. Egipto y Palestina ofrecen interesantes ejemplos de esto.

En tiempos de la independencia de India, las “leyes personales” habían estado en operación por más de un siglo y medio. No podían ser eliminadas. En efecto, se mantuvieron vigentes después de amargos debates en la Asamblea Constituyente, en los años 1947-1949, como un compromiso o una garantía para las comunidades minoritarias que el Estado indio habría de “proteger”. Incluso, la “mayoría” hindú mantuvo sus “leyes personales”, como una comunidad religiosa. Por consiguiente, las leyes familiares de estas supuestamente cuatro mayores comunidades religiosas —hindúes,

²⁷ M. Sinha, *op. cit.*

²⁸ F. Agnes, *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, p. 43.

musulmanes, cristianos y parsis— continuaron estando separadas del principal cuerpo civil de leyes.²⁹

Es interesante notar que la Constitución de India no se refiere a las “leyes personales” como “religión”, aunque reconoce sus fundamentos religiosos. El artículo 44 de la Constitución ordena al estado “esforzarse por asegurar, para todos los ciudadanos, un código civil uniforme para todo el territorio de India” y ordena que el Estado secularice y haga homogéneas las leyes familiares.³⁰ Al mismo tiempo, este artículo es un principio directivo de la política estatal, no ejecutable por ley. En el mismo ámbito, las “leyes personales” se traducen como “derechos culturales” porque se espera que aquéllas salvaguarden la “cultura” de las comunidades minoritarias. Los ciudadanos indios tienen la oportunidad de revertir el código uniforme o sus “derechos colectivos” por problemas que caen dentro de la dotación de “leyes personales”.

La noción liberal de los derechos tiene su premisa en la idea del ciudadano-individuo. Los sujetos de la ley internacional también son sujetos individuales, por ejemplo, personas que pertenecen a minorías, aunque es evidente que los sujetos de estos derechos no pueden ser tratados como “individuos aislados y atomizados porque, para que ellos puedan preservar y disfrutar su cultura, la sobrevivencia colectiva de sus tradiciones se convierte en una condición importante”.³¹

¿Cómo se pueden definir los derechos culturales o colectivos? ¿Son la suma total de los derechos garantizados a un individuo ciudadano, que pertenece a una comunidad minoritaria, o son lo colectivo por encima y diferente del individuo?

Además de la tensión entre, por un lado, el Estado y lo “colectivo”, y, por el otro, lo colectivo y el individuo como sujetos de derechos, la asociación entre los derechos colectivos y la cultura hace su legitimidad y aplicabilidad aun más problemática. Trabajos importantes han polemizado la

²⁹ S. Sen, “Towards a Feminist Politics? The Indian Women’s Movement in Historical Perspective”, *The Violence of Development: The Politics of Identity, Gender & Social Inequalities in India*, Londres, Zed Books, 2002, p. 485.

³⁰ R. Pal, “Religious Minorities and the Law”, *Religion and Personal Law in Secular India: A Call to Judgement*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 27.

³¹ V. Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995, p. 87.

noción de “cultura”³² como un sistema común de significados a través de los cuales la existencia colectiva se vuelve posible.³³ Esto se debe a que este sentido de cultura no da lugar a la idea del juicio y al papel que tiene el poder, a través del cual el dominio de ideas y gustos queda establecido.³⁴

De hecho, como Das señala, lo que se vuelve evidente en esta lucha entre Estado, comunidad o colectividades y los individuos es la “doble vida de la cultura”.³⁵ Mientras la cultura compartida, que casi siempre constituye una comunidad o el “colectivo”, ofrece un “reconocimiento radical a la humanidad de sus sujetos”, también conserva al individuo “dentro de límites tan definidos y estrechos que la capacidad de experimentar con el sí mismo” es puesta en peligro.³⁶ Como consecuencia, la idea asociativa de lo colectivo, que implica “la pertenencia” del individuo, a menudo queda sobrescrita por la idea de lo “colectivo”, que es “dueño” del individuo. Esto, a su vez, impide seriamente el deseo de los individuos dentro de un colectivo o comunidad “filiativa” (*ascriptive community*, comunidad adscriptiva), tal y como aquella que está compuesta de una minoría étnica o religiosa, para formar alianzas con una comunidad “afiliativa” (*affiliative community*), como la comunidad de mujeres, para reinterpretar la “cultura compartida” de acuerdo con un conjunto diferente de principios. Las tensiones, generadas por tan distintos deseos, difícilmente encuentran una resolución aceptable. Esto ha producido una expresión gráfica respecto de problemas que surgen del ejercicio de las leyes personales por la comunidad ejemplificado en el caso muy difundido y discutido de Shah Bano.

En 1978, Shah Bano, una mujer musulmana de 72 años de edad, divorciada del marido después de 43 años de matrimonio bajo la “ley personal” islámica, recurrió al recurso del código uniforme para exigir manutención de su ex esposo. El marido, un abogado exitoso, afirmó en su defensa que Shah Bano había dejado de ser su esposa a causa del divorcio, que él había pagado su manutención durante el periodo de *iddat*, separa-

³² E. Said, *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1978, y T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore (Maryland), Johns Hopkins University Press, 1993.

³³ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York, Basic Books, 1973.

³⁴ V. Das, *op. cit.*, p. 90.

³⁵ *Ibidem*, p. 91.

³⁶ *Idem*.

ción (por cerca de dos años), y que también había depositado algo de dinero como *mehr* o dote que, formalmente, disolvía el matrimonio por completo. De ahí que él no tuviera la obligación de pagar su manutención. Después de una larga y muy publicitada guerra legal, la Suprema Corte de India en 1985 ratificó el derecho de Shah Bano a la manutención bajo la sección 125 del Código de Procedimiento Criminal.³⁷

El caso de Shah Bano adquirió un significado central en la vida política del país debido a “la heterogeneidad de la sentencia” y la “falta de moderación en la prosa judicial”.³⁸ El veredicto, pronunciado por el jefe de justicia hindú de la Suprema Corte, y por jueces hindúes, además de afirmar el derecho de una mujer musulmana divorciada, versó en torno a la injusticia hecha a las mujeres de todas las religiones; hacía comentarios peyorativos sobre el islam, interpretaba la ley personal islámica, y enfatizaba la necesidad de crear un código civil común como un medio de alcanzar la integración nacional y la justicia de género. El caso de Shah Bano trajo al primer plano las tensiones entre el Estado y la comunidad, por un lado, y entre un individuo y la comunidad por el otro. Mientras la comunidad minoritaria retaba el derecho del Estado a interferir en sus leyes personales, restringía el derecho de un miembro femenino como individuo y ciudadano en nombre de la preservación de la comunidad.

En este caso muy complicado que se convirtió en una lucha de “la identidad cultural” de un grupo minoritario versus la “integridad nacional” en los ochenta, la noción de derechos “seculares” vino en auxilio de aquellos que querían presionar en relación con la estandarización de las leyes en nombre de la integración nacional a costa de los derechos de las comunidades, mientras “religión” y “cultura” posibilitaban a secciones conservadoras de la “comunidad minoritaria” pisotear de manera brutal los derechos de las mujeres, revelando de esta manera la naturaleza restrictiva de ambos tipos de derechos y subrayando la virtual imposibilidad de realización de la ciudadanía universal.

La realidad de que casi todas las leyes personales sobre matrimonio, herencia y tutela de menores discriminan a las mujeres en uno u otro modo obliga a los feministas a “interpretar el asunto del código civil uniforme”

³⁷ Mohd. Ahmed Khan *contra* Shah Bano Begam, AIR 1985 SC 945 citado en V. Das, *op. cit.*

³⁸ V. Das, *op. cit.*, p. 95.

desde una óptica distinta. Es importante subrayar que el juicio de la Suprema Corte sobre el caso que Shah Bano pronunció en contra de la ley personal islámica y la legislación subsecuente que anuló el juicio marcaron un momento en el que los movimientos de las mujeres empezaron a replantear la idea del código civil uniforme. Se dieron cuenta de que la “integridad nacional” significaba la marginalización de todos los intereses e identidades no dominantes. A partir de los noventa, ha habido un cuestionamiento serio de la idea de la nación y las comunidades como entidades homogéneas y esfuerzos para la creación de leyes con justicia de género.

Conclusiones

En fin, las contradicciones que han emergido en el contexto de los intentos de India por garantizar los derechos individuales y colectivos revelan que género, cultura, religión y su interacción están crucialmente presentes en el desarrollo de la democracia y en conceptos del ciudadano bajo los regímenes de la modernidad. Mucho más que el indicador de una carencia o una ausencia, la presencia de paradojas y contradicciones es constituyente del Estado moderno y de la nación, y debe ser tomada en cuenta seriamente en cualquier reflexión o esfuerzo acerca de la construcción de un Estado-nación plural y una ciudadanía inclusiva.

Referencias

Artículos

- Pal, R., “Religious Minorities and the Law”, *Religion and Personal Law in Secular India: A Call to Judgement*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, pp. 24-35.
- Sen, S., “Towards a Feminist Politics? The Indian Women’s Movement in Historical Perspective”, *The Violence of Development: The Politics of Identity, Gender & Social Inequalities in India*, Londres, Zed Books, 2002, pp. 459-524.
- Sinha, M., “Historically Speaking: Gender and Citizenship in Colonial India”, *The Question of Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, pp. 80-101.

- Valentini, L., "Justice, Disagreement and Democracy", *British Journal of Political Science*, vol. 43, no. 1, Cambridge, Cambridge University Press, enero de 2013, pp. 177-199.
- Zelliot, E., "India's Dalits: Racism and Contemporary Change", *Global Dialogue*, vol. 12, no. 2, verano-otoño de 2010, en <http://www.worlddialogue.org/content.php?id=490> (acceso el 16 de julio 2015).

Libros

- Agnes, F., *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.
- Asad, T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 1993.
- Austin, G., *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1966.
- , *Working a Democratic Constitution: The Indian Experience*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.
- Banerjee, S. P., *Tradition and Truth: Essays on Indian and Western Philosophy*, Nueva Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 2009.
- Chatterjee, P., *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.
- Connolly, W. E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2002.
- Dahl, R., *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1971.
- , *Democracy, Liberty and Equality*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.
- Das, V., *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1995.
- Dworkin, R., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- Jaffrelot, C., *India's Silent Revolution: The Rise of Low Castes in North Indian Politics*, Nueva Delhi, Permanent Black, 2003.
- Khilnani, S., *The Idea of India*, Londres, Hamish Hamilton, 1977.
- Mehta, U. S., *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- Mill, J., *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

- O'Donnell, G., *On the State, Democratization and some Conceptual Problems: A Latin American View with Glances at some Post-Communist Countries*, Notre Dame, Helen Kellogg Institute for International Studies, 1993.
- Pateman, C., *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1983.
- Phillips, A., *Engendering Democracy*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press/Polity Press, 1991.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Said, E., *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1978.
- Sen, A., *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Van Beek, U. J. (ed.), *Democracy under Scrutiny: Elites, Citizens, Cultures*, Opladen, Barbara Budrich Publishers, 2010.

De cómo ser bárbaro en India*

Sanjay Subrahmanyam

Universidad de California, Los Ángeles, Departamento de Historia

Tanto las sociedades marcadas por el miedo como las impregnadas de resentimiento están hoy en día en una encrucijada.

Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros*¹

I

La historia de la tolerancia a lo que hoy conocemos como diferencia es una excepción más que una regla en el pasado de la humanidad, al menos en los últimos tres mil años. No es, pues, sorprendente que considerar, de una u otra manera, a otros pueblos como “bárbaros” sea una historia en el subcontinente indio tan vieja como esos miles de años. Los términos que podrían glosar la palabra “bárbaro” son muchos también, aunque tal vez no siempre utilizados en el más estricto sentido de los que no hablan una lengua “entendible” y están limitados al uso de un absurdo “*bar-bar*” para comunicarse. En efecto, quizá la historia de la India sea relativamente original por las muchas y variadas maneras en que se puede ser “bárbaro”. Este breve ensayo examina la historia del bárbaro en la India en la *longue durée* y repara en los variopintos usos del término y sus cambiantes coyunturas. Pero antes de interrogar al pasado, acaso pueda ser útil, inclusive para historiadores, comenzar por el presente. Y es que los *faits-divers* de los últimos años nos proporcionan material rico e inquietante para cualquier análisis de quién es visto como “bárbaro” en la India contemporánea y las consecuencias concretas que esto tiene.

* Agradezco sinceramente a mi amigo Mauricio Tenorio-Trillo por su generosa ayuda con la versión en castellano de este texto.

¹ T. Todorov, *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.

Considérese, por ejemplo, el reciente episodio que tuvo lugar en la región de Delhi a mediados de enero de 2014, durante el breve gobierno de tan sólo 49 días del populista Aam Aadmi Party (Partido del Hombre Común). Un grupo de estudiantes africanas, la mayoría de ellas procedentes de Uganda y Nigeria, que residen en el sur de la ciudad de Delhi, una noche se vieron sorprendidas al descubrir sus casas rodeadas por una turba de ciudadanos que las acusaban sumariamente de delitos relacionados con la venta de drogas y prostitución. Lo sorprendente es que la turba estaba liderada ni más ni menos que por el ministro de Justicia del gobierno de Delhi, miembro del Aam Aadmi Party, un controvertido abogado de nombre Somnath Bharti, quien ha sido previamente acusado de sobornar a testigos. Sin empacho, Bharti declaró que estaba respondiendo a las quejas de otros residentes contra los africanos, y exigió a algunos policías presentes en la escena que allanaran las casas de los africanos para investigar su presunta posesión de drogas. Cuando los policías se negaron a hacerlo, por no contar con orden de cateo, Bharti al parecer hizo justicia por su propia mano y entró a la fuerza a las casas, e inclusive físicamente forzó a salir a la calle a varias estudiantes. Lo que sucedió después ha sido impugnado, pero algunas de las estudiantes declararon que fueron maltratadas físicamente, insultadas verbalmente y también obligadas en la calle a proporcionar muestras de orina en contenedores para probar su presunto consumo de drogas. Uno o dos días después se anunció que las muestras no habían arrojado nada mínimamente incriminatorio. Aterrorizadas, muchas de las africanas comenzaron a mudarse del área a los pocos días, mientras que otros residentes declararon que Bharti era nada menos que un “héroe” por sus acciones como jefe de la turba. Al final, se inició una investigación en contra de Bharti, la cual aún está en marcha.

La mala prensa alrededor del suceso, que fue ampliamente cubierto en los medios impresos y electrónicos indios, causó algo de consternación en las filas del Aam Aadmi Party. No obstante, las altas autoridades del partido, incluyendo el notoriamente fanático líder Arvind Kejriwal, insistieron en que las acciones de Somnath Bharti habían sido perfectamente adecuadas. No obstante, Madhu Bhaduri, una de los fundadores del partido, ex diplomática de alto rango y ex embajadora en México, se mostró lo suficientemente molesta como para pedir, en una reunión de consejo del partido celebrada dos semanas después, que esta resolución fuera aprobada:

El Consejo Nacional del Aam Aadmi Party, unánimemente, decide presentar una disculpa a las mujeres de Uganda y Nigeria que viven en Khirki Extension, las cuales fueron forzadas a someterse a exámenes de narcóticos a petición de algunos miembros y seguidores del Aam Aadmi Party, la noche del 15/16 de enero de 2014. El partido lamenta profundamente la humillación causada a las mujeres. El Aam Aadmi Party se disocia de cualquier comentario hecho por miembros y seguidores del mismo. Se disculpa por ellos. No es un partido racista.

Para sorpresa de Bhaduri, la resolución no sólo no fue aprobada sino que además la ex embajadora fue abucheada y expulsada del podio. En sus posteriores comentarios a la prensa, Bhaduri señaló que uno de sus detractores era un académico prominente y autoproclamado activista en derechos de las castas “inferiores” de la India. Argumentó que, aunque las mujeres africanas en cuestión hubieran estado involucradas en actividades ilegales, de cualquier modo no se había seguido el debido proceso. Pero evidentemente esto no era lo que pensaban muchos en el partido del “hombre común”. Así, la conclusión de que el Aam Aadmi no era “un partido racista” puede haber sido precipitada y sobre todo optimista.

Este episodio es sólo uno entre una saga que ha estado sucediendo durante algunos años y que también involucra a otras ciudades como Pune y Bangalore que tienen una notoria población de estudiantes africanos. Las más recientes estadísticas disponibles, de 2012, muestran que de un total de población, relativamente pequeña, de estudiantes extranjeros en la India de cerca de 77 000, aproximadamente, 10 000 (justo debajo del 13 por ciento) eran de África, y más específicamente de Sudán, Nigeria, Kenia, Etiopía, Uganda y Somalia, en este orden. Estos estudiantes frecuentemente se quejan de dificultades para lograr que los caseros les renten vivienda, así como de recibir constantes insultos verbales en la calle. Más recientemente, en el metro de Delhi una multitud violenta intentó linchar a tres jóvenes africanos, después de acusarlos de hostigamiento sexual a mujeres; la policía tuvo que intervenir para salvarlos, como se puede comprobar en el horroroso video difundido en redes sociales. Un estudiante de Chad que vive en Bangalore afirmó al periódico *The Hindu* (en un reportaje fechado el 22 de julio de 2013 y titulado “Estudiantes africanos aducen discriminación racial en Bangalore”): “Sentimos que la gente no quiere que nos

quedemos aquí. Voy a tomar un avión de regreso a mi país el mismo día que termine mi curso”.²

Pero los últimos años también han puesto en primer plano episodios de otras formas de exclusión, y el consecuente comportamiento violento en ciudades indias. Tan sólo dos semanas después del incidente en Khirki Extension, un estudiante del estado nororiental de Arunachal Pradesh, Nido Taniam, fue abusado y atacado violentamente en plena luz del día en una concurrida zona mercantil del sur de Delhi. El joven murió como consecuencia del ataque. Taniam era hijo de un político bastante prominente y su muerte desató acaloradas protestas de otros estudiantes de su región de origen. En subsecuentes discusiones públicas se hizo evidente que estos estudiantes eran con frecuencia tratados como “extranjeros” debido a su marcada apariencia diferente a la de la gente del norte de India. La discriminación en el alquiler se practicaba regularmente en contra de ellos. Pero para fines de enero, algunas de las consecuencias del incidente fueron inesperadas. En el área de Munirka, no lejos de la prestigiosa Universidad Jawaharlal Nehru, a mediados de febrero de 2014, escasas dos semanas después de la muerte de Taniam, una asociación de propietarios residentes decidieron excluir a varios inquilinos potenciales del noreste del país porque se les veía como “gente indecente” (*gande log*). Los acusaban en los medios de tener un patrón de comportamiento escandaloso y alcoholizado. A su vez, una revisión de notas periodísticas apunta a una serie de ataques, perpetrados por residentes locales, a mujeres estudiantes solteras del noreste, precisamente en el área de Munirka, incluyendo varios casos de violación y asesinato. Y en mayo de 2014 una estudiante de Nagaland y su pequeño equipo legal, que habían ido a presentar un caso en la corte de Tis Hazari en Delhi —en contra de un abogado que había abusado sexualmente de ella en una estación del metro cercana—, fueron públicamente perseguidos y atacados por otros abogados (amigos y asociados del acusado) en las mismas instalaciones de la corte.

Sin duda se pueden extraer varias conclusiones distintas de estos incidentes que son sólo una selección de los que han aparecido recientemente

² “African Students Allege Racial Discrimination in Bangalore”, *The Hindu*, 22 de julio de 2013, en <http://www.thehindu.com/news/cities/bangalore/african-students-allege-racial-discrimination-in-bangalore/article4938390.ece> (acceso el 29 de septiembre de 2015).

en los periódicos indios. Seguramente existen otros más, de los cuales no se han presentado las denuncias formales o que se han considerados triviales y no ameritar un artículo periodístico. En primer lugar, está claro que estos incidentes en gran parte están concentrados en áreas urbanas, especialmente en las ciudades más grandes. Por razones obvias: estos centros desempeñan el papel de “melting-pots” (crisoles de razas), tanto para extranjeros que visitan India, como para indios que vienen de diferentes partes del país. Dado que muchos de los afectados en estos incidentes son estudiantes, también es claro que en aquellas ciudades que tienen prósperas universidades es donde tienen lugar un número mucho mayor de casos de violencia. Pero más allá de esto, es evidente que la ciudad de Delhi es un punto particularmente conflictivo en lo que hace a estos incidentes y a la violencia urbana en general, con frecuencia perpetrada en contra de mujeres trabajadoras. Una segunda conclusión que se puede extraer es que esta violencia está dirigida tanto en contra de los geográficamente marginados de la cultura nacional —y por lo tanto “insuficientemente indios” en la imaginación de los otros— como en contra de extranjeros a los que se les considera racialmente inferiores. Indudablemente existe cierta violencia y discriminación sistemáticas dirigidas hacia visitantes blancos americanos y europeos —que son, de hecho, más numerosos en la India que los africanos—, pero en realidad éstas son mucho más limitadas. En pocas palabras, éste es más que un tema de expresiones de “nativismo” o “xenofobia”. En tercer lugar, es pasmosamente obvio que parte de la violencia tiene una carga sexual, ya sea a través de acusaciones de prostitución o por otros modos más directos.

Conforme uno se traslada de la situación urbana a la rural, la lógica de alteridad y su correspondiente violencia cambia en la India contemporánea. Aproximadamente 30 por ciento de la población india vivía en áreas urbanas, de acuerdo con el Censo Nacional de 2011. Para el 70 por ciento restante, podría decirse que la línea de fractura más importante tiene que ver con casta. Mucha de la violencia rural está dirigida a los llamados dalits (alguna vez denominados “intocables”), que son, en realidad, una aglomeración de más de 1 200 castas específicas de variada condición social, función y niveles de prosperidad. En las áreas rurales, los dalits, no obstante, representan aproximadamente un tercio del trabajo agrícola y es en este contexto que enfrentan las mayores fricciones y consecuentemente

la violencia más organizada. En el siglo XIX y principios del XX, a estas castas trabajadoras a menudo se les exigía realizar corvée (un día de trabajo no remunerado o trabajos forzados) para las castas superiores, pero en las últimas décadas los dalits se han resistido a tales demandas. Además, aunque alguna vez fueron excluidos de la posesión de tierras, los dalits han incursionado en esta área en los años que siguieron a la independencia de la India. Esto a su vez ha llevado a “guerras por tierra” entre ellos y en contra de diferentes castas superiores. Finalmente, como en el caso urbano, una cierta parte de la violencia parece seguir una lógica sexual: hombres de castas superiores poseedores de tierras que exigen que mujeres dalits sean puestas a su disposición para propósitos sexuales, recurriendo a la violencia cuando dicho acceso es negado. Existen estadísticas disponibles acerca de tal violencia, pero es obvio que están lejos de ser confiables; muchos casos no son reportados.

Observadores, activistas y analistas contemporáneos suelen proponer diferentes enfoques ante estos hechos que son, por lo demás, indiscutibles. Algunos argumentan que la violencia en contra de dalits es específica y, por lo tanto, comparable por ejemplo con la violencia dirigida en el siglo pasado en contra de los afroamericanos en Estados Unidos. En otras palabras, proponen que al menos en el caso de los dalits, las abismales diferencias de castas pueden ser equiparables analíticamente a cuestiones de raza y discriminación racial. Otros no están de acuerdo y sugieren en cambio que estas formas de violencia deberían ser consideradas dentro del contexto de una sociedad rural india impregnada de esas muchas formas de violencia características de una sociedad en el trance de una radical transformación social y económica. No sólo los dalits sino muchos otros grupos en ascenso —se afirma— son víctimas de venganzas de grupos que alguna vez dominaron la sociedad rural y que ahora resienten la pérdida de esa dominación. Además, los enfrentamientos violentos no son totalmente desconocidos inclusive dentro de los grupos más bajos en la jerarquía de castas, los que en el lenguaje oficial podrían denominarse “otras castas atrasadas” (*Other Backward Castes*, u OBC) y dalits.

En la India actual, pues, es claro que existen varios ejes para considerar alteridad y exclusión. Un primer eje sería el clásico de las castas, un eje, digamos que hipotéticamente “vertical”, en el que se contraponen las castas supuestamente superiores y más puras a las castas inferiores y más impuras,

y que esquemáticamente recorrería toda la gama que va de brahmanes a comerciantes, terratenientes, pastores, trabajadores agrícolas y dalits, pero que también incluiría posibles modernas categorías confusas como industriales, obreros y profesionistas de baja estirpe. Una segunda forma de ver la cuestión sería a través del espacio del Estado-nación mismo, en donde los que pertenecen a zonas “exóticas” habitadas por los llamados “grupos tribales” —tan socorridos por los últimos antropólogos coloniales, como Verrier Elwin— son particularmente discriminados cuando salen de estas zonas. A decir verdad, relativamente pocos de los adivasis —los llamados grupos “aborígenes”, en su gran mayoría compuestos por los antiguos cazadores-recolectores que la Constitución India dice proteger— se han mudado a los principales espacios metropolitanos. Más bien los que están atrapados en este peculiar fuego cruzado son los miembros de grupos bien educados y a veces bastante occidentalizados, del noreste de India —de estados como Assam, Nagaland, Meghalaya, Arunachal, Manipur, Mizoram y Tripura—, junto con otros del norte de Bengala y Sikkim, así como el ya viejo exilio del Tíbet. Un tercer eje opondría indios y extranjeros de acuerdo con la aparentemente sencilla idea de ciudadanía. Pero no obstante la discusión anterior alrededor de las estudiantes africanas, resulta que de hecho nada es tan simple. Una controversia política en curso en la India tiene que ver con los habitantes de los países vecinos, gente que no puede ser identificada por los indios “verdaderos” a través de una simple inspección visual. Un reclamo frecuente de las campañas políticas de los partidos nacionalistas hindúes es la constante “infiltración” de bangladeshís en la India. Una tensión menor, pero palpable, se puede encontrar en el norte de Bengala respecto de nepaleses que han circulado por mucho tiempo con bastante libertad en el área y ahí han desempeñado un importante papel social. Igualmente, la presencia de movimientos políticos con bases étnicas, como los que demandan espacio para “Gurkhaland” dentro del Estado-nación, tienden en ocasiones a exacerbar aun más estas tensiones, aunque sus demandas de autonomía estén basadas en evidencias reales de discriminación y falta de representación política.

Sin embargo, ninguna consideración sobre la naturaleza de la alteridad en la India contemporánea puede saltarse un cuarto eje que en verdad es crucial: la religión, particularmente el estatus de los musulmanes en el actual Estado-nación indio. Las estadísticas oficiales de 2001 sugieren que

entonces los musulmanes representaban 13.4 por ciento de la población india, los cristianos 2.3 por ciento y los sikhs alrededor de 1.9 por ciento. En contraste, en 1941, el último censo antes de la Partición, los musulmanes constituían 24 por ciento de la población de la India no dividida. Esto es, la creación de Pakistán en dos segmentos —este y oeste— redujo significativamente el número de musulmanes en la India, pero no hasta el punto de convertirlos en una proporción ignorable de la población. De cualquier modo, el problema era que muchos en la clase política india consideraban esto un negocio inconcluso. A pesar de que el Congreso Nacional Indio —la principal formación política que lideró India en las décadas posteriores a la independencia— afirmaba ser “secular” en orientación, seguía siendo importante la cuestión de si India debía convertirse de hecho en un Estado que representara a los “hindúes” —como Pakistán representaba a los musulmanes—. En un principio, los portavoces políticos de una India hindú fueron incapaces de hacer mucho eco en el sistema parlamentario que surgió en la década de 1950. Por ejemplo, en las elecciones generales de 1952, el Bharatiya Jana Sangh, que abiertamente representaba esta posición ideológica, ganó sólo tres escaños parlamentarios. No obstante, la existencia de un sentimiento político antimusulmán se expresaba de otras maneras, especialmente en términos de violencia y disturbios regionales. Algunos sectores y algunos miembros prominentes del propio Congreso no eran adversos a la posición pro hindú, lo cual de hecho colocaba a los musulmanes en el papel de “bárbaros” que alguna vez habían conquistado la India, pero que ya no eran bienvenidos. La eventual disolución del Jana Sangh y la formación de su sucesor, el Bharatiya Janata Party (o BJP), en 1980, proporcionó a esta posición mucha más respetabilidad y finalmente se convirtió en un movimiento político que logró, dos décadas después, capturar el poder político al menos por un tiempo.

Una serie de ideas enlazadas yacía detrás de este movimiento, algunas veces denominado *hindutva*, término acuñado por uno de sus primeros ideólogos, Vinayak Damodar Savarkar.³ Una de estas ideas sostenía que el orgullo hindú había sido castrado durante siglos de dominio musulmán en la India y que por lo tanto ese orgullo necesitaba ser reafirmado urgen-

³ V. D. Savarkar, *Hindutva: Who is a Hindu*, Nueva Delhi, Bharti Sahitya Sadan, 1989.

temente. Una segunda noción era que, contrario a lo que académicos y otros analistas sostenían, el “hinduismo” era de hecho una religión y una ideología muy coherente y antigua, con un conjunto de textos canónicos y con sólidas posturas morales. Un tercer principio era que la principal amenaza a la identidad hindú era el islam, entendido como los vecinos musulmanes de la India, pero también como los musulmanes que vivían en el territorio de la nación india. Finalmente, una cuarta idea, de más reciente elaboración, era que un emergente “gobierno hindú” en la India podría aliarse con otras partes del mundo gracias a la lógica del “choque de civilizaciones” en la cual otras naciones y civilizaciones importantes también verían en el islam su principal oponente. Como en Europa, infundir temor a la población fue una de las tácticas más favorecidas. Así, uno de los principales sitios de internet del denominado Sangh Parivar (el conglomerado de organizaciones que incluye el BJP) ha establecido que “en el 2035 los musulmanes serán mayoría absoluta en la India” y sugiere que esto será consecuencia, por un lado, de la poligamia y la reproducción desenfrenada de los musulmanes y, por otro, de la conversión y el terrorismo. Los bárbaros, pues, parecen estar no sólo a las puertas sino en un caballo de Troya dentro de la ciudad misma.

La historia debe desempeñar un papel central en todas estas aseveraciones y a la evidencia histórica es que tenemos que apelar. Pero no inspirados por la feliz ilusión de que la investigación histórica resuelve las disputas políticas contemporáneas —de lo cual hay poca evidencia—, sino antes bien porque necesitamos poner al descubierto las complejidades del problema en el caso indio. Hemos descrito cuatro categorías obvias de alteridad que han recurrido a una u otra noción de “bárbaro” en la India; éstas son, respectivamente, el paria o intocable; el otro “tribal” o “aborigen” espacialmente apartado; el extranjero “inferior”, que a menudo viene de lejos; y el “otro” en términos de religión, frecuentemente el musulmán, opuesto al hindú. En la siguiente sección intentaré mostrar, un tanto esquemáticamente, cómo cada una de estas categorías evolucionó a lo largo de la historia india con diferentes marcos temporales y con distintos contextos espaciales. Para comenzar, sin embargo, hagamos un ejercicio más o menos clásico, que podríamos denominar “nombrar al bárbaro”.

II

Las evidencias textuales más antiguas sobre Asia del Sur a que tienen acceso los historiadores —las que han llegado a nosotros sobre el después de la (aún bastante oscura) fase de civilización urbana del valle del Indo— sugieren la existencia de una sociedad ya diferenciada, con numerosas categorías sociales utilizadas para jerarquizar y distinguir en la temprana versión del idioma sánscrito entonces en uso. Los hablantes de sánscrito a su vez estaban enlazados a otros pueblos en Asia Central y la meseta iraní, y establecieron una sociedad caracterizada por nuevos rituales, textos litúrgicos y prácticas materiales. Se trata de la llamada Edad Védica, cuyo inicio en la datación convencional actual se sitúa entre 1500 y 1200 a. C. al norte de India. A partir de entonces, la visión normativa de la sociedad tiende a dividir a la sociedad —sánscrito-hablante, “normal” y orientada al pastoreo— de los *aryas* en cuatro estratos (o *varna*) superiores, correspondientes a diferentes funciones sociales: brahmanes, kshatriyas, vaishyas y shudras. A veces, los primeros tres estratos se clasificaban juntos como *dvija* (dos veces nacido), separados del cuarto y acaso más numeroso estrato, el cual recibe un marcado trato de inferior y excluido del uso de ciertos materiales rituales en sánscrito. Pero más allá de estos cuatro estratos subyacen términos más debatidos que en ocasiones son utilizados con una especial carga negativa, tales como *dasa* y *dasyu*. Se ha argumentado que *dasa*, aunque sea considerada la entidad inferior en la relación de amo-sirviente con su contraparte *arya*, de hecho no refiere a personas de una sola etnia u origen. Además, con frecuencia se asume que los *dasa* comparten con los *aryas* el mismo lenguaje y sistema de valores. Así, es costumbre en muchos círculos historiográficos traducir este término como “esclavo”, aunque aclarando que no tiene correspondencia exacta con la noción de esclavitud en la Grecia y Roma clásicas. Por su parte, a primera vista *dasyu* parece referir a gente que vive fuera de los límites de la sociedad *arya* y sus valores, con una apariencia física peculiar, pero con considerable riqueza, recursos e incluso con fuertes y fortalezas. El relativamente temprano texto, el *Rig Veda*, se refiere a *dasyu* como gente de lenguaje áspero e incorrecto (*mrđhravac*), es decir, gente cercana a la noción de “bárbaros”. Sin embargo, como advierte la

indóloga estadounidense Wendy Doniger, el término *dasyu* en sí mismo sufre una evolución:

[...] el *dasyu* era en los tiempos védicos un no ario o un bárbaro, a menudo un demonio; más tarde el *dasyu* era un esclavo, y aun más tarde un ladrón u hombre caído de la casta. El término [finalmente] vino a usarse como un término general de oprobio, denotando [...] un asesino, un hombre con mal temperamento o un hombre de casta baja. En Manu, usualmente designa a una persona sin ninguna casta, de algún modo fuera de todo el sistema de castas.⁴

Para un no experto en filología como yo, con frecuencia me resultan casi impenetrables los debates sobre categorías sociales y su uso en la lógica de alteridad y exclusión en este periodo temprano de la historia india; son debates que caen en detalles filológicos muy específicos. Con todo, vale la pena tener en cuenta algunos puntos generales importantes acerca del periodo anterior a la aparición de las llamadas “religiones de la renuncia” en algún momento a mediados del primer milenio a. C. El más relevante es la idea de que estamos en una sociedad caracterizada por lo menos por tres tipos de división: primero, la segmentación en tribus (*jana*), horizontal y ampliamente territorial, entre las cuales la más prominente es la Kuru-Panchala de lo que es hoy la región de Delhi; segundo, la división entre amos, con su correspondiente rango *varna*, y sus esclavos; y tercero, la división entre los *aryas* como un todo y sus principales “otros” que a menudo fueron descendientes de pueblos que habitaron antes la llanura del Indo-Ganges, tal vez hablantes de otras lenguas “bárbaras” que no eran indoeuropeas. Claro, las “tribus” mismas sufrieron violentos conflictos endémicos, como se revela sobre todo en la épica del *Mahabharata*, pero parecen haber participado de un vocabulario compartido de jerarquía, ritual y sacrificio, como lo demuestra la propia épica. No es descabellado creer que estas sociedades todavía no estaban altamente reglamentadas y que en ellas era aún claramente posible la movilidad social entre las categorías normativas. Otro punto general tiene que ver con el creciente proceso de urbanización que llevó a esta sociedad de sus orígenes de pastores y simples agricultores a la formación de pequeños reinos que se fusionaron

⁴ W. Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 2009.

alrededor de identidades “tribales” establecidas anteriormente. Seguramente la imagen de riqueza y resplandor de estos reinos fue exagerada por la imaginación desbordada de las épicas, pero es evidente que estos reinos a la larga produjeron sociedades cortesanas en la cuenca del Ganges, en centros como Koshala, Kashi, Videha y en el nodo oriental de Magadha. Pero los nacientes asentamientos urbanos también generaron formas nuevas de interacción social y, por tanto, crearon nuevas y desconocidas tensiones para una sociedad pastoral.

Nuestro principal problema para entender esta temprana fase de la historia india (que va desde la composición de los primeros vedas al periodo de las épicas) es que sabemos mucho más acerca de sus normas e ideales que acerca de sus realidades concretas. Se añade a esta dificultad el hecho de que la historiografía de esta temprana fase de la historia india ha provisto un poderoso molde para pensar la diferencia; ha creado un vocabulario complejo, aunque ambiguo, que estuvo en uso por siglos e inclusive por milenios después. El esquema de los cuatro varnas que surgió en esa época, de alguna forma aún persiste en el vocabulario contemporáneo de la India, aunque a ras del suelo las realidades sociales sean incomprensibles. También podría ser que la idea de conductas “ritualmente impuras” nos venga de ese tiempo, y que esta idea a su vez haya marcado ciertas categorías sociales como ajenas a la sociedad “normal” al declarar ciertas funciones sociales y ocupaciones como inasumibles para los más elevados varnas, en particular las que tienen que ver con la eliminación de animales muertos o excremento humano. No hay duda de que términos como *dasyu*, con el significado remotamente cercano al que tenían en la antigüedad, han casi desaparecido del vocabulario contemporáneo, pero no puede decirse lo mismo de otro término crucial, *mleccha*, que también surgió en esa época para nombrar al “bárbaro” y que en ocasiones era utilizado como sinónimo de *dasyu*.

Es espinosa y controvertida la cuestión de la alteridad y la exclusión en el periodo de surgimiento de las religiones de renunciación (particularmente el budismo) alrededor de 500-400 a. C. No es posible tratarla aquí con detalle. Es claro que no puede ignorarse que el budismo tuvo una vocación proselitista, y esto sugiere que aun sus más tempranos seguidores sostenían una amplia noción de inclusión antes que una preocupación conceptual con la etnicidad y sus límites. Pero consideremos un periodo

posterior, cuando el término *mleccha* asumió un significado nuevo y abarcador. Me refiero al momento de la llegada de los griegos al noroeste de la India, alrededor de 330 a. C., resultado de una lucha fronteriza (cuya naturaleza sigue en disputa) y del creciente poderío del estado aqueménide. Los indios fueron un reto conceptual para los griegos porque representaban una sociedad compleja y distinta que no podía simplemente ser denigrada y por tanto descartada; pero lo mismo puede decirse en sentido opuesto. En la India, los recién llegados pronto ganaron nombres —inclusive en las célebres inscripciones del gobernante Ashoka Maurya (siglo III a. C.)— como *yavanas* o *yonas*, una versión del término “jónico” utilizado por los griegos del este en el mundo helénico. Pero también se les trataba como pertenecientes a la más amplia categoría de los *mleccha* o “bárbaros”, debido a su lengua extraña y al principio incomprensible. Posteriormente, algunos textos y comentaristas añadieron densidad al asunto al sugerir que el extraño carácter de los griegos derivaba de que no aceptaban una sociedad basada en el esquema de cuatro varnas.

En los siglos inmediatamente posteriores a las invasiones griegas, y al establecimiento de importantes estados indogriegos a lo largo de la frontera noroeste de la India, el término *mleccha* demostró su utilidad y flexibilidad. Después de la caída de los Mauryas, a fines del siglo II a. C., siguió un periodo complejo de cuatro o cinco siglos en los cuales el norte de la India se vinculó estrechamente a los estados en expansión de Asia Central. Los historiadores han relegado a un segundo plano este periodo, pero recientemente ha sido sometido a una reconsideración sustancial y constante. Ahora es cada vez más claro que los cambios políticos del periodo estuvieron acompañados de una gran movilidad social y, también, de inestabilidad. El establecimiento de nuevas dinastías en el norte de la India, como los Kushanas y los Sakas, dio lugar a un proceso de exclusión de los invasores (en este caso, los Kushanas, posiblemente una rama de la gran estructura de los Yuezhi) a los que se mantuvo alejados inicialmente como *mlecchas*, pero que luego gradualmente se les incorporó al estrato gobernante de la India del norte. Al mismo tiempo, evidencias artísticas, arquitectónicas y de otra índole, sugieren que los gobernante de Asia Central y sus elites también se aculturaron como consecuencia de su presencia constante en el norte y centro de la India. En otras palabras, el concepto de *mleccha* en estos siglos “entre los imperios” (es decir, entre el dominio de

los Mauryas y el de los Guptas) no fue acaso una categoría de exclusión absoluta sino un “holding term” (un término de dominación negociada) o un punto de transición. Pueblos y dinastías con orígenes escitas o procedentes de las regiones del oeste de China, a la larga se establecieron en la llanura del Indo-Ganges —aunque desconocemos el tamaño verdadero de estos asentamientos— y ahí fueron incorporados a las poblaciones locales, inclusive a los rangos altos de esas poblaciones. Muy probablemente, a muchos de ellos no se les ubicó en los estratos más bajos de la sociedad sino en los estratos que correspondían a sus ya existentes rangos sociales, como guerreros y elites políticas; es decir, en términos generales, como kshatriyas.

En un muy ambicioso y esquemático ensayo acerca de la formación de esta sociedad de la India del norte durante los primeros siglos d. C., el indólogo alemán Harry Falk sostiene que esta sociedad alternó entre dos clases de estados: uno en manos de “extranjeros o inspirados en extranjeros” y otro dominado por “dinastías con valores más bien nativos”. Ésta es una concepción interesante aunque quizá un poco deliberadamente anacrónica. Falk sugiere que el conjunto de dinastías de inspiración extranjera eran “extrovertidas” en sus valores, tolerantes, exuberantemente politeístas, permisivas en lo que tenía que ver con el papel de las mujeres en la vida pública e interesadas en el comercio exterior; en cambio, las “dinastías indias” no eran, sugiere Falk, particularmente “introvertidas”, pero sí severas y brahmánicas en sus actitudes; retiraban a las mujeres de la vida pública, se reducían a una concepción védica del tiempo y pasaron del interés en el intercambio externo a la preocupación por el control de la economía local. Esta somera conceptualización acaso es útil como provocación, por ejemplo, a contraluz de algunas narrativas simplistas sobre el surgimiento del “feudalismo indio” en el periodo en cuestión. Pero el ensayo de Falk también abre una serie de difíciles problemas conceptuales, sobre todo alrededor de la cuestión de cómo fue posible una alternancia tan violenta cuando el mismo grupo de actores a menudo permanecía a través de estas transiciones políticas. Aquí parece haber un peligro real añadido: confundir firmes proclamas ideológicas con realidades “a nivel de cancha”.⁵

⁵ H. Falk, “The Tidal Waves of Indian History: Between the Empires and Beyond”, *Between the Empires: Society in India, 300 BCE to 400 CE*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, pp. 145-166.

Esto es aún más de tener en cuenta si se considera que muchas de las posiciones normativas más o menos conservadoras actuales, que pretenden sustentar de una tradición brahmánica “introvertida”, parecen derivar del análisis de este mismo periodo. Así, Patrick Olivelle recientemente ha defendido la visión de que el *Manava Dharmasastra*, “indudablemente el texto legal más celebrado y mejor conocido de la India antigua”, puede probablemente ser fechado “entre el primer siglo a. C. y el segundo siglo d. C.”, y más cercano al último siglo. Olivelle muestra una notoria ansiedad ante la mezcla entre grupos sociales, e incluso clasifica “elefantes, caballos, shudras, extranjeros despreciados, leones, tigres y jabalíes”, todos juntos, en la categoría de los poseedores de “oscuridad”, en oposición a los poseedores de “vigor” y “bondad”. De hecho, parecería ser que por un periodo de seis o siete siglos, la India del norte fue el escenario de cruentas luchas entre diferentes grupos e ideologías, que fueron del budismo —a menudo todavía favorecido por dinastías como los Kushanas— hasta el neobrahmanismo, el cual se vio reflejado, por ejemplo, en la ola de los impresionantes templos que construyó la naciente dinastía Gupta, una vez que consolidó su dominio en la primera parte del siglo IV d. C. Sería un gran error suponer que la sociedad rígidamente estratificada que imaginó el autor (o autores) del *Manava Dharmasastra* de hecho existió en alguna región de la India. Un grupo como los rajputs, que aparece mencionado por primera vez en el siglo VI d. C., y que en el milenio que sigue tiene un enorme papel en la India del oeste, es precisamente el producto de esta convulsión social.

Así, en los siglos posteriores al primer milenio d. C., podemos observar la consolidación y la elaboración de un vocabulario alrededor de la alteridad, en el cual también cambian los temas tratados. A los términos *mleccha* y *yavana*, se añadió otro término que pronto se volvería genérico, a saber, *huna* (o *hun*, en referencia a las invasiones de los heftalitas, a finales del siglo V y principios del VI). Los primeros conquistadores musulmanes que aparecieron en la India subcontinental en el siglo VIII fueron también conocidos como *tajika* y *parasika* (el último, un término derivado de “Pars” o Persia). Al término *turushka* (aproximado a “Turk”), empleado a veces de manera fugaz por los primeros indoescitas, se le dio entonces un nuevo giro y su uso fue propagado gradualmente en la India hasta convertirse moralmente en sinónimo de la noción de “musulmán” en muchas partes

del subcontinente. Esta expansión del vocabulario para referirse a alguien externo o “extranjero” se dio al mismo tiempo que la proliferación de términos para distinguir estratos sociales. Dentro del marco normativo del sistema de los cuatro varnas surgió un vasto número de otros nombres colectivos, conforme los grupos empezaron a identificarse a sí mismos como jatis, utilizando referencias ocupacionales, regionales y otras. Pero la relación con los de afuera del marco *varna* también se alteró debido al menos a dos razones distintas. Una fue la frontera cambiante entre, por un lado, los confines de la agricultura sedentaria y la urbanización por un lado y, por otro, la gente del bosque y los cazadores-recolectores. Algunos de estos últimos, comenzaron a ser tratados no como vagas amenazas, prácticamente sin nombre, sino como interlocutores especiales, a los que se les podía exigir tributo o usárseles como aliados en determinados contextos. Aun más, es en el transcurso del primer milenio que ganamos un sentido más claro del surgimiento de una quinta categoría complementaria, esa que más tarde sería conocida genéricamente como “intocables”.

Sin duda, el término *chandala* había existido por mucho tiempo para referirse a los responsables de la eliminación de cadáveres. También hemos hecho mención del estatus de *dasa*, a saber, servidumbre o personas esclavizadas que comúnmente eran excluidas del sistema de los cuatro varnas. Pero lo que parece claro es que no existía una situación fija para los que estaban fuera de este marco, más allá del hecho de ser excluidos. En un reciente e importante trabajo de síntesis, la gran dama de los historiadores de la India antigua, Romila Thapar,⁶ ha afirmado que durante el primer milenio d. C. los intocables —a quienes describe en esta época esencialmente como trabajadores rurales sin tierra y recolectores urbanos de desechos— “tenían poca posibilidad de mejorar su estatus”. Thapar llega a afirmar que “el estatus de los intocables era inmutable”. Me parece poco claro cómo puede ser sostenida tal afirmación, empírica o conceptualmente. Después de todo, el amplio grupo fuera del esquema del cuádruple *varna* debe haber estado conformado por numerosos pequeños grupos diferenciados de acuerdo con ocupación, función y ubicación geográfica. Sus posiciones relativas entre unos y otros seguramente evolucionaron a

⁶ R. Thapar, *Early India: From The Origins to AD 1300*, Berkeley, University of California Press, 2004.

través de los siglos. Tampoco podemos descartar la posibilidad de que incluso algunos de estos grupos hayan entrado esporádicamente en el sistema *varna*, tal y como lo hicieron los asiáticos centrales u otros grupos migrantes. Además, dada la constante proximidad entre los trabajadores sin tierra y los grupos terratenientes, es razonable sospechar que hubo varias formas de mezcla sexual, aunque esta mezcla no fuera necesariamente la regla. Nuestra dificultad radica en que, como es natural, son escasas las fuentes escritas para demostrar dicha promiscuidad; pero sería difícil creer en la existencia de un sistema endogámico de casta íntegramente eficiente a no ser que fuera a la manera de un mito autocomplaciente.

La llegada de musulmanes al Sur de Asia, a partir de sus primeras conquistas en Sind ya en el siglo VIII d. C., se consolidó alrededor del año 1200 en adelante con la formación de vastos estados conquistadores en el norte de India. Durante los seis siglos siguientes, estos estados dominaron gran parte del norte de India y también una parte de la península. En más de un sentido, este periodo tiene consecuencias importantes para las lógicas de alteridad en el Sur de Asia. Primero, es sobre todo gracias a las observaciones y clasificaciones musulmanas que el término *hindu* (*hunud*, en plural) se volvió de uso común para designar a los habitantes de la India no musulmanes. En efecto, de la misma manera que los musulmanes eran clasificados como *turushkas*, *yavanas*, *mlecchas*, etcétera, ellos mismos también se embarcaban en igual ejercicio clasificatorio. Algunos observadores, como el célebre Abu Raihan al-Biruni (973-1048 d. C.), vieron a los nativos de al-Hind con cierta simpatía y con bien documentada erudición; pero otros observadores tajantemente se refieren a ellos como *kuffar* (o “no creyente”), ya fuera en el momento de la conquista o mucho más tarde. ¿Significa esto que cada grupo concebía al otro de alguna manera como “bárbaro”? Esto ha sido materia de un largo debate, el cual ha sido revivido recientemente. Varios puntos necesitan subrayarse, unos más obvios que los otros. En primer lugar, vale la pena reiterar que, en contraste con sus políticas de conversión masiva en las primeras áreas de expansión del califato (como en Siria, Egipto y luego Irán Sasánida), los gobiernos musulmanes en el norte de la India nunca intentaron la conversión en masa de sus súbditos conquistados al islam. Y esto a pesar de que era claro que los conquistados no eran “gente de El Libro” (*ahl al-kitab*) y que, por lo tanto, legalmente no tenían derecho a protección de acuerdo con las prescripciones del *shari'a*,

lo cual invita a una cierta cautela en dos niveles. Primero, existía la convicción —al parecer articulada por el sultán Iltutmish de Delhi en el siglo XIII— de que aunque una conquista formal se hubiera concretado, el equilibrio de fuerzas aún favorecía a los no musulmanes y que, por tanto, se tenía que aplacarlos antes que provocarlos más. Segundo, al menos algunos de los musulmanes conquistadores parecen haber sido auténticamente asombrados por la naturaleza y la complejidad de la cultura que encontraron; no parecen haber estado inclinados simplemente a rechazarla. Tras hablar frecuentemente en términos agresivos de la “idolatría (*but-parasti*)” de sus interlocutores, hacia finales del siglo XIII o principios del XIV algunos musulmanes parecen estar en busca de algunos puntos en común. También debió asombrarles que un número relativamente pequeño de los “hindúes” se convirtiera al islam a principios de este periodo. Así, la figura del “brahmán” o del “portador del hilo” (*zunnardar*) asume una dimensión formidable en la escritura indomusulmana, no como un oponente militar sino como un contrincante social e intelectual.

Quiénes y cuántos fueron exactamente los que se convirtieron al islam en las diferentes regiones de la India entre 1200 y 1800 d. C. sigue siendo un misterio. Algunas comunidades cuentan con tradiciones orales que evocan sus respectivas identidades antes de la conversión, a menudo porque convertirse en musulmán no eliminaba la pertenencia a alguna forma de grupo *jati*, como tejedores o trabajadores metálicos. No hay evidencia actual que sugiera que los conversos vinieran desproporcionadamente de las filas de los varnas más bajos o de los “intocables”. En otras palabras, si existió alguna clave para sugerir que el encuentro entre un islam “más igualitario” y el mundo más jerárquicamente estructurado de los “hindúes” conduciría a la larga a una conversión generalizada como forma de movilidad social, esa clave no se encuentra en los registros históricos. Además, es claro que entre los musulmanes la identidad étnica —fuera lo que fuera entonces— continuó desempeñando un papel importante. Aquéllos con origen centroasiático-turco sabían que no eran los mismos que los migrantes del área litoral del mar Caspio, y mucho menos se confundían a sí mismos con “los indios conversos”. Un caso particularmente interesante es el de los africanos del Cuerno de África (Habash, que es la antigua Abisinia, pero incluye Sudán) y la costa swahili (o zanj), los cuales fueron traídos a India al menos desde el siglo XIV en adelante para servir de es-

clavos de elite. Hacia finales del siglo XV, y especialmente en los doscientos años que siguieron, muchos de estos notables afromusulmanes ejercieron considerable poder en estados como el sultanato bengalí o los gobiernos del Decán. Uno de los más conocidos ejemplos es el de un tal Malik 'Ambar (1548-1626) que fue esclavizado en el este de África y que finalmente llegó al Decán del este por el Mar Rojo y Bagdad. Por cerca de tres décadas, hasta su muerte, este *habashi* notable fue reconocido no sólo como una figura política poderosa y carismática, sino como un mecenas piadoso de los eruditos musulmanes sunitas en el Decán. Otra figura importante de más o menos el mismo periodo fue un tal Abhang Khan Zangi (o Zangi), también en el reino de Ahmadnagar en el oeste del Decán, y en ocasiones aliado y mecenas de 'Ambar. Estos hombres con frecuencia eran elogiados profusamente por otros escritores y cronistas musulmanes, a veces iraníes, otras veces centroasiáticos, aunque el alto grado de intermezaje (por no mencionar intermatrimonios) entre los varios grupos étnicos musulmanes sigue siendo un tema por explorar. Ciertamente, las facciones políticas en estos reinos, e inclusive en el lejano y extenso imperio mughal (que se formó alrededor de 1530), frecuentemente siguieron líneas de etnicidad o una combinación de etnicidad e identificación sectaria musulmana.

Lo cierto es que alrededor de 1600 el "bárbaro" en la India se había vuelto una cuestión inmensamente enmarañada. La circulación de las elites del centro y oeste de Asia se había convertido en un fenómeno regular, aun cuando no pudo haber excedido algunos millares cada año. Al llegar a la India, al menos algunos de estos migrantes podían expresar consternación al atestiguar cuán borrosas se habían vuelto las fronteras culturales en el transcurso de los siglos de dominio musulmán. Pocos de ellos fueron capaces de un entendimiento etnográfico profundo de los "hindúes", y fueron aún menos los capaces de observar los matices en las divisiones de *jati*, las cuales a menudo traducían utilizando el término *ta'ifat* (tribu) o, más raramente, *qaum* (comunidad). Ciertamente, su interés en las divisiones religiosas y sectarias, entre musulmanes y no musulmanes y entre los musulmanes mismos, parece haber sido mucho mayor que el deseo de entender estas otras cuestiones. Hacia el siglo XVII, con el rápido aumento de "hindúes" en los escalafones medios y superiores del servicio militar y la burocracia mughal, resultaba sencillamen-

te imposible rechazar a los hindúes por incultos, o afirmar que eran gente que balbuceaba algo incomprensible. Al contrario, más familiaridad con la lengua persa, con su literatura y con las elaboradas artes y etiqueta de las cortes indomusulmanas también hizo difícil, al menos para algunos de los no musulmanes (incluyendo grupos como los marathas, muchos de los cuales se oponían al gobierno mughal), ver a los musulmanes como meros bárbaros. Esta cohabitación, por lo tanto, produjo lo que se denomina en ocasiones “cultura compuesta”, el opuesto obvio al modelo de alteridad radical. Evidencia de esto puede encontrarse, por ejemplo, en la monumental arquitectura del periodo, en la literatura en persa y en indio vernáculo (y eventualmente también en un “idioma compuesto” llamado urdu), en la pintura de ambas cortes, la de Mughal y la de Rajput, y sobre todo en la espectacular tradición de lo que se denomina música clásica “indostánica”, la cual mezcló elementos como los instrumentos y las formas (como el *maqam*) del oeste y centro de Asia, con las canciones vernáculos y devocionales (llamadas *dhurpad* y *bishnupad*) del norte de la India.

Pero sería fútil negar que en la India los siglos entre 1200 y 1800 fueron caracterizados por varias formas de conflicto, acompañadas a veces por una violencia retórica radical que denigraba el nivel cultural y los logros del oponente. En los últimos años del gobierno mughal era común para los miembros de su elite musulmana quejarse de haber ido demasiado lejos en su compromiso con sus súbditos “indios”. El ritmo implacable de la expansión territorial mughal entre 1560 y 1700 también los puso en contacto con gente nueva, a la que no sabían bien a bien cómo tratar. En el este y noreste encontraron pueblos que, aseguraban, eran caníbales (*adam-khwar*) y los trataron entonces como apenas humanos. Dentro de los límites nocionales del imperio, la política mughal de expansión agraria en busca de una mayor base fiscal redujo los límites de las tierras forestales y puso a los campesinos en conflicto con los habitantes del bosque. Algunos de estos grupos de habitantes del bosque, como los bhils y gondes en la India central, estaban organizados en formas políticas que los mughals reconocían y por tanto trataban a sus cabecillas como gobernantes (o rajás). En algunas casos, en las afueras de la provincia de Bengala, sabemos incluso de rajás forestales que utilizaron la expansión mughal para demandar un lugar dentro del marco de los cuatro

varnas, atribuyéndose una posición en la espaciosa categoría de guerreros rajput. Otros grupos, como los bedas y los boyas en el Decán, se movilizaban como tropas, a pesar de que su estatus preciso era incierto y con frecuencia se hacía referencia a ellos con disparatados términos como “comedores de lagartijas”. Ésta fue pues la compleja situación que confrontaron los ingleses cuando, en 1800, consolidaron su conquista sobre buena parte del este y sur de la India.

III

La cuestión del “bárbaro” adquirió un perfil muy diferente durante el dominio colonial británico; las consecuencias de este nuevo perfil aún nos atañen hoy. En primer lugar, debemos notar que los mismos europeos eran tratados como “bárbaros” entre 1500 y 1800, cuando primero llegaron en números importantes y se establecieron en la costa. Al principio, se hizo uso de términos muy familiares para describirlos: hunas, yavanas, mlechas, o parasikas, además de dos nuevos términos: “caras blancas” o “pieles blancas” y “francos” —este último un término que los escritores musulmanes en el siglo XVI ya habían utilizado para referirse a los portugueses. Muchos observadores los consideraron poco limpios en sus prácticas e ineptos para las más elementales reglas de higiene, ideas que de algún modo continuaron a través de todo el periodo de dominio colonial. Los primeros indomusulmanes en visitar Europa y dejar cuenta escrita de sus experiencias, en la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX, se explayaron sobre esta caracterización. Pero para entonces, era muy diferente el equilibrio de poder al que había existido alrededor de 1600, cuando Tahir Muhammad Sabzwari había declarado autoritariamente que

[...] la comunidad de francos visten ropa muy fina pero a menudo son muy sucios y tienen granos en la cara. No les gusta usar agua. Se bañan rara vez [...]. Son muy buenos en el uso de armas de fuego, y son particularmente valientes en barcos y en el agua. Pero en contraste con esto, no son tan valientes en la tierra.⁷

⁷ S. Subrahmanyam, “Taking Stock of the Franks: South Asian Views of Europeans and Europe, 1500-1800”, *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 42, no. 1, 2005, pp. 86-87.

Un intelectual como Mirza Abu Talib Isfahani (1752-1806),⁸ por otro lado, vio a la nación inglesa bajo una luz muy diferente: un poder que había aprovechado la tecnología y formas inusuales de organización social para construir un imperio formidable y en expansión.

En el transcurso del siglo XIX, por lo tanto, los ingleses (y los británicos más generalmente) en la India pudieron librarse de ser percibidos como “bárbaros” gracias al simple hecho de su dominación política y militar. Esta dominación fue muy eficiente en crear una clase de elites anglófilas en la India, que admiraban mucho a los nuevos gobernantes y su cultura, aunque continuaban circulando muchos chistes escatológicos sobre ellos. Las elites coloniales indias aceptaron la idea no sólo de que su sociedad y su cultura sino también su capacidad tecnológica, así como su sensibilidad estética, eran inferiores a las de los británicos. Naturalmente, entre las elites indomusulmanas existieron nichos de resistencia a esta visión que dudaban de la supuesta “degradación” de sus propias concepciones estéticas y literarias. Pero inclusive éstos casi desaparecieron después de la represión de la gran rebelión campesina y principesca de 1857-1858. Así, la segunda mitad del siglo XIX atestigua una limpieza cultural masiva de parte de las autoridades coloniales hasta tal punto, que inclusive el movimiento nacionalista que surgió después a menudo articulaba sus consignas en el mismo lenguaje cultural del gobierno colonial. Sólo un intelectual excepcional, como el irreverente escritor telugu Gurajada Apparao (1862-1915),⁹ se atrevió a burlarse de las pretensiones británicas de total dominación cultural y epistemológica.

La intervención colonial en los confines de las categorías y percepciones sociales es, sin duda, una curiosa mezcla de consecuencias previstas e imprevistas. No hay duda de que, al menos desde el mandato del gobernador general Lord William Bentinck (1828-1835), los británicos (como gobierno de la Compañía de la India Oriental) habían lanzado un ambicioso proyecto para la “reforma” de la sociedad india y sus supuestas prácticas degeneradas. Una parte del proyecto se centró en los niveles más

⁸ A. Taleb Khan, *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe during the Years 1799, 1800, 1801, 1802, and 1803*, Londres, Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1810.

⁹ G. Apparao, *Girls for Sale: 'Kanyasulkam', a Play from Colonial India*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.

altos de la sociedad bengalí india, pero otros proyectos también atacaron fenómenos como el bandidismo organizado (o *thuggee*). Lo que entonces se reveló como lo central fue la noción de que la principal categoría de organización para entender a la India era “casta”; los administradores británicos la entendieron como un término que representaba un sistema total y abarcador que involucraba una combinación de ideas de *varna* y *jati*. Postularon que ya en el antiguo pasado indio, quizá desde la edad védica, un “sistema de castas” de cinco partes había surgido en la India, formado por los cuatro varnas y los “intocables”. A través de los siglos, argumentaron, la sociedad india se había reproducido a sí misma una y otra vez dentro de esta estructura, la cual llevaba consigo dos formas de rechazo: “fuera de casta” y *mleccha* o extranjero. Por lo tanto, el destino de progreso del gobierno británico era liberar a la India de esta jaula de hierro, dando al fin lugar a una genuina movilidad social. Puede comprenderse el poder de esta conceptualización leyendo su reciclaje en la formulación del concepto de “Modo de producción asiático” en Karl Marx; el concepto asume que la India ha sido subyugada durante largos siglos a una sociedad de pequeñas aldeas, cuya lógica de inmovilidad es precisamente la lógica del “sistema de castas” descrito por el dominio colonial británico.

La consecuencia prevista era, claro, proporcionar una coartada liberal para el gobierno británico, al que de hecho se le veía liberando a la India no sólo de un tiránico gobierno musulmán anterior, sino también de una estructura social atrincherada cuyos campesinos e intocables estarían más que felices de verla caer. Las consecuencias no previstas fueron bastante más delicadas. Como Bernard Cohn y otros han señalado, el censo colonial y otra maquinaria similar, se convirtieron en poderosas herramientas para fabricar identidad.¹⁰ Las castas viraron en números y los números se convirtieron en posibles reclamos de identidad. Una categoría totalmente nueva apareció dentro de la existencia del *panchama*, o “quinto” grupo, una que reclamaba abarcar la totalidad de los excluidos por el sistema de cuatro varnas (pero a la vez, casi siempre excluyendo pueblos forestales

¹⁰ B. S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987.

y de las franjas geográficas del espacio que se consideraba “civilización india”). Esta categoría fue aplicada a la gente que había sido clasificada por los británicos, utilizando la noción que los primeros visitantes portugueses en Kerala en el siglo XVI habían usado, como “intocables”. A finales del siglo XIX, estos grupos fueron capaces de protestar para ganar formas de representación política, usando creativamente el marco colonial, un fenómeno importante que tiene consecuencias hasta el día de hoy. Gandhi y el movimiento nacionalista intentaron, algo santurrónamente, renombrar a estos grupos colectivamente como *harijan* (o “gente de dios”); posteriormente, *dalit* (o los “aplastados”) fue el término más común para nombrar a la misma gente. Con todo, lo que debe entenderse es que la inclusión en una sola categoría de lo que en realidad son muchos grupos dispares, con una gran variedad de ubicaciones sociales y ocupacionales, es en sí misma un importante proceso político de creación de identidad, y es una de las consecuencias no previstas por los gobiernos coloniales británicos.

En una vena un tanto distinta, puede decirse que el periodo colonial también tuvo un efecto importante en las tendencias generales de xenología y xenofobia en la India. Si los europeos resultaron objetos de cierta admiración, por renuente que haya sido en ocasiones, los indios del siglo XIX adquirieron una visión del resto del mundo muy diferente a la que tenían en los siglos XVI o XVII. Las relaciones con los pueblos en el sureste y este de Asia con frecuencia continuaron siendo tensas, como sabemos por las historias de la presencia india en estas regiones. Pero la relación más difícil indudablemente fue con África; una relación por largo tiempo mediada por la presencia de indios en las colonias británicas en ese continente, en lugares como Kenia, Tanzania y Uganda. Los roles económicos y sociales de estos grupos indios de comerciantes y clérigos eran tales que crearon tensiones y finalmente llevaron a violencia periódica y, en algunos casos, a expulsiones masivas, como sucedió en Uganda en 1972. La contraparte de esto fue que los indios, ya fuera en África o en la India, frecuentemente ahora veían a los africanos a través de ojos europeos, ubicándose ellos mismos en el papel de colonizadores en lugar de colonizados. Cuando un estudiante africano “bárbaro” toca a la puerta como un posible

inquilino, está claro que para la mayor parte de los indios urbanos ya no tienen mayor resonancia los días de Malik 'Ambar.

En cuanto a la división religiosa, su larga trayectoria ha dado lugar, claro, a la repartición del subcontinente en varios Estados-naciones, cada uno de los cuales está más o menos ligado a una identidad religiosa. En las secuelas de 1857-1858, se permitió el surgimiento lento de un gobierno colonial burgués en la India británica; entre los miembros de este gobierno hicieron su aparición los varios grupos anglófonos indios. Para principios del siglo XX, era cada vez más claro que este espacio sería fuertemente impugnado y, al mismo tiempo, quedaba claro que en este espacio el papel de las élites musulmanas seguía siendo ambiguo. En la siguiente mitad del siglo, difícilmente puede decirse que lealtades o divisiones “primordiales” tuvieron un papel importante. Antes bien, hubo muchas maniobras y varios líderes políticos importantes cambiaron de puesto y de postura pública. Aun así, hacia la década de 1940 lo que había surgido era una política de violencia endémica, en la que comunidades que habían coexistido y peleado localmente durante siglos ahora aseguraban no reconocerse más entre sí. Los salvajes baños de sangre de finales de la década de 1940 ridiculizaron un poco cualquier noción de “cultura compuesta” de los siglos anteriores. Todavía vivimos con este legado en la India contemporánea, y también en Pakistán. En lugar de ver la Partición de 1947 como un acto trágico, aunque definitivo, algunos grupos en ambos lados de la frontera lo ven como una herida que no debe sanar naturalmente, como un asunto pendiente que debe resolverse violentamente.

¿Cómo ser bárbaro en la India? Parece que hay muchas maneras. En su brillante y extenso ensayo, *El miedo a los bárbaros*, Tzvetan Todorov divide el mundo de hoy en cuatro tipos de culturas nacionales. Existen aquellas “donde el *resentimiento* tiene un papel vital”, es decir, para Todorov, gran parte de los países del mundo musulmán “desde Marruecos hasta Pakistán”, pero quizá también otros lugares. Un segundo grupo está formado por aquellos que “se distinguen por el lugar que ocupa el sentimiento del miedo en ellos”. Aquí, Todorov ubica a las naciones de Occidente y particularmente las de Europa occidental: “temen ataques físicos [...], los ataques terroristas, las explosiones de la violencia”. El tercer grupo

es el “grupo residual”, caracterizado por la “indecisión”, con lo que, uno adivina, Todorov se refiere a ciertas naciones africanas sursaharianas y latinoamericanas. Finalmente, Todorov nota la existencia de un cuarto y último grupo constituido por un importante número de países donde “la pasión dominante [es] el *apetito*”. Aquí, Todorov ubica países que se están acercando a Occidente, y en los cuales “las personas quieren tomar ventaja de la globalización, del consumo y del ocio”. En esta categoría, coloca no sólo a China, Brasil, Sudáfrica y México, sino a la India. India, escribe Todorov, junto con Brasil y algunos otros países, “hoy ilustra otras vías a una existencia más próspera y democrática”. ¡Ojalá fuera así! Lo que espero haber demostrado en estas páginas, así sea brevemente, es que hoy la India es, por razones históricas y por otros motivos, antes que nada un país de miedo y resentimiento. Quizá es precisamente por esto que tiene un voraz antojo de inventar bárbaros.

Referencias

Artículos

- Falk, H., “The Tidal Waves of Indian History: Between the Empires and Beyond”, *Between the Empires: Society in India, 300 BCE to 400 CE*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, pp. 145-166.
- Parasher-Sen, A., “Naming and Social Exclusion: The Outcast and the Outsider”, *Between the Empires: Society in India, 300 BCE to 400 CE*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2006, pp. 415-455.
- Subrahmanyam, S., “Taking Stock of the Franks: South Asian Views of Europeans and Europe, 1500-1800”, *The Indian Economic and Social History Review*, vol. 42, no. 1, 2005, pp. 69-100.

Libros

- Apparao, G., *Girls for Sale: “Kanyasulkam”, a Play from Colonial India*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.
- Cohn, B. S., *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987.

- Doniger, W. y Smith, B. K. (trad.), *The Laws of Manu*, Nueva Delhi, Penguin Books, 1991.
- Doniger, W., *The Hindus: An Alternative History*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 2009.
- Landy, F. (ed.), *Dictionnaire de l'Inde Contemporaine*, París, Armand Colin, 2010.
- Olivelle, P. (trad.), *The Law Code of Manu*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Savarkar, V. D., *Hindutva: Who is a Hindu*, Nueva Delhi, Bharti Sahitya Sadan, 1989.
- Taleb Khan, A., *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe during the Years 1799, 1800, 1801, 1802, and 1803*, Londres, Longman, Hurst, Rees, and Orme, 1810.
- Thapar, R., *Early India: From The Origins to AD 1300*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- Todorov, T., *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.

La casta como instrumento de movilización política

Laura Carballido Coria

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales

India es el segundo país más poblado a nivel mundial con 1 210 193 422 habitantes, de acuerdo con el Censo de 2011 (Census, 2011). Una buena parte de su población es muy joven, por lo que posee una gran cantidad de votantes que la convierten en la democracia más grande del mundo. La institución encargada de conducir las elecciones es la Comisión Electoral de India (ECI, por sus siglas en inglés), quien tiene una enorme tarea si consideramos la gran extensión del territorio a cubrir y el tamaño del electorado. Por ejemplo, en 2014 en ocasión de las últimas elecciones generales, las listas electorales contaron con 834 082 814 votantes.¹ Esto obliga a conducir las elecciones en etapas a lo largo de todo el país. En las elecciones de 2014 hubo nueve etapas: de abril a julio. Es importante mencionar que India posee un sistema parlamentario, con dos cámaras: la baja o *Lok Sabha* (Cámara del Pueblo), que tiene el poder legislativo, y la alta o *Rajya Sabha* (Consejo de los Estados).² El presidente tiene el poder ejecutivo, pero lo ejerce sólo por consejo del primer ministro y del Consejo de Ministros. Las elecciones generales se realizan cada cinco años.

¹ Electoral Commission of India, "General Election 2014". La Comisión Electoral de India posee una página web que permite la consulta de información para las elecciones, entre otros temas. Para el caso de la elección general de 2014, es posible contar con un mapa con las etapas electorales, resultados por estado, análisis de tendencias, incidentes electorales, etcétera.

² P. Brass, *The Politics of India since Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 50-51.

Las últimas elecciones generales en India para la *Lok Sabha* fueron las decimosextas y fueron las mencionadas antes, de 2014. Un hecho notable es que por primera vez desde 1984 hubo un partido político que tuvo mayoría en el Parlamento, es decir, no necesitó otro partido para hacer una alianza y formar un gobierno: el Partido del Pueblo Indio o Bharatiya Janata Party (BJP, de aquí en adelante). Si bien dicho partido encabezó la National Democratic Alliance, por sí solo obtuvo suficientes escaños en el Parlamento. El otro partido relevante fue el Partido del Congreso Nacional Indio (I) (Partido del Congreso (I), de aquí en adelante), quien encabezó la United Progressive Alliance, pero que obtuvo la peor derrota electoral de su historia. El partido ganador, el BJP, es un partido supremacista hindú, cuyo discurso ha mezclado de forma consistente la unidad india basada en su elemento hindú y el rechazo a las minorías “consentidas” (léanse intocables y musulmanes) por el Partido del Congreso (I).³ No obstante, en las elecciones de 2014, el BJP tuvo que suavizar su discurso. Por un lado, se cuidó de hablar en contra de la reservación de cuotas en empleos y educación para ciertas castas y grupos. Por otro, resaltó el origen de casta de su líder Narendra Modi (n. 1950), quien nació en Gujarat, en una familia pobre de casta Modh-Ghanchi-Teli (elaboradores, comerciantes de aceite).

Durante la campaña de Modi numerosos articulistas políticos se preguntaron por el papel que la casta desempeñaría en las elecciones. Para algunos especialistas, como Andrew Buncombe, fue claro que las declaraciones del BJP sobre la casta baja a la que pertenece Modi fueron hechas en momentos relevantes y para atraer simpatías, además de que la crítica del BJP hacia el Partido del Congreso por usar a la casta como instrumento resultó hueca, pues Modi y su partido también hicieron uso de ese elemento.⁴ Para otros, como Ajoy Ashirwad Mahaprashasta era cuestión de tiempo para que aflorara una serie de tensiones durante la administración de Modi, como resultado de las diferencias entre la plataforma del partido, los antecedentes políticos de Modi y las promesas hechas: ¿cómo conciliar la cercanía con grupos conservadores con la necesidad de atraerse votos de grupos de casta

³ Más adelante exploraremos con más cuidado en qué consiste el supremacismo hindú.

⁴ A. Buncombe, “How Caste Could Swing India’s Elections in Favour of Hindu Nationalists”, *The Independent*, 7 de mayo de 2014, en <http://www.independent.co.uk/voices/comment/how-caste-could-swing-indias-elections-in-favour-of-hindu-nationalists-9330533.html>, p. 1 (acceso el 31 de julio de 2015).

baja o intocables?, ¿cómo incorporar programas sociales a su agenda?, ¿cómo ocultar que buena parte de su electorado es de casta alta?⁵

Hasta ahora he tomado el caso del BJP, pues se trata del partido político triunfante en las elecciones generales de 2014, pero la casta ha sido un elemento importante para otros partidos. Si analizamos los procesos electorales a nivel regional, la casta se vuelve un factor de peso todavía mayor. Asimismo, además de las elecciones, la casta adquiere relevancia en relación con políticas establecidas desde la Constitución (proclamada en 1950) y que generan otros procesos de competencia; estas ideas apuntan a la relevancia de la casta en la política india. El estudio de la participación política en India, lo mismo que en otras regiones del mundo, implica tomar en cuenta diversos factores: la posición de clase, el género, los contextos urbano y rural, el regionalismo, la etnicidad, la comunidad religiosa y, en el caso de India, la casta. En este texto, se considerará el último elemento, como un punto de entrada, para ver cuál es el balance del sistema democrático a casi setenta años de la independencia de India (1947). No obstante, esta decisión analítica no implica que éste sea el elemento “esencial” de la sociedad india. Todo lo contrario, se realiza una lectura contextual e histórica para ver en qué coyunturas políticas la casta se vuelve relevante, con base en distintos autores que han estudiado el tema.

En primer lugar, se explica en qué consiste la casta y cómo ha sido estudiada. En segundo, se examina brevemente el periodo colonial para entender cómo se transformó la casta y cómo impactó en la participación política. En tercero, se reflexiona sobre el periodo independiente haciendo énfasis tanto en la existencia de partidos políticos basados en la casta, como en el impacto del mecanismo denominado “reservación” en el norte y el sur de India. Si bien el enfoque estará en el periodo independiente, se hará referencia a algunos cambios bajo el periodo colonial y a los vínculos entre la casta y la política que han estado siempre presentes. Como establece Dipankar Gupta, antes de la llegada de los británicos ya había competencia entre castas, pero la economía un tanto más cerrada de los pueblos (que no de las zonas costeras) y lo pequeño de las comunidades provocaba que las personas de

⁵ A. A. Mahaprashasta, “Conflict of Interests”, *Frontline*, Chennai (India), vol. 31, no. 11, 13 de junio de 2014, en <http://www.frontline.in/cover-story/conflict-of-interests/article6052862.ece>, p. 1 (acceso el 31 de julio de 2015).

castas bajas e intocables tuvieran más dificultades para rebelarse. Además muchas disputas se resolvían directamente con las guerras, cuyo ganador asumiría una posición de poder.⁶ Sin embargo, tanto los cambios económicos como la representación, aunque limitada, del periodo colonial y las posibilidades de educación impactaron en las relaciones entre castas.

Casta: teoría y práctica

Cuando se usa la palabra “casta”, en español (igual que en inglés), en realidad se hace alusión a dos conceptos. Por un lado, la *varna* (clase, tipo) mencionada en textos antiguos (por ejemplo, en los Vedas y las Leyes de Manu),⁷ que hace referencia a cuatro órdenes: los brahmanes que eran sacerdotes o letrados; los kshatriyas, que eran guerreros, gobernantes o terratenientes; los vaishyas, que eran comerciantes, y los sudras o trabajadores. Los intocables y los grupos tribales ocupan un lugar incierto respecto de este orden: fuera, debajo. De forma sucinta, los intocables son aquellos que desempeñan actividades que se consideran sucias: recolección de basura, prácticas funerarias y manejo de animales muertos. La posibilidad de que ensucien con el contacto con su cuerpo o incluso con el contacto de la proyección de su sombra hace que las interacciones en la vida cotidiana hayan estado marcadas por el ostracismo.

Los grupos tribales fueron denominados así por la etnografía colonial, que los consideró los primeros habitantes de India (anteriores a la llegada

⁶ D. Gupta, “Caste and Politics: Identity Over System”, *Annual Review of Anthropology*, no. 34, 2005, p. 413.

⁷ Susan Bayly nos da un recorrido por la literatura india antigua en que se encuentran las menciones más tempranas y relevantes para la casta. La primera referencia se encuentra en los Vedas que son himnos producidos por los indoarios entre el 1500 y el 1000 antes de la Era Común (a. E. C., de aquí en adelante). Si bien hay otros textos donde aparece la casta, ella resalta en los siguientes: (1) el *Bhagavad Gita* (los especialistas sitúan el texto entre los siglos V y II a. E. C.), (2) un texto dentro del poema épico *Mahabharata* y (3) *Las leyes de Manu* (aunque *Las leyes* son más conocidas así, el título original es *Manavadharmasastra* o *Manusmrti* y fueron compuestas alrededor del siglo I de la Era Común). En este último se encuentran elaborados los principios de la casta (S. Bayly, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 13-14). Para un buen resumen de algunos debates sobre la antigüedad india y una introducción a la sociedad indoaria, véase Bose y Jalal (S. Bose y A. Jalal, *Modern South Asia. History, Culture, Political Economy*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 12-22).

de los indoarios) y con atraso respecto de los grupos no tribales de India. Estos grupos hablan lenguas de varias familias lingüísticas, viven a lo largo de India y presentan otras formas culturales (distintas a los grupos no tribales). Un ejemplo es que no presentan relaciones de casta, aunque han sido parte de la sociedad india, generalmente como jornaleros y trabajadores estacionales.⁸

Por otro lado, la *jati* es el grupo en que se nace y que tiene que ver con la vida cotidiana: con la actividad económica desempeñada en muchas ocasiones, las reglas para contraer matrimonio y las formas de socializar, por citar algunos elementos. El número de jatis en India se cuenta en miles, pues el nombre y prácticas asociadas del grupo en que se nace son regionales; fuera del lugar de origen, resulta difícil ubicar una *jati*.⁹ Por ejemplo, en el caso de los intocables no hablamos de una sola *jati* a lo largo de toda India, sino de muchísimas y con gradaciones de estatus aun entre ellas mismas.

La casta, que incluye tanto la *varna* como la *jati*, ha sido objeto de fascinación desde la llegada de los comerciantes europeos, quienes trataron de entender su funcionamiento. En particular, a partir del siglo XVIII, con la victoria de la Compañía Británica de las Indias Orientales sobre los reinos indios regionales y sobre sus competidores europeos, comenzó su paulatina transformación de poder comercial en poder colonial y se hizo necesario un mejor conocimiento del territorio y de su población. Así, se realizaron numerosos estudios sobre la propiedad de la tierra, las lenguas “clásicas” y “vernáculos”, las religiones, los principios legales hindú e islámico y la organización social, entre otros temas más. Numerosos trabajos como los de Bernard Cohn sobre las lenguas usadas en India y de Lata Mani sobre la abolición del *sati* (quemar de viudas)¹⁰ han explorado estos

⁸ Muchos grupos han perdido su lengua materna debido a las migraciones internas, pero las lenguas alguna vez habladas pertenecen a las lenguas tibetobirmanas (noreste), austroasiáticas (norte) y dravídicas (sur) (C. Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1991, p. 422). En el periodo colonial experimentaron aislamiento, pues debido a la pérdida de tierras, restricción al uso de recursos de los bosques, a los prestamistas y a los vendedores de licor terminaron por ser jornaleros o por ir hacia las montañas (B. Chandra (ed.), *India After Independence, 1947-2000*, Nueva Delhi, Penguin Books, 2002, pp. 106-107).

⁹ S. Bayly, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁰ El *sati* es la práctica de quemar a las viudas vivas en la pira funeraria del esposo. Ésta es una práctica presente sólo en el hinduismo, en algunas castas y regiones de India. El *sati* fue prohibido por los británicos en 1829 y su práctica continúa prohibida en India actualmente.

procesos de generación de conocimiento en los que británicos e indios (de los altos estratos sociales, especialmente brahmanes) participaron activamente.¹¹ De entre las muchas conclusiones a las que llegaron, resalto algunas relevantes para nuestro tema: que India estaba compuesta por comunidades (religiosas y de casta), no por individuos, que la casta era un sistema a nivel de toda India y que era una característica que se remontaba a la antigüedad. Asimismo, estas conclusiones estuvieron marcadas por la óptica de los informantes, provenientes de los grupos privilegiados. Por ejemplo, la idea de que los brahmanes eran la casta predominante sobre el resto, incluidos los kshatriyas, y la idea de que el elemento religioso era central para el sistema de castas.

Este interés por la casta se trasladó a la academia y se ha mantenido por mucho tiempo, adquiriendo la categoría de concepto clave para entender la sociedad india. Los trabajos de Susan Bayly e Ishita Banerjee-Dube ofrecen un buen panorama de los debates en torno a la casta;¹² ellas explican las formas en que la academia ha debatido acerca de la casta. Desde la antropología, la sociología y la historia se han preguntado: ¿cuál es la relación entre la *jati* y la *varna*?, ¿el sistema de castas es acaso un intercambio económico y de servicios entre las castas? ¿O se trata más bien de un sistema principalmente religioso centrado en las nociones de pureza y contaminación, que permite establecer cuál es la casta con preeminencia sobre las otras (los brahmanes o los kshatriyas)? ¿Es posible afirmar que la jerarquización social es una de las características “esenciales” del Sur de Asia? Una obra a la que ambas dedican bastante espacio es *Homo hierarchichus*,¹³ pues fue la que propuso el estudio de la casta principalmente dentro de un sistema religioso, además de proponer la jerarquización como la noción básica para la sociedad india.

Dos consideraciones resultan importantes para nosotros. Una es que la idea misma de “sistema de castas” como algo extensivo a toda India es

¹¹ B. S. Cohn, “The Command of Language and the Language of Command”, *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 276-329, y L. Mani, “Tradiciones en discordia: el debate sobre *sati* en la India colonial”, *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 209-252.

¹² S. Bayly, *op. cit.*, e I. Banerjee-Dube (ed.), *Caste in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2008.

¹³ L. Dumont, *Homo Hierarchichus. The Caste System and its Implications*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.

difícil de sostener. Si bien es posible aceptar que a lo largo de India hay ciertas nociones comunes dado que cada *jati* le indica a cada persona (aunque no de forma absoluta) la ocupación a la que pueden acceder, con quién contraer matrimonio y algunas reglas sobre la interacción social, esto no significa que una *jati* ocupe el mismo estatus en todo el país. Por ejemplo, la casta ya mencionada a la que pertenece el primer ministro Narendra Modi (2014-) se ocupa de elaborar y/o comerciar con aceite. En el estado de donde él es originario, Gujarat, esta casta es baja y correspondería a la *varna sudra*, pero en el norte de India esta casta tiene un estatus mayor y corresponde a la *varna vaishya*. Ello implica que no es posible hacer equivalencias entre *jatis*. Asimismo, hay flexibilidad en lo que a ocupación se refiere (como veremos enseguida). La segunda consideración tiene que ver con que el estudioso debe tener en cuenta que la casta no es ahistórica ni estática. La casta y la forma en que ha sido percibida, usada y vivida han cambiado a lo largo del tiempo.

El libro de Banerjee-Dube contiene una sección que brinda una mirada a las complejidades de la experiencia cotidiana de la casta a fines del periodo colonial y en India poscolonial.¹⁴ A partir de materiales etnográficos y biográficos es posible ver qué significa pertenecer a una *jati* baja, además de permitirnos entender los elementos de flexibilidad y rigidez. Por ejemplo, en un texto sobre las castas en Karani, en el sur de India, una mujer de casta baja y analfabeta, Viramma, habla de lo que caracteriza a la casta dominante: “Los Reddiar son las personas que no van a trabajar, ellos ponen a otros a trabajar: 50, 60, 90, 200 personas. Sus esposas no trabajan y nunca salen”.¹⁵ En su narración se aprecian las imbricaciones de las relaciones entre casta, la opresión sufrida y la prosperidad experimentada por algunos, pero que no cambia del todo las interacciones sociales. Ella menciona que los *tomban* o criadores de puercos se volvieron agricultores, pero que, a pesar de ello, las castas que aceptan trabajar para ellos no aceptan comida cocinada de los *tomban* para no contaminarse.¹⁶

En otro texto de dicha sección, Mark Juergensmeyer narra las experiencias de los ex intocables que, gracias a la reservación de empleos gu-

¹⁴ I. Banerjee-Dube, *op. cit.*

¹⁵ Viramma *et al.*, en Banerjee-Dube, *op. cit.*, p. 235. Todas las traducciones son mías.

¹⁶ Viramma *et al.*, en Banerjee-Dube, *op. cit.*, p. 239.

bernamentales en el periodo independiente, han logrado mejorar su condición económica.¹⁷ Él toma el caso de Model Town, una colonia en el estado de Punjab, donde estos ex intocables han dejado atrás el entorno rural, han accedido a mejores opciones educativas y se han convertido en clase media, pero encuentran difícil participar en reuniones sociales. Invitar y ser invitados a bodas es algo difícil para ellos, ¿cómo saber que sus compañeros de oficina de casta más alta querrán asistir a una boda?, ¿cómo invitar a estos ex intocables a una boda sin causar quizá la desaprobación del resto de la familia? Juergensmeyer termina su texto señalando que: “Paradójicamente, los beneficios gubernamentales que han buscado liberar a los intocables han tenido el efecto de introducirlos a una nueva sociedad en que la experiencia de alienación es aun más aguda”.¹⁸

Castas: colonialismo y movimiento nacionalista

En 1857 hubo una rebelión dentro del ejército británico en India. La revuelta se extendió rápidamente a otros sectores, lo que hizo que la Compañía Británica de las Indias Orientales perdiera el control de buena parte del norte y centro de India. Debido a esto, la Corona liquidó a la Compañía Británica de las Indias Orientales y asumió directamente la administración de India en 1858, lo que profundizó la necesidad de conocer la población y el territorio para poder administrar y controlar. La Corona continuó los procesos de generación de conocimiento iniciados por la compañía.¹⁹ Un instrumento importante en la generación de conocimiento sobre la población fue el censo, que insistía en preguntar la comunidad religiosa a la que se pertenecía, así como la casta. El primer censo a nivel de toda de India fue el realizado en 1881, y a partir de 1901 se introdujo un nuevo elemento: era preciso ubicar a cuál *varna* correspondía cada *jati*, es decir, había que establecer la precedencia social. Las protestas de los líderes de las *jati* —porque, de acuerdo con ellos, consis-

¹⁷ En el periodo independiente, la Constitución prohibió cualquier forma de discriminación con base en la casta (y en otros factores). El término oficial para los intocables ahora es castas registradas. Juergensmeyer, en I. Banerjee-Dube, *op. cit.*

¹⁸ Juergensmeyer, en I. Banerjee-Dube, *op. cit.*, p. 270.

¹⁹ S. Bose y A. Jalal, *op. cit.*, pp. 88-106.

tentamente se les ubicaba en un nivel inferior— no se hicieron esperar: apoyadas en mitologías que justificaban una posición más elevada y en organizaciones de casta.²⁰

La casta se convirtió en una consideración importante en diversas decisiones de la administración colonial. Por ejemplo, la integración de los batallones del ejército se hizo a partir de la identificación de “razas y castas marciales”, en la que tanto características religiosas como de casta desempeñaron un papel importante.²¹ Pero este interés por la casta llevó a la administración colonial a notar que tanto en la burocracia como en los primeros puestos electos de los gobiernos locales dominaban ciertas castas, lo que se atribuyó a las redes formadas por aquéllas, la corrupción y el interés en algunas regiones por recuperar el poder perdido ante los británicos.²² El surgimiento del movimiento nacionalista a fines del siglo XIX (el Partido Nacional del Congreso se fundó en 1885) y su conformación, principalmente por grupos de casta alta entre sus miembros hindúes, profundizaron los temores de los británicos por los probables desafíos a su presencia.²³ Los británicos crearon diversos contrapesos para minimizar la resistencia. Buscaron la alianza de los príncipes indios, quienes mantuvieron el control sobre sus territorios a cambio de la lealtad a la Corona. Ofrecieron protección en contra del dominio de las castas altas a grupos poco privilegiados, como los musulmanes, pero también a los intocables y los grupos tribales. Esta protección adquirió la forma de electorados separados para los musulmanes, que fueron introducidos en las Reformas Rippon (1882) y mantenidos y extendidos en reformas posteriores a los marcos legales de la colonia: 1909, 1919 y 1935. Para algunos grupos tribales en el noreste, se introdujo una limitante para que los forasteros indios y británicos se asentaran en esas zonas, y dado su atraso, se les excluyó de cualquier forma de representación introducida en la legislatura central y provincial.²⁴

²⁰ S. Sarkar, *Modern India 1885-1947*, Nueva Delhi, Macmillan, 1999, p. 55.

²¹ S. Bose y A. Jalal, *op. cit.*, p. 98.

²² S. Bayly, *op. cit.*, pp. 234-236.

²³ *Ibidem*, pp. 236-237.

²⁴ S. Baruah, *India Against Itself. Assam and the Politics of Nationality*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001, pp. 34-36.

La resistencia anticolonial asumió varias formas que comprendieron rebeliones armadas, organizaciones de casta y partidos políticos. El Partido del Congreso Nacional Indio, fundado en 1885, fue el partido más prominente (aunque no el único) en el movimiento nacionalista y aspiró a hablar a nombre de todos los indios, de allí que uno de sus elementos centrales fuera la unidad. Su visión de la India independiente era la de una sociedad sin divisiones de casta ni de clase, punto de vista que compartía la mayoría de sus líderes.²⁵ No obstante, bajo el liderazgo de M. K. Gandhi, cuando se convirtió en un partido de masas en la década de 1920, la casta se volvió un tema relevante. No significa que los documentos importantes del Partido del Congreso no hubieran incluido previamente el tema, pero fue con Gandhi que hubo un mayor énfasis. Gandhi desaprobaba la discriminación ejercida hacia los intocables, a quienes designó como *harijan* o hijos de Dios. Pero sus soluciones, a decir de Susan Bayly, fueron sobre todo religiosas. Los seguidores de Gandhi se esforzaron por promover entre los intocables el vegetarianismo, la no ingestión de alcohol y el hilado con la rueca. Asimismo, los nacionalistas lucharon para que los intocables fueran admitidos en los templos hindúes.²⁶

Sería B. R. Ambedkar (1891-1956), el líder más relevante de los intocables, quien se enfrentaría a Gandhi en este tema y buscaría otro tipo de soluciones. Su familia era originaria de Maharashtra (al occidente de India) y a pesar de la discriminación Ambedkar logró estudiar, convirtiéndose en el primer intocable en asistir a Elphinstone College, institución dependiente de la Universidad de Bombay. Tras estudiar en el extranjero gracias a una beca, regresó a India, donde, además de desempeñarse profesionalmente, desarrolló actividades a favor de la independencia india y en contra de la casta, por lo que en la década de 1920 ya era un líder bastante conocido. Ambedkar tenía una perspectiva diferente a la de Gandhi. Para él, la solución a la discriminación sufrida por los intocables yacía no en la entrada a los templos, sino en la participación política. Cuando en 1932 los británicos propusieron la introducción de electorados separados para

²⁵ S. Bayly, *op. cit.*, pp. 244-245.

²⁶ *Ibidem*, pp. 247-248. Susan Bayly señala que el objetivo último sería la formación de un Harijan que sería modelo de virtudes, que dejaría de lado cualquier resentimiento en favor de la unidad de la nación. A pesar de la condena de la intocabilidad, para Gandhi el orden establecido por los varnas era justo y de origen divino (*ibidem*, p. 251).

los intocables, Ambedkar respaldó la propuesta, pero Gandhi la rechazó y realizó un ayuno a muerte, que finalmente llevó a un acuerdo entre ambos. Se eliminarían los electorados separados a cambio de que hubiera un número de escaños reservados en las asambleas provinciales para los intocables, preservándose así la idea de la unidad india.²⁷

Ambedkar fue reconocido por la administración colonial como una figura prominente, de allí que participara como representante en los debates sobre el nuevo marco legal para la colonia: la Conferencia de Mesa Redonda, celebrada a principios de la década de 1930. En paralelo, formó un partido político, el Partido Independiente del Trabajo, que más tarde se convertiría en la Federación de las Castas Registradas.

Dipankar Gupta ha escrito que los británicos pusieron en práctica tres medidas que reafirmarían la dimensión política de la casta. La primera es la centralidad que adquirió la visión brahmánica sobre la casta, motivada sobre todo por el papel que los brahmanes desempeñaron como informantes en el proceso de generación de conocimiento. La segunda es la introducción de los electorados separados para los intocables (lo cual hizo muy importante la enumeración precisa), así como el fomento a la educación para estos grupos. Esto alentó una mayor participación en esta esfera de la política. La tercera es la serie de leyes que buscaban la mejoría de estos grupos vulnerables y que tendría continuidad en el periodo independiente.²⁸ Al mismo tiempo, el movimiento nacionalista no dejó de insistir en la importancia de la unidad de la nación y de un gobierno centralizado. Cuando se obtuvo la independencia en agosto de 1947, habría un costo muy alto para obtener estos objetivos políticos: la Partición o división del territorio en dos, debido a las discusiones internas entre los dos partidos políticos principales, el Partido del Congreso y la Liga Musulmana.²⁹

²⁷ S. Bayly, *op. cit.*, p. 262.

²⁸ D. Gupta, *op. cit.*, pp. 413-414.

²⁹ El análisis de la Partición excede los alcances de este trabajo. Para una revisión de la literatura relevante, así como para comprender la forma en que se dividió el territorio, véase L. Carballido Coria, *¿India o Pakistán? Espacios divididos*, México, El Colegio de México/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, 2011.

Casta: periodo independiente

En 1947, al momento de la independencia, la transferencia de poder se hizo de Gran Bretaña al Partido del Congreso Indio y Jawaharlal Nehru fue el primero en ocupar el cargo de primer ministro. Durante los próximos tres años se acometió una de las muchas e importantes tareas del nuevo Estado: la redacción de una Constitución, cuyo comité dirigió Ambedkar por invitación de Nehru. En este proceso de conformación del Estado se han detectado tanto continuidades como rupturas con el régimen colonial, así como esfuerzos importantes por sentar las bases de un sistema democrático. Brass ha destacado entre las continuidades el modelo federal, la división de tareas legislativas en tres esferas: el centro, las provincias y una en que participan ambos, así como la presencia de los funcionarios públicos de carrera que daban soporte a la administración colonial (Indian Civil Service, ICS) y continuaron dándolo ahora al Estado independiente (Indian Administration Service, IAS).³⁰ Entre las rupturas, Brass ubica la introducción de derechos fundamentales, el sufragio universal, programas permanentes de desarrollo económico y social, además de una serie de medidas para evitar que el Estado impacte negativamente sobre el ejercicio de los derechos de los ciudadanos.³¹ Claramente estas rupturas establecen una diferencia entre el periodo colonial y el independiente.

La Constitución establecía que la intocabilidad era abolida y que cualquier práctica relacionada con ella estaba prohibida, por lo que el término oficial ahora es “casta registrada” (*Scheduled Caste*). No obstante, esto no implicaba la eliminación del sistema de castas, sino sólo la discriminación con base en la religión, la casta y el sexo.³² La Constitución otorgaba ciertas protecciones a las castas registradas (intocables), principalmente en términos de representación y de reservación de cuotas de empleo y en el sistema educativo. En cuanto al primer punto, se introdujo la representación en las asambleas legislativas de la Unión y de los estados de acuerdo con su población. En cuanto al segundo, se reservaron empleos dentro del sector público y las escuelas, siempre y cuando el candidato estuviese calificado

³⁰ P. Brass, *op. cit.*, p. 2.

³¹ *Ibidem*, pp. 2-3.

³² C. Jaffrelot (ed.), *L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours*, París, Fayard, 1997, p. 394.

para ello. La reservación se originó por el deseo por proteger a aquellos grupos que históricamente habían sido objeto de discriminación y que se encontraban en una posición vulnerable. Sin embargo, la reservación de cuotas sería transitoria, pues una vez que estas poblaciones remontaran su condición se harían a un lado dichas cuotas.³³ Es importante aclarar que las tribus registradas o *Scheduled Tribes* (grupos tribales) también se vieron beneficiadas con la reservación de cuotas.

A partir de la independencia ha habido una mejoría. Las ahora llamadas castas registradas han tratado de aprovechar las oportunidades educativas y se han incorporado a los empleos reservados para ellas. Gracias a esto, ha surgido una clase media entre ellos, a la que aludimos ya antes, en el caso estudiado por Juergensmeyer en Model Town, una colonia en el estado de Punjab. Asimismo, ha habido numerosos movimientos de resistencia entre los ex intocables, muchos de los cuales prefieren ser llamados dalits, pues consideran que el significado refleja bien su condición: “aplastado”, “golpeado”. Pero aunque se han experimentado ciertas mejorías entre los dalits en acceso a educación, salud, vivienda y empleo, esto no elimina ni la escasez ni la lentitud de estas mejoras ni la violencia cometida contra ellos, particularmente en ámbitos rurales y en ciudades pequeñas. Por un lado, aunque los dalits han mejorado su nivel educativo las cifras de deserción escolar en los grados iniciales de educación (del grado 1 al 10 del sistema escolar indio) son altas: para los niños es de 74 por ciento y para las niñas es de 71 por ciento.³⁴ Los niños siguen enfrentando situaciones de discriminación tanto dentro como fuera del salón de clases.

Ellos están ausentes prácticamente del nivel universitario, con excepción del estado de Maharashtra, donde en 1978 se dio el nombre de Ambedkar a la universidad de Marathwada en Aurangabad. Dicha institución contaba con 25 por ciento de la matrícula estudiantil compuesta por dalits. Sin embargo, esta decisión causó revueltas y quince años después se cam-

³³ Esto último no ocurrió así, pues como veremos, no sólo se han mantenido, sino que incluso se han extendido para incluir a otros grupos.

³⁴ M. B. Das y S. Kapoor Mehta, “Poverty and Social Exclusion in India”, *World Bank*, [s. f.], p. 1, http://siteresources.worldbank.org/EXTSOCIALDEVELOPMENT/Resources/244362-1265299949041/6766328-1307475897842/India-PSE_Dalits_Brief.pdf (acceso el 5 de agosto de 2015).

bió el nombre a la universidad tras una nueva serie de enfrentamientos entre la población de castas altas y los dalits.³⁵

Por otro lado, las cuotas reservadas a ellos en la administración se ocupan raramente, pues no son tenidos en cuenta por los procesos de reclutamiento y promoción. En general, los dalits siguen siendo trabajadores manuales, continuando con la profesión tradicional asociada a su casta. Muchos de ellos son trabajadores temporales: hacia 2004-2005, 41 por ciento de hombres y 20 por ciento de las mujeres desempeñaban este tipo de trabajo, por oposición a grupos no dalits ni tribales para quienes las cifras eran 19 por ciento y 8 por ciento, respectivamente.³⁶ Por si fuera poco, son ellos quienes constituyen el grueso de los trabajadores forzados por deudas. Este fenómeno ha sido estudiado por Kevin Bales, quien describe cómo el trabajador(a) pierde la libertad de movimiento a cambio de un préstamo hecho a él o a sus padres y por el cual se compromete a trabajar para el empleador sin percibir una remuneración. A cambio de su trabajo recibe sólo una cantidad de alimento y, en zonas rurales, el derecho a trabajar un pedazo de tierra, con el que complementa su alimentación y que es su única fuente de efectivo al momento de vender la cosecha. En Uttar Pradesh, estado al norte de India, por ejemplo, es patente que los empleadores pertenecen a las castas altas, son terratenientes y prestamistas, y detentan puestos oficiales como el de magistrado, lo cual asegura que la aplicación de leyes los favorezca. Por contraste, los trabajadores pertenecen a las castas bajas y son analfabetos en su mayoría.³⁷

La revista de circulación nacional *Frontline*, que goza de gran prestigio por la calidad de sus textos, dedicó su número de mayo de 2015 a hacer una revisión de las condiciones de vida de los dalits.³⁸ El motivo fue el aniversario número 125 del nacimiento de Ambedkar. En particular, el artículo titulado “Unequal Citizens, Still” recogió historias provenientes de varios estados de la república: Andhra Pradesh, Bihar, Haryana, Karnataka, Madhya

³⁵ C. Jaffrelot, *op. cit.*, p. 408.

³⁶ M. B. Das y S. Kapoor, *op. cit.*, p. 2.

³⁷ K. Bales, “India. The Ploughman’s Lunch”, *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 195-231.

³⁸ “The Ambedkar Legacy”, *Frontline*, Chennai (India), vol. 33, no. 9, 15 de mayo de 2015, <http://www.frontline.in/magazine/?date=2015-05-12&magid=7153805> (acceso el 5 de agosto de 2015).

Pradesh, Uttar Pradesh.³⁹ Las historias reseñan la discriminación sufrida en la escuela, las calles, el trabajo, la adquisición de bienes y servicios, los lugares de culto y las festividades, así como la continuidad de labores profesionales estigmatizadoras. Así, existe la prohibición de celebrar prácticas culturales como las procesiones de boda, presentes en muchas regiones de India, pero cuya celebración y participación en ellas están prohibidas para los dalits. A pesar de que en 2012 se aprobó una ley que prohíbe el uso de trabajadores para la limpieza de letrinas (lo que confirma su bajo estatus en las castas) y que entró en vigor en 2013, todavía hay dalits que son obligados a desempeñar estas labores con amenazas de violencia física, económica y simbólica.

Estas características, aunadas al hecho de que con la introducción de reformas económicas en la década de 1990 el Estado indio ha experimentado cierto adelgazamiento, han hecho que los dalits intensifiquen su lucha política, que de hecho viene desde la época colonial. Maharashtra tiene una larga historia de lucha a favor de los dalits, siendo B. R. Ambedkar, a quien ya mencionamos, la figura principal. Además de su participación en instituciones gubernamentales, Ambedkar continuó su lucha.

En la década de 1950 fundó la Buddhist Society of India, para animar a los intocables a convertirse al budismo. Él pensaba que los intocables no tenían cabida dentro de la sociedad hindú y que la única salida posible era la conversión. En 1956 él se convirtió al budismo.⁴⁰ Hacia la década de 1970 se formó una tendencia llamada Dalit Panther en Maharashtra, siguiendo los principios de Ambedkar, y en 1972 se convirtió en una organización política. Sin embargo, han ocurrido luchas al interior de la organización, que además carece de una estrategia clara. Por otra parte, el Bahujan Samaj Party (BSP) fue fundado en la década de 1980 en el norte de India y estuvo compuesto sólo por dalits a pesar de que se había hablado de la inclusión de otros grupos y minorías. Este partido ha contenido en diversas elecciones y trata de obtener la mayor cantidad de votos posibles de la población dalit. Asimismo, ha entrado en coaliciones y su papel como aliado se ha vuelto importante. Es relevante mencionar que en

³⁹ V. Ramakrishnan *et al.*, "Unequal Citizens, Still", *Frontline*, Chennai (India), vol. 33, no. 9, 15 de mayo de 2015, <http://www.frontline.in/cover-story/unequal-citizens-still/article7146752.ece> (acceso el 5 de agosto de 2015).

⁴⁰ S. Bayly, *op. cit.*, p. 281.

el sur, los partidos políticos y la movilización de los dalits tienen mayor tiempo y han conseguido logros importantes. Tal como Ashutosh Varshney afirma, los procesos políticos en el norte y sur de India han sido distintos.⁴¹

En el norte una característica importante de la política desde la época colonial ha sido el tema de la relación entre hindúes y musulmanes —elemento que llevó a la división de India en dos—. En el sur, el elemento destacado ha sido la casta y se ha registrado una gran movilización política en torno a ella. Irónicamente, dice Varshney, cuando estos grupos han tomado el poder son las castas altas las que han deseado que el sistema de castas no hubiera existido. Mientras que en el norte los grupos dominantes fueron durante mucho tiempo urbanos —de castas altas—, en el sur los grupos políticos dominantes han sido de castas bajas. Un ejemplo es el Dravida Munetra Kazgham (DMK), partido antibrahmán que llegó al poder en Tamil Nadu en la década de 1960.⁴² Para Ashutosh Varshney, el declive del Partido del Congreso, ocurrido a partir de la década de 1980, ha permitido que tres fuerzas ocupen su lugar. En primer lugar, el nacionalismo o supremacismo hindú. En segundo, el regionalismo ha adquirido una mayor presencia. En tercero, están los partidos que representan a las castas bajas (*Scheduled Castes, Scheduled Tribes*) y las otras clases atrasadas (*Other Backward Castes, OBC*).⁴³ De interés aquí son la primera, una corriente que subraya la identidad hindú como la base de la nación india, y la segunda fuerza.

Este movimiento se originó en el siglo XIX no como una deformación del nacionalismo, sino como una variante de lucha por definir la nación india y surge, de acuerdo con Thomas Blom Hansen, en un momento en el que las políticas de masas comenzaban a perfilarse. Ésta en particular tenía como punto de partida la imagen de una India espiritual, propagada por el orientalismo.⁴⁴ Será en el siglo XX, cuando varios ideólogos den concreción a esta postura. Uno de ellos será V. D. Savarkar, quien en la década de 1920 elaboró una idea de la nación india en torno a la cultura y el territorio, para lo cual fue necesario un nuevo concepto, *hindutva*, que va más allá del hinduismo como religión. Así, el punto de partida será el rechazo a la teoría

⁴¹ A. Varshney, "Is India Becoming Democratic?", *The Journal of Asian Studies*, vol. 59, no. 1, 2000, p. 5.

⁴² *Ibidem*, pp. 4-5.

⁴³ *Ibidem*, p. 3.

⁴⁴ T. B. Hansen, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1999, pp. 88-89.

de las oleadas de invasión indoaria, pues, de acuerdo con él, los indoarios se habrían originado en territorio indio. Por ello, el criterio principal para definirse como hindú era la precisión de “tierra santa/sagrada”, es decir, la localización geográfica de lugares sagrados y mitos de la religión del practicante. Hindú es un término que abarca todo lo que se ha originado en India: budistas, jainas, sikhs y todas las sectas hindúes. Esto excluye de la nación a aquellos que representan una amenaza cultural: cristianos y musulmanes, que tienen “lealtades extraterritoriales”.⁴⁵

El supremacismo hindú se desarrollará a lo largo de las décadas siguientes: ideólogos, activistas, una organización cultural (la Rashtriya Swayamsevak Sangh, RSS) y finalmente, en 1951, el partido político Bharatiya Jana Sangh (el BJP es su heredero, formado en 1980). No obstante, fue en la década de 1980 cuando este movimiento adquirió fuerza, debido a varios factores de orden político como el mencionado debilitamiento del Partido del Congreso (I), la transformación de su discurso y las movilizaciones políticas de algunas minorías.⁴⁶ En las décadas recientes, el supremacismo hindú y su principal partido político, el BJP, han debido enfrentar una situación dicotómica. Por una parte, su defensa de la unidad india a ultranza lo hace rechazar la postura militante de los dalits, a quienes considera junto con otras minorías como privilegiados por las decisiones tomadas por el Partido del Congreso (I) durante sus administraciones. Para el supremacismo hindú, las reservaciones de cuotas para dalits (castas registradas) y adivasis (tribus registradas) deben desaparecer, pues lo que hacen es desplazar de instituciones educativas y empleos a aquellos mejor preparados. Por otro, se han esforzado por atraer el voto de los dalits, además de que la fuerza que han adquirido los partidos políticos de las castas bajas los han hecho entrar en alianza con ellos.

Además de los dalits, otros grupos de casta baja también han usado la casta como instrumento de movilización política y han gozado de reservación de cuotas en empleos e instituciones educativas. Aunque durante un tiempo las castas dominantes continuaron ocupando posiciones de poder en India, paulatinamente a partir de la década de 1950 y 1960 (dependiendo de la región), otros grupos campesinos empezaron a ascender políticamente

⁴⁵ T. B. Hansen, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁴⁶ C. Jaffrelot, *op. cit.* p. 9.

y a usar la casta de forma activa. Así, se registró un descenso en el número de miembros de la Asamblea Legislativa pertenecientes a las castas superiores.⁴⁷ Algunos de estos grupos campesinos han sido denominados Otras Clases Atrasadas (*Other Backward Classes*, OBC de aquí en adelante) y han sido ubicados como sudras en la clasificación de las varnas, es decir, campesinos y artesanos. Aunque se ubican por arriba de los intocables, están claramente por debajo de las castas superiores.⁴⁸ No obstante, es importante entender que aunque sí se ha registrado un ascenso social entre ellos, la mayoría de las OBC están apenas por encima de la línea de pobreza y no hay que confundirlos con otros grupos denominados castas dominantes, que aunque también han sido clasificados como sudras, poseen una posición económica muy por encima de las OBC y de los dalits.⁴⁹

Siguiendo a Varshney, podemos estudiar el desempeño de las OBC en la participación en partidos políticos y en la reservación de cuotas. En la primera, Varshney establece que las OBC no han tenido mucho éxito, pues han enfrentado tanto el desafío del supremacismo hindú, que ha tratado de incorporarlos en su electorado, como sus propias divisiones internas (entre grupos más y menos prósperos).⁵⁰ En la segunda, el camino ha sido arduo. A diferencia del consenso más o menos establecido sobre la importancia de la reservación de cuotas para los intocables o dalits, para las OBC no había tal consenso. Si bien la Constitución había hablado de una comisión que investigaría sus condiciones de vida, ésta se materializó hasta 1953. Esta comisión entregó un reporte en 1956, en el que se mencionaba la importancia de la reservación de cuotas para ellos, pero fue archivado.⁵¹ Una segunda comisión fue integrada en 1978, cuyas labores concluyeron dos años después, pero el reporte, con recomendaciones similares, corrió la misma suerte.⁵² Fue sólo hasta 1990 cuando el primer ministro V. P. Singh aceptó estas recomendaciones y las puso en marcha, pero esto generó un gran rechazo entre la población de casta alta, principalmente en el norte, pues como veremos ahora en el sur ya había estados que funcionaban con este principio.

⁴⁷ D. Gupta, *op. cit.*, p. 415.

⁴⁸ A. Varshney, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 18-16.

⁵⁰ A. Varshney, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁵¹ S. Bayly, *op. cit.*, pp. 288-290.

⁵² *Ibidem*, p. 290.

A nivel regional y principalmente en el sur de India, también se formaron comisiones que investigaron sobre las condiciones de vida de las OBC: 26 para la década de 1970, de acuerdo con Bayly.⁵³ Éstas sí vieron puestas en marcha sus recomendaciones, pues las cuotas se volvieron un tema importante para atraer votantes para los partidos regionales, de allí que en algunos estados del sur de India el porcentaje de reservaciones en empleos e instituciones educativas alcanzó 69 por ciento como en Tamil Nadu o 68 por ciento en Karnataka. Esta situación se reguló a nivel de toda India en 1992, cuando se estableció un máximo de 50 por ciento.⁵⁴ Es interesante notar que este máximo se introdujo en buena medida por las críticas hacia el mecanismo de reservación para las OBC, que tuvieron lugar principalmente en el norte de India.

Consideraciones finales

A lo largo de este texto he querido mostrar que la casta, lejos de ser algo estático, es un elemento cambiante que ha sido usado activamente por los grupos subalternos. Estos grupos son aquellos que se encuentran en una situación de subordinación ya sea por clase, género, profesión, comunidad religiosa y casta. En los periodos colonial e independiente que fueron revisados aquí, la identidad de casta ha agrupado a personas en contra de la administración colonial, de las castas altas y del Estado-nación indio. Anupama Rao ha resumido este proceso de la siguiente manera: “La casta, alguna vez una forma modal de organización social identificada con el atraso y el subdesarrollo, es hoy una categoría e identidad política desafiada activamente”.⁵⁵ Esto no implica decir que esta forma de jerarquización social sea positiva, lo que significa es que la experiencia misma de exclusión ha sido resistida, desafiada y se ha convertido en parte importante de la identidad política de amplias secciones de la población india.⁵⁶

⁵³ *Ibidem*, p. 292.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 301.

⁵⁵ A. Rao, *The Caste Question. Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley, University of California Press, 2009, p. XIII.

⁵⁶ La casta no es por supuesto el único factor explicativo para la política india. Los elementos religiosos, de clase, de género y étnicos son relevantes también. Hay regiones en India, como el noreste, donde la etnicidad ha sido de forma constante el elemento central.

Aunque las condiciones de vida de los dalits y parte de las OBC presentan dificultades, es posible decir que la reservación de cuotas ha tenido un impacto positivo. Varshney nos advierte que el balance se hace sobre todo para la población dalit, pues es la que se ha beneficiado durante un mayor tiempo, ya que el esquema para las OBC a nivel de toda India es más reciente. Así, para muchos líderes dalits la reservación ha funcionado y les ha permitido la movilidad. Sin embargo, el siguiente paso tendrá que darse en el poder político, para modificar la composición de la dirigencia política. Asimismo, Varshney hace notar que los estados del sur, donde ha habido una mayor movilización y mayores cuotas, tienen reputación de tener burocracias con menos brahmanes y un grado mayor de gobernabilidad.⁵⁷ Durante las décadas recientes, la fuerza de las castas bajas ha hecho que los partidos políticos regionales y a nivel nacional modifiquen su discurso y estrategias. Resta por ver cómo se seguirá transformando el escenario político con una mayor participación de partidos y líderes de dichas castas.

Referencias

- Bales, K., "India. The Ploughman's Lunch", *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 195-231.
- Banerjee-Dube, I. (ed.), *Caste in History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2008.
- Baruah, S., *India Against Itself. Assam and the Politics of Nationality*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.
- Bayly, S., *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Bose, S. y A. Jalal, *Modern South Asia. History, Culture, Political Economy*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1998.
- Brass, P., *The Politics of India since Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Buncombe, A., "How Caste Could Swing India's Elections in Favour of Hindu Nationalists", *The Independent*, 7 de mayo de 2014, en <http://www.independent.co.uk/voices/comment/how-caste-could-swing-indias-elections-in-favour-of-hindu-nationalists-9330533.html> (acceso el 31 de julio de 2015).

⁵⁷ A. Varshney, *op. cit.*, pp. 18-20.

- Carballido Coria, L., *¿India o Pakistán? Espacios divididos*, México, El Colegio de México/Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, 2011.
- Census of India, “India at a Glance”, *Census of India*, Government of India, Ministry of Home Affairs, 2011, en <http://censusindia.gov.in/2011-prov-results/indiaatglance.html> (acceso el 4 de agosto de 2015).
- Chandra, B. (ed.), *India After Independence 1947-2000*, Nueva Delhi, Penguin Books, 2002.
- Cohn, B. S., “The Command of Language and the Language of Command”, *Subaltern Studies IV. Writings on South Asian History and Society*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 276-329.
- Das, M. B. y S. Kapoor Mehta, “Poverty and Social Exclusion in India”, *World Bank*, (s. f.), en http://siteresources.worldbank.org/EXTSOCIALDEVELOPMENT/Resources/24436_2-1265299949041/6766328-1307475897842/India-PSE_Dalits_Brief.pdf (acceso el 5 de agosto de 2015).
- Dumont, L., *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
- Electoral Commission of India, “General Election 2014”, en http://eci.nic.in/eci_main1/GE2014/ge.html (acceso el 4 de agosto de 2015).
- , “Statewise number of electors”, *Electoral Commission of India*, en http://eci.nic.in/eci_main/archiveofge2014/9%20-%20Statewise%20number%20of%20electors.pdf (acceso el 4 de agosto de 2015).
- Gupta, D., “Caste and Politics: Identity Over System”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, pp. 409-427.
- Hansen, T. B., *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1999.
- Jaffrelot, C., *The Hindu Nationalist Movement in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1998.
- (ed.), *L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours*, París, Fayard, 1997.
- Mahaprashasta, A. A., “Conflict of Interests”, *Frontline*, Chennai (India), vol. 31, no. 11, 13 de junio de 2014, en <http://www.frontline.in/cover-story/conflict-of-interests/article6052862.ece> (acceso el 31 de julio de 2015).
- Mani, L., “Tradiciones en discordia: el debate sobre *sati* en la India colonial”, *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 209-252.
- Ramakrishnan, V. et al., “Unequal Citizens, Still”, *Frontline*, Chennai (India), vol. 33, no. 9, 15 mayo 2015, en <http://www.frontline.in/cover-story/unequal-citizens-still/article7146752.ece> (acceso el 5 de agosto de 2015).
- Rao, A., *The Caste Question. Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- Sarkar, S., *Modern India 1885-1947*, Nueva Delhi, Macmillan, 1999.

“The Ambedkar Legacy”, *Frontline*, vol. 33, no. 9, 15 mayo 2015, en <http://www.frontline.in/magazine/?date=2015-05-12&magid=7153805> (acceso el 5 de agosto de 2015).

Varshney, A., “Is India Becoming Democratic?”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 59, no. 1, 2000, pp. 3-25.

Las contradicciones de la democracia: igualdad política y desigualdad social

Fernanda Vázquez Vela

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales

Hace ya sesenta y seis años, Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), un importante jurista, economista, político y reformador social, mejor conocido como el arquitecto de la Constitución de India, señaló con una profunda claridad y con una visión hacia el futuro la situación que tendría el recién creado Estado-nación indio:

El 26 de enero de 1950 entramos en una vida de contradicciones. En política tendremos igualdad, pero en la vida social y económica tendremos desigualdad. ¿Cuánto tiempo continuaremos en estas condiciones? ¿Cuánto tiempo negaremos la desigualdad en nuestra vida social y económica? Si la seguimos negando pondremos nuestra política democrática en duda. Debemos remover las contradicciones lo más pronto posible, si no aquellos sectores que sufran de desigualdad volarán la estructura de la democracia que la Asamblea Constituyente tan dedicadamente construyó.¹

En el centro de la preocupación del “pionero de la democracia social”,² descansaba el mundo de contradicciones en el que se encontraba la recién independizada y particionada India. El 25 de noviembre de 1949 en su

¹ B. R. Ambedkar, “Government of India Act (Amendment) Bill”, vol. XI, p. 11, 1949, Constituent Assembly of India, en <http://parliamentofindia.nic.in/ls/debates/vol11p11.htm> (acceso el 20 de julio de 2015).

² H. S. Dwivedi y R. Sinha, “Dr. Ambedkar: The Pioneer of Social Democracy”, *The Indian Journal of Political Science*, vol. 66, no. 3, julio-septiembre de 2005, pp. 661-666.

discurso ante la Asamblea Constituyente, el doctor Ambedkar puso en la mesa de discusión para la historia por escribirse el objetivo primordial del Estado, “debemos remover las contradicciones lo más pronto posible”.³ Además, elaboró tres líneas a seguir si se quería mantener una democracia no sólo en forma sino de hecho:

lo primero que a mi juicio hay que hacer es aferrarnos a los métodos constitucionales [...]; lo segundo [...] es no descansar sus libertades [democráticas] a los pies de un gran hombre, o confirmarle el poder que le permita derribar las instituciones [...]; lo tercero que debemos hacer es no conformarnos con la mera democracia política. Debemos hacer nuestra democracia política una democracia social también.⁴

En las más recientes elecciones en India (2014), el mundo entero siguió con detenimiento el proceso en el cual ganó el partido de la derecha hindú Bharatiya Janata Party (BJP). Los encabezados de los diferentes medios de comunicación en el mundo destacaban uno de los dos temas que se han tendido a resaltar en las últimas décadas sobre este país: por un lado su democracia y por otro el “milagro” económico. Sobre el primero es notorio el énfasis: “La India anuncia los mayores comicios del planeta, que se celebrarán entre abril y mayo”,⁵ “Elecciones en India. Una democracia mastodónica”.⁶ Ante esta visión desde fuera y en retrospectiva sobre las reflexiones del doctor Ambedkar, ¿India ha logrado desaparecer sus contradicciones? ¿El que sea la democracia más grande del mundo es síntoma de que es una democracia efectiva y “exitosa”?

En el presente texto, busco explorar la forma en que se despliega la democracia en India con la intención de ofrecer una mejor comprensión de sus logros, sus tensiones y sus retos. Busco, por otro lado, plantear una discusión sobre los alcances y límites de una estructura democrática política, más que social y económica. Se puede construir una forma política

³ B. R. Ambedkar, *op. cit.*

⁴ *Idem.*

⁵ “La India anuncia los mayores comicios del planeta, que se celebrarán entre abril y mayo”, *El Mundo*, 5 de marzo de 2014, en <http://www.elmundo.es/internacional/2014/03/05/5316c5faca-4741c23a8b456a.html> (acceso el 28 de julio de 2015).

⁶ A. Blanco, “Elecciones en India. Una democracia mastodónica”, *Fronterad*, 1 de mayo de 2014, en <http://www.fronterad.com/?q=bitacoras/elinquirer/elecciones-en-india-democracia-mastodonica> (acceso el 28 de julio de 2015).

funcional y eficiente, pero ¿hasta qué punto la persistencia de la desigualdad social y económica limita los alcances del funcionamiento democrático?

La idea sobre India y sus sorpresas

La forma que adquiere India después de su Independencia en 1947 tiene mucho que ver con su pasado colonial. No sólo en la medida en que las instituciones que la forjaron tienen su origen en la colonia, sino también en la medida en que se moldearon muchos aspectos en reacción a las visiones y acciones británicas.

Los administradores coloniales veían a India muy alejada de las características de las naciones europeas: una diversidad difícil de controlar y unificar, con una variedad de lenguas que impedía la comunicación. No eran un pueblo con una identidad común que pudiera derivar en una nación y por lo tanto no serían capaces de autogobernarse.⁷ En respuesta a estas ideas y a la situación de subordinación en la colonia, es que aparece una elite india, urbana y moderna, educada en Inglaterra, dispuesta a llevar a cabo un movimiento de liberación. Si bien el colonialismo fue importante en la implementación de elementos e instituciones que encaminaron la práctica democrática, un gobierno constitucional, libertad de prensa, un servicio civil efectivo y una fuerza armada apolítica, Atul Kohli advierte que junto con estas instituciones también ha sido crucial el compromiso de los líderes indios después de la Independencia, sobre todo la decisión de incorporar a las masas en la toma de decisiones.⁸

Es en el centro de la discusión de los líderes nacionalistas donde surge la construcción de lo que se convertiría en la “idea de India”:⁹ una comunidad política con “unidad en la cima y una pluralidad en la parte de abajo”.¹⁰ De esta manera se resolvería la problemática de la diferencia y se mantendría un control sobre los conflictos vinculados con la religión, lengua, región, casta y comunidad. La elite nacionalista fue dominada por la visión de

⁷ P. B. Mehta, “State and Democracy in India”, *Polish Sociological Review*, no. 178, 2012, p. 206.

⁸ A. Kohli, “Interpreting India’s Democracy: A State-Society Framework”, *India’s Democracy. An Analysis of Changing State-Society Relations*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988, p. 9.

⁹ S. Khilnani, *The Idea of India*, Nueva York, Farrar Straus Giroux, 1997, p. 1.

¹⁰ *Ibidem*, p. 6.

Jawaharlal Nehru, basada en un nacionalismo secular. India se convirtió en una sola idea y concepto: “unidad en la diversidad”. Ello no implicaba que se disolvieran las diversas identidades en una sola, sino construir una identidad por sobre todas las demás y que las abrigara. Una unidad que tenga como base el territorio soberano, una historia en común y una estructura política compartida. El Estado fue pensado bajo las características tradicionales weberianas y como coordinador de los valores democráticos. Como bien lo afirma Sunil Khilnani:¹¹ “el periodo en la historia de India desde 1947 debe ser visto como la aventura de una idea: la democracia”.

La experiencia de India muestra que no existen fórmulas precisas en el camino hacia la formación de un Estado, una nación y una democracia. Mientras que los modelos democráticos “occidentales” tenían como prerrequisitos para su “éxito”: una economía más o menos estable; una sociedad “homogénea” con cierto nivel educativo; una cultura y una lengua en común, con valores políticos y una cierta igualdad de condiciones que alentaba la participación política. India optó por la democracia como forma de gobierno después de 1947, en una situación de extrema precariedad económica; con una población sumamente pobre (se calcula 65 por ciento de la población, unos 215 millones de personas),¹² analfabeta y básicamente agraria (70 por ciento de la población); social y territorialmente fragmentada con una considerable diversidad lingüística, religiosa y cultural; con tremendas desigualdades en todos sentidos y regida por una estructura social jerárquica. Atul Kohli describe la aparición de la democracia en estas circunstancias, como una “anomalía”.¹³

Desde las democracias occidentales se pensaba que el experimento indio no prosperaría bajo estas condiciones. Pero pese a todos los pronósticos, estas carencias no han sido un obstáculo para la construcción democrática. Su implantación ha sido una apuesta que ha tirado muchos presupuestos y teorías. El caso indio debe generarnos especial interés precisamente porque ha mostrado cómo se logró construir y transitar

¹¹ *Ibidem*, p. 2.

¹² B. S. Minhas, “Rural Poverty, Land Redistribution and Development Strategy: Facts and Policy”, *Indian Economic Review*, vol. 5, no. 1, abril de 1970, pp. 97-128. Cuatro años antes de la consolidación de la independencia, en Bengala tuvo lugar una hambruna que cobró millones de indios a causa del hambre y de las enfermedades a las que se vieron expuestos.

¹³ A. Kohli, *op. cit.*, p. 3.

hacia una democracia a pesar de la ausencia completa de los prerequisites sociales y económicos en la que se había presentado esta estructura política. Además, se debe destacar que su práctica ha ayudado a reducir las desigualdades políticas, aunque no las económicas, y sí ha tenido éxito en implementar un sistema representativo en un país tan diverso. India triunfó en muchas áreas en las que otros países poscoloniales fallaron, por lo cual su caso es considerado una “excepción a la regla”.¹⁴

En el momento en que el partido del Congreso asumió el control del gobierno, se inició la labor de estructurar y construir instituciones encaminadas al cumplimiento de los objetivos que se habían planteado. Jawahralal Nehru, el arquitecto del Estado, imaginó a India como una comunidad más política que cultural y en 1950 concretó el esfuerzo con una nueva Constitución que mantuviera el balance entre un gobierno central fuerte y el reconocimiento de la diversidad regional; entre la tarea de construir una nación unida y tener un encuentro con los grupos minoritarios; entre incrementar los poderes del gobierno y desarrollar los derechos del individuo. Se pretendía dejar atrás aquellas estructuras y tradiciones que, a la luz de las nuevas ideas, se veían como problemáticas. Sin embargo, en la realidad no se puede despertar de un día para otro siendo distinto. Al no asumirse a la sociedad con una historia, en términos culturales, además de políticos, diversa y compleja, la nueva nación reprodujo y reforzó ideas y prácticas coloniales como la estructura de diferenciación vinculada a la política basada en casta y religión.

El primer paso: “aferrarse a los métodos constitucionales”

A pesar de sus imperfecciones, la democracia se ha convertido hoy día en una forma de gobierno que busca colocar a los ciudadanos en una plataforma de mayores libertades, igualdades y parámetros de justicia más que

¹⁴ S. K. Mitra, “How Exceptional Is India’s Democracy? Path Dependence, Political Capital and Context in South Asia”, *Indian Review*, vol. 12, no. 4, 2013, p. 227. Subrata Mitra hace una comparación con las experiencias por las que pasaron algunos de los vecinos de India. Describe, por ejemplo, en el caso de Pakistán y, después de su independencia, Bangladesh la forma en que sustituyeron la práctica electoral por golpes de Estado. La tendencia en Sri Lanka a mantener una exclusión étnica, la manipulación real y la movilización maoísta en Nepal o la persistencia del mandato unipartidista en Maldivias.

otras formas de gobierno. Aunque podemos debatir sobre los niveles y grados en que se logran los ideales democráticos en los diferentes contextos, sus valores abren la puerta para colocar a los individuos en una sociedad como ciudadanos y no como sujetos de decisiones de un grupo o poder en particular, además de que promueve la vinculación de estos ciudadanos para mejorar sus condiciones.¹⁵

En aquella intervención de 1949 ante la Asamblea Constituyente, el doctor Ambedkar advirtió que en primer lugar era necesario “aferrarse a los métodos constitucionales para alcanzar nuestros objetivos sociales y económicos, lo que significa abandonar los métodos sangrientos de la revolución”.¹⁶ Establecer las normas entonces fue una prioridad para los constructores de la democracia, la Asamblea Constituyente, con 299 miembros que representaban a una variedad de clases sociales, grupos religiosos y lingüísticos,¹⁷ y para el doctor Ambedkar como el encargado del comité que realizaría el borrador de la Constitución. Ésta entró en vigor el 26 de enero de 1950 y define a India como una república soberana, socialista, secular y democrática. En primer lugar, se plantea una democracia parlamentaria con el derecho al voto universal de sus ciudadanos y la libre competencia política. En segundo, sus artículos establecen la igualdad ante la ley, la igualdad de oportunidades y la prohibición de discriminación por raza, sexo, casta o lugar de nacimiento. En tercero, garantizar la construcción de instituciones sólidas y autónomas que generen pesos y contrapesos dentro de la división de poderes. Sobre todo, la separación de los poderes civiles y militares. Un cuarto punto involucra un sistema federal encaminado a ofrecer autonomía dentro de las regiones y representación a nivel nacional. Un quinto punto, que la prensa se mantenga libre y contribuya al debate sobre los asuntos públicos de forma abierta. Finalmente, todos los puntos anteriores reflejan la necesidad de establecer salvaguardas que ayuden a buscar el bienestar económico y social. La garantía y el cumplimiento de estas líneas ayudarían a dirimir las tensiones existentes, al menos ese era el anhelo. Se consideró que, planteando en papel estos propósitos, sería suficiente para comenzar a llevarlos a cabo, y desde fuera, India sería

¹⁵ P. B. Mehta, *op. cit.*, p. 203.

¹⁶ B. R. Ambedkar, *op. cit.*

¹⁷ M. Banerjee, “Democracy”, *India: The Next Superpower?*, Londres, London School of Economics, 2012, p. 45.

vista como una democracia en todo el sentido de la palabra. Sin embargo, estos principios y prácticas no siempre han estado presentes en el cotidiano político y en muchos casos se cumplen de forma deficiente.

Si bien Ambedkar no estaba equivocado al considerar que los métodos constitucionales dejarían en el pasado las pugnas por el poder, como señala Atul Kohli, la introducción de la democracia en países en desarrollo exacerba en un inicio muchas de las tensiones existentes por un corto o mediano plazo a diferencia de la experiencia de los países occidentales. En estos últimos, la democracia se forjó como un método para dar cauce a los sucesivos conflictos de poder dentro de la sociedad, en especial entre la elite económica y a través de las líneas de clase. Kohli considera que por esta razón el resultado de India fue también una sorpresa en el sentido negativo. Se esperaba que fuera una herramienta de solución y se convirtió en fuente de nuevos conflictos de poder, debido a que las ideas e instituciones incorporadas ofrecen incentivos distintos a los actores para organizarse y movilizarse.¹⁸ El contexto, la experiencia histórica y los valores existentes comienzan a entrelazarse con las nuevas ideas, valores y prácticas, lo cual genera una dinámica y un resultado particular. En países en desarrollo y además poscoloniales, el voto se introduce en un contexto en el que las identidades y los apegos son más sólidos en el ámbito local y no en el nacional; existe una tendencia a la rigidez y la jerarquía; las normas comunitarias tienen un peso importante y la incorporación de garantías individuales y no comunitarias tiende a entrar en tensión.¹⁹

El diseño constitucional favoreció un centro fuerte que, en un inicio, ayudó a la construcción del Estado y sus instituciones. A pesar de que esta centralización ha sido una característica en las primeras cuatro décadas de vida independiente, en la mayoría de los casos esta estructura ha sido lo suficientemente flexible, primero, para que se manifiesten demandas de los distintos sectores y, segundo, para darles respuesta y acomodarlas, lo cual fortaleció en las décadas posteriores cada vez más la solución de conflictos de forma institucional. Sin embargo, el trayecto no ha sido sencillo, en varios momentos el Estado ha utilizado la violencia como forma de

¹⁸ A. Kohli, "Can Democracies Accommodate Ethnic Nationalism? Rise and Decline of Self-Determination Movements in India", *The Journal of Asian Studies*, vol. 56, no. 2, mayo de 1997, pp. 326-327.

¹⁹ *Ibidem*, p. 327.

diálogo ante las demandas de varios sectores y no ha incorporado adecuadamente las necesidades.

Para entender el desarrollo de la democracia en India, Atul Kohli nos sugiere verlo en tres fases.²⁰ La primera fase transcurre entre 1947 y 1960, con Jawaharlal Nehru como la figura fundamental en la creación y consolidación del Estado. Ésta es una etapa llena de energía y dinamismo, además de que las instituciones y prácticas democráticas tuvieron una gran aceptación por parte de la sociedad. La noción de gobierno democrático para Nehru, como para otros líderes como el doctor Ambedkar, debía estar fundada en la idea de que fuera un “gobierno de la gente, para la gente y por la gente”,²¹ de ahí que muchos grupos sociales abrazaran con entusiasmo y esperanza las nuevas ideas, calores y prácticas. De una estructura de gobierno, la democracia debía convertirse en una forma de asociación, de vida, de comunicar experiencia y una actitud entre compatriotas. Necesariamente impulsaría de esta manera la transformación social y esto llevaría al progreso humano. La dimensión ética, lo que el doctor Ambedkar llamó “moral”, es un aspecto crucial en la concepción de democracia. En lo más alto debía estar la “moralidad constitucional”, es decir el respeto al espíritu que la inspiró y no sólo a sus disposiciones legales. En esta primera etapa se ve la preocupación por construir una democracia no sólo de forma, sino con un fondo que impulsara la ética social necesaria para la realización de la libertad y la igualdad.²²

Ésta es la etapa en la que se edifican las instituciones. Las primeras elecciones generales fueron organizadas con mucho rigor y entusiasmo en 1952, y dieron paso a la construcción de un proceso que hasta el momento es respetado. La Comisión Electoral es una de las instituciones con mayor prestigio en la sociedad india, con una enorme autonomía del gobierno y de los partidos políticos. El monumental ejercicio que realiza en cada elección y el contacto cercano que genera con la gente han hecho que el proceso resulte sumamente confiable.

²⁰ A. Kohli (ed.), *The Success of India's Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 6.

²¹ J. Drèze, “Dr. Ambedkar and the Future of Indian Democracy”, *Indian Journal of Human Rights*, vol. 9, no. 1 y 2, enero-diciembre de 2005, p. 1.

²² *Ibidem*, p. 3.

Para Atul Kohli, hay otras dos instituciones que han sido fundamentales para forjar la institucionalización de la democracia:²³ el servicio civil de carrera y el Partido del Congreso, que se convertiría en el partido oficial y hegemónico por varias décadas. Si bien el servicio civil de carrera era una práctica heredada del periodo colonial, después de la Independencia adquirió una nueva dinámica. Sería un cuerpo de individuos preparados y especializados con los que se levantaría un gobierno efectivo y le daría estabilidad a las instituciones del Estado, ya que no importando los cambios en el poder las instituciones y sus proyectos se mantendrían. El Partido del Congreso en esta etapa tiene una gran aceptación, es popular y la gente lo consideraba legítimo al surgir del movimiento que dio independencia. Cobija además a los líderes más importantes como Nehru, quien supo aprovechar este capital político y dar acomodo a los diversos grupos e ideologías que podían convertirse en rivales. El gran éxito del Partido del Congreso fue la red tan vasta y eficiente que comenzó a tejer. A través de miembros con influencia en cada rincón de India, el partido se hizo de una serie de alianzas que favorecieron su permanencia por tanto tiempo, por lo menos hasta que echaran raíz las prácticas democráticas y con ellas la entrada de la competencia partidista.

También ha sido una fase en la que comienza a formarse una sociedad civil que se vincula en los asuntos públicos. Los conflictos políticos que surgen tienen que ver con un despertar de demandas en torno a compartir poder y recursos en igualdad de condiciones entre las regiones y en relación con el poder central. Se debe destacar la capacidad que tuvieron las recién creadas instancias del Estado, si bien no en todos los casos pero en la gran mayoría, de negociar las demandas.²⁴

Por otro lado, surgen dos líneas de organización política, como hace notar Ashutosh Varshney: la competencia política en el norte se orienta sobre el eje de una mayoría hindú frente a una minoría musulmana, mientras que en el sur se organiza en torno a las líneas de casta.²⁵ De acuerdo con este autor, de forma tanto ritual como social la casta ha simbolizado jerarquización y desigualdad; sin embargo, cuando se entreteje con el voto

²³ A. Kohli, *The Success...*, p. 7.

²⁴ A. Kohli, "Can Democracies..." p. 6.

²⁵ A. Varshney, "Is India Becoming More Democratic?", *The Journal of Asian Studies*, vol. 59, no. 1, febrero de 2000, p. 4.

universal y democrático, la casta puede ser un instrumento que genera igualdad y dignidad.²⁶

En esta primera fase de construcción de instituciones democráticas, su desarrollo dio a largo plazo el capital político suficiente para que se lograra un sistema federal con mayor grado de autonomía de los estados.²⁷ La política nacional estaba dominada por todos los líderes políticos urbanos que en su mayoría pertenecían a castas altas. Mientras, en las localidades rurales el dominio estaba en manos de una elite agraria propia de la zona. En el sur los políticos no sólo eran nativos, sino que en su gran mayoría venían de castas bajas. Varshney habla inclusive del surgimiento de una verdadera revolución pacífica de casta en el sur durante la década de los años sesenta del siglo XX.²⁸ Ésta se presentó con la entrada al poder, en el estado sureño de Tamil Nadu, del partido político Dravida Munetra Kazgha (DMK), un partido antibrahmán (casta alta), comunista y que estuvo en el poder en Kerala en 1957. En el sur, la democracia empoderó a las castas bajas y esto se convirtió a su vez en una enorme transformación social. Con una nueva estructura cuyo juego político está vinculado a una relación de mayorías y minorías, las castas bajas, que habían sido un grupo mayoritario en el sur, pudieron por primera vez hacer valer a través del voto su representación numérica.²⁹ En la misma región, entre 1950 y 1960, se desarrollaron liderazgos que trabajaron desde abajo para formar partidos políticos, mientras que la diferencia con los estados del norte fue que los líderes pertenecían a las castas altas y las castas bajas dependían de ellos. En las fases por venir, la política de las castas bajas del sur no se queda en sus estados, sino que ha llegado en forma de coaliciones hasta la escena nacional.

El segundo paso: “No descansar las leyes a los pies de un gran hombre [o mujer]”

La segunda fase, que según Kholi transcurre entre 1970 y 1980, es completamente dominada por la hija de Nehru: Indira Gandhi.³⁰ Éste es un

²⁶ *Idem.*

²⁷ A. Kholi, *The Success...*, p. 7.

²⁸ A. Varshney, *op. cit.*, p. 6.

²⁹ *Idem.*

³⁰ A. Kholi, *The Success...*, p. 7.

periodo de mucha turbulencia e inestabilidad política. En varios momentos el avance democrático que había logrado Nehru estuvo a punto de venirse abajo junto con grandes posibilidades de fragmentación territorial. Entre levantamientos armados, militancia, actos terroristas y fundamentalismo religioso, fue un periodo de “crisis de gobernabilidad”,³¹ aunque también es conocido como “autoritarismo democrático”.

Ya en estos años comienzan a surgir nuevas elites locales que llegaron a amenazar el control político que el Partido del Congreso construyó de forma local y regional. A la par, con la disminución de la mortalidad y las mejoras a la salud, la población comenzó a aumentar considerablemente. Es una etapa en la economía que, si bien muestra un aumento en el comercio interno, el desarrollo estaba dominado por las elites económicas y no se extendió a las mayorías.

Entre 1960 y 1970, Indira Gandhi consiguió formar su propia escisión del Partido del Congreso y dar la espalda a la vieja guardia de líderes. El Partido del Congreso de Indira se convirtió en un órgano populista y completamente centrado en su persona, con lo cual comenzó a perder apoyos de diversos sectores y a desinstitucionalizarse. La fuerza, la organización y el apoyo que construyeron desde Mahatma Gandhi en los años veinte del siglo pasado como movimiento social hasta Nehru en los cincuenta y sesenta, Indira Gandhi y su estilo particularista e intransigente llevó a que se criminalizara la política y, en especial, el Partido en el Congreso se erosionara. Las elecciones en los diversos estados no funcionaban de forma libre. La señora Gandhi se involucró en la elección de los candidatos según el nivel de control sobre ellos y la lealtad hacia ella.³²

Su popularidad se fortaleció con la divulgación, por todos los medios de comunicación, de varios programas sociales, entre los más importantes se encuentra: *Garibi Hatao* o erradicar la pobreza. La propaganda y el discurso causaban gran revuelo y sus iniciativas le ganaron mucho apoyo, el cual utilizó para concentrar el poder en su persona. Sin embargo, los resultados de sus políticas no fueron contundentes. Los programas en contra de la pobreza, por ejemplo, contaron con muy poco presupuesto asignado y muchos de los fondos en realidad no llegaron a los pobres.

³¹ A. Kholi, “Interpreting...”, p. 3.

³² A. Kholi, *The Success...*, p. 8.

Según el doctor Ambedkar, la segunda línea a seguir para alcanzar una democracia de hecho y no sólo de forma es “no descansar sus libertades [democráticas] a los pies de un gran hombre, o confirmarle el poder que le permita derribar las instituciones”.³³ En la Era de Indira Gandhi justamente sucedió lo que el doctor Ambedkar buscaba prevenir con la concentración de poder, en este caso en una mujer, a la larga se debilitaron las instituciones democráticas. La señora Gandhi construyó una red de colaboradores que controlaron la política en todo el territorio y que le rindieron cuentas sólo a ella, las instituciones del Estado eran simples estructuras. La intervención en los asuntos locales de forma constante despertó a una oposición en muchos estados. En el Punjab por ejemplo, la clase política sikh comenzó a exigir mayor autonomía para su estado.

La serie de cuestionamientos hacia las formas de su gobierno y las acusaciones de corrupción y fraude electoral abrieron la posibilidad de que tuviera que renunciar a su cargo y enfrentara un juicio. En su lugar, la señora Gandhi condujo a las instituciones para declarar un estado de excepción que duró de 1975 a 1977, en el cual se suspendieron todas las garantías individuales y se concentraron todas las decisiones, como nunca antes, en su persona. En la vida política y democrática de India, éste es uno de los periodos más oscuros, todos los poderes nacionales y estatales quedaron subordinados al gobierno central y la policía adquirió amplios poderes para imponer toques de queda y arrestar a aquellos que estuvieran en contra del régimen.³⁴

El despertar de este periodo fue una sorpresa y una confirmación de que la democracia en India funciona y es efectiva hasta en los momentos en que se presentó un autoritarismo absoluto. A pesar de la situación de control, de ausencia de libertades y garantías, la gente no dejó de participar a través de los canales democráticos. En 1977 después de extender el estado de emergencia en dos ocasiones, Indira Gandhi llamó a elecciones confiando totalmente en que la gente la favorecería y como una forma de reivindicar y legitimar sus acciones. Para su asombro, el partido de oposición, el Janata (ahora BJP y de nuevo en el poder), ganó la mayoría de los asientos en el Parlamento y sacó a Indira Gandhi del poder. Después

³³ B. R. Ambedkar, *op. cit.*

³⁴ A. Kholi, *The Success...*, p. 8.

de este ejercicio democrático, todos los grupos políticos, hasta los más renuentes a aceptar la democracia como forma de gobierno, aprendieron que sin libertades políticas nada quedaría.³⁵

Una vez en el poder, el Partido Janata trató de regresar las libertades y garantías perdidas en el periodo de emergencia; sin embargo, la coalición que los llevó al poder no tenía una unión sólida, con objetivos comunes. Las disputas al interior fueron aprovechadas por Indira Gandhi, quien trabajó su regreso al poder. En las elecciones de 1980 ganó nuevamente. Su regreso despertó muchos conflictos que arrastraba desde su periodo anterior. Bajo la forma de gobierno de Indira Gandhi, el servicio civil de carrera de ser sumamente prestigioso y confiable comenzó a politizarse. La centralización de poder debilitó el recién armado sistema federal y esto ayudó a la creación de movimientos que demandarían de forma confrontativa mayor autonomía. Sus acciones militares y la utilización extrema de la violencia estatal en contra de estos movimientos ocasionaron que dos guardias sikh la asesinaran el 31 de octubre de 1984. Su muerte y años más tarde la de su hijo y sucesor, Rajiv Gandhi, dieron fin por el momento a una era de mandato familiar y de partido único.³⁶

Después de transitar por situaciones como el periodo de emergencia, podemos afirmar que India tiene unas instituciones sólidas y una democracia parlamentaria fuerte. Las elecciones están en la base de las prácticas democráticas y han funcionado como un mecanismo fundamental para sancionar la conducta de los políticos y llevarlos en muchos de los casos a rendir cuentas. Los mismos partidos políticos de oposición también desempeñan un papel fundamental de observadores y críticos de las autoridades en una elección. La oposición tiene incentivos para vigilar constantemente a los otros partidos políticos y al partido en el poder. Sin embargo, las simples elecciones no funcionan solas como instrumento eficaz de rendición de cuentas. Existe una serie de elementos necesarios que coadyuvan a que una sociedad ejerza todos sus derechos y responsabilidades. Los votantes necesitan información veraz sobre situaciones, políticos y políticas del Estado, con la cual puedan dar seguimiento y demandar acciones. Es necesario conocer a sus representantes y vincularse con el trabajo

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibidem*, p. 9.

que realizan dentro del Parlamento. Los medios de comunicación y el debate público que debe generarse en una democracia es uno de esos elementos ineludibles.³⁷ El problema ha sido que en diversos momentos la prensa no ha tenido el desarrollo necesario para cumplir con su cometido de informar y generar debate. Durante el periodo de emergencia, por ejemplo, se controló desde el Estado todo lo que circulaba, censurando la información que comprometía la acción del Estado.

Otro tema importante en esta fase es el financiamiento de los partidos. Es en este periodo en el que se inicia la opacidad en el sistema financiero de los partidos, la cual continúa hasta nuestros días. Un sistema democrático regula el financiamiento de las campañas y los partidos de varias maneras, limitando los montos de gastos y los donativos privados, así como ofreciendo fondos públicos para realizar sus actividades y algunas veces también medidas para que sea transparente la forma en que se gastan los recursos. El enorme reto en India ha sido monitorear y transparentar los recursos de los partidos. Una reforma financiera real no puede ser pensada sin que se consideren todos los sectores económicos involucrados.³⁸ Muchos de los partidos políticos además carecen de sistemas claros de elección interna y sus estructuras tienen muchos vicios de nepotismo y corrupción.

Tercer paso: “Debemos hacer a nuestra democracia política una democracia social”

Con la caída del dominio político de la familia Gandhi, el Partido del Congreso se encuentra debilitado a nivel nacional, y el Bharatiya Janata Party aprovechó el momento para consolidarse y ganar prestigio en las regiones de habla hindi en el centro-norte de la república y en el oeste. La tercera fase que describe Atul Kohli inicia en 1990 y la describe como una fase de “experimentos políticos” con la intención de iniciar una apertura a la alternancia política. En las elecciones de 1999, nuevamente ganó el BJP, y Atul Vajpayee fue elegido como primer ministro. Desde finales de los

³⁷ P. B. Mehta, *op. cit.*, p. 215.

³⁸ *Ibidem*, p. 218.

años noventa del siglo pasado y sobre todo en la primera década de la presente centuria, la organización política adquiere matices centrados en la casta, la clase, la religión y la región. Es interesante cómo toman fuerza varios partidos regionales especialmente en el sur y en estados como Bengala, Punjab y Kashmir.

Muchos de los nacionalismos regionales que aparecen trajeron consigo el surgimiento de partidos de oposición al Partido del Congreso. Sus bases están formadas en su gran mayoría por aquellos grupos sociales a los que el Partido del Congreso no pudo cooptar, entre ellos las llamadas *backward classes*, o clases desfavorecidas, sin una tendencia ideológica clara, que pueden apoyar a la izquierda o a la derecha según convenga a sus intereses. Esta tercera fase se caracteriza por una inestabilidad gubernamental constante. Los partidos regionales establecen alianzas sin un proyecto claro para las partes, por lo que mantener la coalición una vez alcanzado el poder ha sido una tarea complicada.

Para Kholi, este periodo muestra la importancia que han tenido las instituciones y su lógica, más allá de las fuerzas extremistas y las tendencias ideológicas.³⁹ El BJP, un partido de derecha hindú, ganó las elecciones de 1991 y se mantuvo en el poder hasta 1996. Su paso por el gobierno central incentivó una serie de reformas que ya se habían planteado en los gobiernos anteriores del Partido del Congreso, pero que el BJP cristalizó. La liberalización de la economía convirtió a este periodo en una etapa de cambios vertiginosos. El estilo de gobierno del BJP, por un lado, es de centralización de poder a nivel nacional y, por otro, de descentralización representada por sus aliados regionales.

Sobre la tercera línea a seguir para poder construir una democracia de hecho más allá de la forma, el doctor Ambedkar expresó en 1949: “lo que debemos hacer es no conformarnos con la mera democracia política. Debemos hacer a nuestra democracia política una democracia social también”.⁴⁰

Esta fase coincidió con la liberalización de la economía de 1991, en la cual el mercado indio se abrió gradualmente a los inversionistas extranjeros. Estas políticas han traído importantes modificaciones, entre ellas, las regio-

³⁹ A. Kholi, *The Success...*, p. 11.

⁴⁰ B. R. Ambedkar, *op. cit.*

nes comenzaron a ejercer de forma más efectiva su autonomía dentro de la federación. Con un mercado abierto, los diversos centros de poder han comenzado a promover y solicitar recursos dirigidos a sus intereses regionales. Ya no es un asunto nacional el desarrollo, ahora hay un cambio en el que los actores políticos locales y regionales también gestionan recursos.

Las reformas económicas comenzaron a mostrar sus beneficios y su magia en 1993 con el considerable aumento en el crecimiento económico: del 2.5 por ciento al 6.3 por ciento, porcentaje que se mantuvo hasta 1996, y más tarde con el impresionante crecimiento alcanzado de 2003 a 2008 que llegó a 9 por ciento de crecimiento anual y en la actualidad oscila entre 8.3 por ciento y 8.5 por ciento.⁴¹ De esta manera, India se convirtió, después de China, en el segundo país con mayor crecimiento en el mundo. Sin embargo, es un error pensar que automáticamente el crecimiento de India llevaría en poco tiempo a un desarrollo profundo, los retos que aún se deben enfrentar presentan soluciones difíciles a corto plazo. Los más marginados no están incluidos en las grandes transformaciones económicas. De acuerdo con el *Eleventh National Development Plan*, 302 millones de personas de los 1 200 millones de la población total vive por debajo de la línea de pobreza extrema.⁴² Aunque ésta ha disminuido considerablemente comparando que en 1947 67 por ciento de la población era pobre, en 1973 bajó a 55 por ciento y en 2004 las cifras apuntan a 28 por ciento, el número de pobres sigue siendo una cifra altísima.

Al favorecerse el crecimiento del sector terciario o de servicios, existe un enorme rezago en el sector primario o agrícola en el que se encuentra 69 por ciento (2010) de la población.⁴³ Existe una ausencia de estímulos por parte del Estado para fortalecer su trabajo, por lo tanto los campesinos tienen constantes problemas de endeudamiento para mantener un cultivo apenas de autoconsumo, lo cual los ha llevado a tener condiciones de pobreza. Además, la apertura de empleos es limitada y se mantienen salarios muy bajos. Las leyes laborales son restrictivas y complejas; la corrupción

⁴¹ R. D. Sibal, "The Untold Story of India's Economy", *IDEAS Reports*, Londres, London School of Economics and Political Science, marzo de 2012, pp. 17-18.

⁴² Planning Commission Government of India, *Eleventh Five-Year Plan 2007-2012*, Nueva Delhi, 2008, p. 1, 2007-2012, en http://planningcommission.nic.in/plans/planrel/fiveyr/11th/11_v1/11th_vol1.pdf (acceso el 3 de agosto de 2015).

⁴³ Rural Poverty Portal, "Rural Poverty in India", en <http://www.ruralpovertyportal.org/country/home/tags/india>, 2015 (acceso el 1 de agosto de 2015).

y la burocracia generan un aparato lento; hay enormes fallas en la educación básica y media; una profunda brecha entre sectores de la sociedad que crea el considerable porcentaje de analfabetismo. En cuanto a salud pública se refiere, India ocupa el lugar 171 de 175 países, lo cual significa que tiene escasa infraestructura y pobre atención médica. Con estos datos, India no figura en la lista de los cien países con desarrollo humano, apenas se le considera en el escaño 136.⁴⁴

Pese a estas condiciones, los canales democráticos siguen siendo un medio importante para llevar a la igualdad política, pero esto no ha significado el camino hacia la igualdad social y económica. Se debe enfatizar que en las últimas décadas se han fortalecido las transformaciones de los movimientos regionales en partidos políticos y éstos han puesto en la mesa de discusión nacional muchos temas de los más desfavorecidos. Si bien desde los años cincuenta del siglo pasado se habían presentado diversos movimientos con demandas económicas, políticas, culturales y sociales, y en su mayoría pasaban a la movilización armada para hacerse de una voz, hoy en día sus transformaciones y su búsqueda de cambio se da más a través de la política y menos por las armas.⁴⁵

Para Mitra, el éxito que ha tenido el mantenimiento de la democracia en India se debe a una estrategia con varios componentes:

(a) Los arreglos constitucionales de India (la Constitución), (b) leyes que signifiquen la implementación de las visiones sociales igualitarias que enfatiza la Constitución, (c) el doble rol del Estado como responsable neutral del cumplimiento de las normas y como agente que apoya a grupos sociales vulnerables a producir un nivel en el que puedan competir, (d) el empoderamiento de las minorías a través de la ley y la práctica política, incluyendo la ley personal de India que garantiza la libertad religiosa de las minorías para que sigan sus propias normas en áreas como el matrimonio, el divorcio, la adopción y la herencia, (e) judicialización que salvaguarda los derechos individuales y de grupo.⁴⁶

⁴⁴ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Informe sobre el Desarrollo Humano 2013. El ascenso del sur: progreso humano en un mundo diverso*, Nueva York, 2013, p. 203, en http://www.undp.org/content/dam/venezuela/docs/undp_ve_IDH_2013.pdf (acceso el 1 de agosto de 2015).

⁴⁵ S. K. Mitra, *op. cit.*, p. 235.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 236.

Desde fuera, en las últimas décadas las elecciones resultan un ejercicio impresionante. Es el evento electoral más grande del mundo y dentro de India tiene un enorme peso como aspecto formal de la democracia. Para las elecciones de 2014, se instalaron 9 mil casillas electorales y participaron 1 646 partidos políticos —6 nacionales, 47 estatales reconocidos y 1 593 partidos registrados no reconocidos—, con un total de 8 251 candidatos. Estas cifras muestran una participación muy activa de los partidos políticos. Sin embargo, dos partidos nacionales, el Partido del Congreso y el Partido del Pueblo (BJP), son los que generalmente controlan las elecciones a nivel nacional, con la ayuda de coaliciones.

Hoy en día es imposible ganar una elección sin la alianza con uno o varios partidos pequeños. El sistema multipartidista ha creado una atomización de distintas fuerzas políticas que, si bien ofrece al electorado opciones, ha sido un elemento que ha favorecido la corrupción, la violencia, el comunalismo y la falta de profundidad en las propuestas e ideologías detrás de los partidos.

Por el tamaño de la organización que conlleva el proceso electoral, es necesario desarrollarlo en varias etapas. Las elecciones pasadas se realizaron del 7 de abril al 12 de mayo de 2014. Esta elección general ha sido una elección histórica. Se encuentran registrados 814.5 millones de votantes (100 millones más que en las elecciones de 2009),⁴⁷ de los cuales el porcentaje de participación ha sido el más alto de todas las elecciones desde 1952, con 66.4 por ciento.⁴⁸

¿Cuál es la razón para que los indios encuentren tan llamativo participar en las elecciones a pesar de sus condiciones económicas y sociales? Un factor importante ha sido la confianza en las instituciones y en el sistema electoral. El saber que cada voto es cuidado y vale como decisión con la unión de otros. La participación política es muy activa porque los ciudadanos piensan firmemente que su “voto es una arma” que les otorga cierta forma de empoderamiento. Además, según Mukulika Banerjee, el

⁴⁷ BBC, “India Election: World’s Biggest Voting Event Explained”, 9 de abril de 2014, en <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-26847432> (acceso el 19 de julio de 2015).

⁴⁸ B. Jain, “Highest-ever Voter Turnout Recorded in 2014 Polls, Govt [sic] Spending Doubled since 2009”, *The Times of India*, 13 de mayo de 2014, en <http://timesofindia.indiatimes.com/news/Highest-ever-voter-turnout-recorded-in-2014-polls-govt-spending-doubled-since-2009/articleshow/35033135.cms> (acceso el 1 de agosto de 2015).

acceso al voto se ve como un “deber” que debe cumplirse para tener acceso a otros bienes como educación, comida y seguridad.⁴⁹

Las elecciones también crean una sensación de poder en especial en el electorado más pobre, ya que es su oportunidad de tener injerencia en las decisiones. Es de destacar la amplia participación de las clases bajas en cada elección. Al contrario de los supuestos en los cuales la construcción y mantenimiento de la democracia requiere de que su población tenga un nivel educativo específico que le permita alcanzar una conciencia política, India ha mostrado que la participación y la conciencia política están presentes sin distinciones de clase, género o nivel educativo. La sociedad civil es una de las más participativas y activas en el mundo. Un incentivo para esta participación fue el ejercicio de la discriminación positiva como mecanismo para generar situaciones de igualdad para aquellas comunidades marginadas históricamente. Existe una lista de castas y tribus para las cuales se reservan un número de asientos en el Parlamento, en la educación y en trabajos públicos. Esta política ha permitido el ascenso de muchos grupos minoritarios y su activa participación, a tal grado que pueden encontrarse en el Parlamento nacional representaciones de comunidades de clase baja y de distintas regiones del país.

A pesar de que muchos grupos de castas bajas se han politizado y han alcanzado presencia en el Parlamento nacional, India ha atravesado por muchos momentos de violencia relacionados con las reivindicaciones que plantean constantemente las minorías. El gobierno central durante muchos años vio como una amenaza a la diferencia y utilizó la violencia como forma de control. Esto provocó que diversas comunidades no se sientan parte de la nación, que no vean en la democracia un espacio para manifestar sus necesidades y que éstas sean satisfechas. La política se ha convertido en una lucha constante de recursos y poder.

En cuanto a la clase política se refiere, existe una gran desilusión de los políticos hoy en día. Las grandes figuras de las primeras décadas de vida independiente, con una educación sólida, con ideales y valores claros y conscientes de la importancia de la visión y la planeación a futuro quedaron muy atrás. Los partidos políticos están llenos de políticos sin formación, con intereses personales y no nacionales. El Partido del Congreso

⁴⁹ M. Banerjee, *op. cit.*, pp. 46-47.

sigue estando dominado por los herederos de Nehru. Y en general, tanto los partidos comunistas como los regionales, y hasta el BJP, presentan crisis constantes de liderazgo y sus estilos políticos son inestables.

Reflexiones finales

Después de sesenta y ocho años de vida independiente, India logró forjar e impulsar los principios básicos de la democracia; creó las normas necesarias para hacerlos respetar, así como instituciones sólidas y reconocidas; y mantiene elecciones regulares desde 1952. De regreso a las reflexiones del doctor Ambedkar, el cumplir con las formas democráticas y concentrarse en el desarrollo de la democracia política no es suficiente. Sin lugar a dudas, es admirable la capacidad de organización de las elecciones y los alcances políticos con los que se cuenta. Una política multipartidista, el ascenso y la incorporación de castas bajas y grupos desfavorecidos, así como un enorme avance en mayores niveles de autonomía de los estados, deben ser logros ampliamente reconocidos. Sin embargo, sigue siendo una labor no cumplida el “remover las contradicciones lo más pronto posible”.⁵⁰

Como respuesta a las preguntas hechas en un inicio, India no ha desaparecido sus contradicciones y el hecho de que sea la “democracia más grande del mundo” no significa que sea en todos los ámbitos efectiva y exitosa. Si bien lo es en el ámbito que marca el doctor Ambedkar como “la forma”, existen aún enormes deudas en términos de desigualdad, libertades y justicia.

Existe un énfasis en India y en el mundo por resaltar la magnitud y la organización de las elecciones, lo cual en gran medida ha invitado a enfocarse únicamente en la democracia política y no en la serie de procesos inconclusos que vive la sociedad india. Sin embargo, aunque se considera que las elecciones son un elemento necesario de la democracia, no es una condición suficiente ni única.⁵¹ Si bien es impresionante el crecimiento económico que mantiene India desde los años noventa del siglo pasado, no se ha traducido en desarrollo y bienestar para los sectores más amplios

⁵⁰ Constituent Assembly of India, *op. cit.*

⁵¹ M. Banerjee, *op. cit.*, p. 48.

de la sociedad. Temas como la malnutrición masiva, la crisis en el campo, la serie de suicidios de campesinos endeudados, los desplazamientos internos continuos, la enorme desigualdad, la violencia que sigue imperando en la política y con las comunidades religiosas minoritarias, entre otros muchos, encabezan la lista de las deudas que los políticos siguen teniendo con la gente.⁵² Como vimos en los últimos apartados, la clase política ha perdido ese espíritu moral del que hablaba el doctor Ambedkar. La política se ha convertido en una lucha constante de recursos y poder, los cuales toman como bandera la casta, la clase y la religión. Las constantes confrontaciones entre comunidades tienen que ver con una cultura en la que ha permeado una serie de discursos en contra de las minorías como amenazas a la “mayoría hindú” y, por lo tanto, a la nación. Se requiere una serie de medidas dentro de la democracia que vayan encaminadas al cambio cultural y las percepciones y prejuicios de los distintos grupos.

El trabajo del sistema legislativo es poco productivo y efectivo para alcanzar una democracia completa, lo cual tiene que ver con las capacidades y competencias de sus miembros. De acuerdo con un informe del Centro de Estudios sobre Reformas Democráticas, una buena parte de los candidatos registrados tiene cargos judiciales, las imputaciones incluyen asesinato, violación y extorsión. En este mismo tenor, un tercio de los miembros del Parlamento que salió el año pasado contaba con casos criminales pendientes. A pesar de que en 2013 el Tribunal Supremo dictaminó que los políticos con procesos judiciales no podían presentarse a elecciones, los partidos políticos echaron para atrás la implementación de reformas encaminadas a verificar los antecedentes de sus candidatos.

Y a esto se suma la falta de claridad dentro de los partidos, no sólo en sus elecciones internas, sino también en las formas de financiamiento. Dentro de los partidos existen grupos dominantes o incluso familias que controlan las decisiones y los cargos. El criterio para la elección de los candidatos que los representarán no es transparente ni mucho menos institucional. En este sentido, un reto de la democracia en India es el cambio al interior de los propios partidos y la creación de instrumentos que ayuden a transparentar el financiamiento que reciben. La opacidad del sistema de

⁵² B. Natrajan, “Indian Electoral Democracy: The Only Game in Town”, *Economic and Political Weekly*, vol. XLIV, no. 29, julio de 2009, p. 14.

financiamiento hace muy difícil monitorear los flujos y la incorporación de lavado de dinero para las autoridades. Otro reto es la construcción de una clase política distinta, preparada y dispuesta a llevar a cumplimiento sus promesas de campaña, así como un mejor sistema de rendición de cuentas en todos los niveles de gobierno, ya que las simples elecciones no funcionan solas como instrumento eficaz de rendición de cuentas. Los políticos carecen de visión a largo plazo y están preocupados más por su carrera política, que por la búsqueda del bien común. No cuentan con la suficiente capacitación para llevar su cargo y sus equipos de campaña construyen una red de corruptelas y compra de votos con estrategias específicas por clase social.

El vigor de la democracia vista desde el ejercicio electoral se desvanece ante la permanencia de las desigualdades sociales y económicas. La democracia política no se ha traducido en una democracia social y esta situación lleva a un desencanto generalizado por la política y los políticos que no logran cumplir las promesas de seguridad y bienestar.

Referencias

- Ambedkar, B. R., "Government of India Act (Amendment) Bill", Constituent Assembly of India, vol. XI, p. 11, 1949, en <http://parliamentofindia.nic.in/lb/debates/vol11p11.htm> (acceso el 20 de julio de 2015).
- Banerjee, M., "Democracy", en *India: The Next Superpower?*, Londres, London School of Economics, 2012, pp. 45-49.
- BBC, "India Election: World's Biggest Voting Event Explained", 9 de abril de 2014, en <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-26847432> (acceso el 19 de julio de 2015).
- Blanco, A., "Elecciones en India. Una democracia mastodóntica", *Fronterad*, 1 de mayo de 2014, en <http://www.fronterad.com/?q=bitacoras/elinquirer/elecciones-en-india-democracia-mas-todontica> (acceso el 28 de julio de 2015).
- Dahl, R. A., *La democracia: una guía para los ciudadanos*, Madrid, Taurus, 2006.
- Drèze, J., "Dr. Ambedkar and the Future of Indian Democracy", *Indian Journal of Human Rights*, vol. 9, no. 1 y 2, enero-diciembre de 2005, pp. 1-7.
- Dwivedi, H. S. y R. Sinha, "Dr. Ambedkar: The Pioneer of Social Democracy", *The Indian Journal of Political Science*, vol. 66, no. 3, julio-septiembre de 2005, pp. 661-666.

- Hoeber, S. y I. Rudolph, "New Dimensions of Indian Democracy", *Journal of Democracy*, vol. 13, no. 1, enero de 2002, pp. 52-66.
- Jain, B., "Highest-Ever Voter Turnout Recorded in 2014 Polls, Govt [sic] Spending Doubled since 2009", *The Times of India*, 13 de mayo de 2014, en <http://timesofindia.indiatimes.com/news/Highest-ever-voter-turnout-recorded-in-2014-polls-govt-spending-doubled-since-2009/articleshow/35033135.cms> (acceso el 1 de agosto de 2015).
- Khilnani, S., *The Idea of India*, Nueva York, Farrar Straus Giroux, 1997.
- Khohli, A., "Interpreting India's Democracy: A State-Society Framework", en *India's Democracy. An Analysis of Changing State-Society Relations*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988.
- , "Can Democracies Accommodate Ethnic Nationalism? Rise and Decline of Self-Determination Movements in India", *The Journal of Asian Studies*, vol. 56, no. 2, mayo de 1997, pp. 325-344.
- (ed.), *The Success of India's Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Mehta, P. B., "State and Democracy in India", *Polish Sociological Review*, no. 178, 2012, pp. 203-225.
- Minhas, B. S., "Rural Poverty, Land Redistribution and Development Strategy: Facts and Policy", *Indian Economic Review*, vol. 5, no. 1, abril de 1970, pp. 97-128.
- Mitra, S. K., "How Exceptional Is India's Democracy? Path Dependence, Political Capital and Context in South Asia", *Indian Review*, vol. 12, no. 4, 2013, pp. 227-244.
- EFE-AFP, "La India anuncia los mayores comicios del planeta, que se celebrarán entre abril y mayo", *El Mundo*, 5 de marzo de 2014, <http://www.elmundo.es/internacional/2014/03/05/5316c5faca4741c23a8b456a.html> (acceso el 28 de julio de 2015).
- Natrajan, B., "Indian Electoral Democracy: The Only Game in Town", *Economic and Political Weekly*, vol. XLIV, no. 29, julio de 2009, pp. 14-17.
- Planning Commission Government of India, *Eleventh Five-Year Plan 2007-2012*, Nueva Delhi, 2008, en http://planningcommission.nic.in/plans/planrel/fiveyr/11th/11_v1/11th_vol1.pdf (acceso el 3 de agosto de 2015).
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Informe sobre el Desarrollo Humano 2013. El ascenso del sur: progreso humano en un mundo diverso*, Nueva York, 2013, en http://www.undp.org/content/dam/venezuela/docs/undp_ve_IDH_2013.pdf (acceso el 1 de agosto de 2015).
- Rural Poverty Portal, "Rural Poverty in India", <http://www.ruralpovertyportal.org/country/home/tags/india>, 2015 (acceso el 1 de agosto de 2015).

- Shukla, S., "Democracy in India: Issues and Problems", *The Indian Journal of Political Science*, vol. 55, no. 4, octubre-diciembre de 1994, pp. 401-410.
- Sibal, R. D., "The Untold Story of India's Economy", *IDEAS Reports*, Londres, London School of Economics and Political Science, marzo de 2012, pp. 17-22.
- Varshney, A., "Is India Becoming More Democratic?", *The Journal of Asian Studies*, vol. 59, no. 1, febrero de 2000, pp. 3-25.

Entre crecimiento económico y tensión social: las elecciones de 2014

Beatriz Martínez Saavedra

El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África

El proceso electoral de 2014 en India estuvo delineado por dos tendencias visibles: la expectativa de desarrollo económico pero también el temor de la instauración de un gobierno comunal, esto es, de promoción de antagonismo entre las comunidades religiosas que integran la sociedad india, en particular, hindúes y musulmanes. Ambos elementos fueron generados por el candidato puntero, Narendra Modi, quien resultó ganador de la elección para primer ministro. Si bien la trayectoria de este político ha estado marcada por el reconocimiento, también lo ha estado por la controversia. En este tenor, las elecciones en India de abril-mayo 2014 se desarrollaron en torno a este binomio: el prospecto de avance económico y las acaloradas críticas hacia la polarización social acusada en Modi. De manera que en este espacio abordaremos la actuación del político para ver cómo fluctuaron tales elementos y la forma en que pudo imponerse a su mayor obstáculo, a saber, las acusaciones por el manejo de los disturbios de Gujarat, estado de India occidental donde ejerció como jefe de gobierno de 2001 a 2014.

Narendra Modi es el personaje más polémico de la India contemporánea. Su triunfo como primer ministro en las elecciones de 2014 no causó indiferencia hacia ningún sector sino que polarizó las reacciones entre un rechazo categórico y un beneplácito tangible. Abordar la travesía política de Narendra Modi implica, por un lado, hacer referencia a su gestión en Gujarat como jefe de gobierno, misma que se prolongó por trece años con índices de crecimiento positivos en términos generales. En contraste, también conlleva enfocar la agenda de justicia social y derechos humanos que

quedó pendiente en cuanto a la violencia comunal registrada en 2002 en el estado. Tal escenario genera cuestionamientos sobre el triunfo de Modi en las pasadas elecciones. Entre otros, ¿cómo logró el político superar los señalamientos por la violencia?, ¿cómo consiguió posicionarse políticamente en un contexto social e internacional que lo había sancionado con severidad por el desarrollo de los disturbios? Seguir sus administraciones regionales y la propia promoción de su ejercicio político da la clave para calibrar su triunfo subsecuente hacia el gobierno central.

El modelo económico de Gujarat durante la administración de Modi resonó como un caso paradigmático que, según algunos analistas, contrastaba con la administración a nivel central. Ésta era conducida por una alianza gobernante de centro-izquierda, la United Progressive Alliance (UPA) conformada por varios partidos y encabezada por el Congreso, el cual había acaparado el gobierno central desde la independencia salvo por algunos paréntesis y en algunos casos en alianza con otros partidos. La llegada de Narendra Modi con su plataforma política, el partido de derecha Bharatiya Janata (BJP, Partido del Pueblo Indio), de hecho, marca el fin de treinta años en que no hubo un parlamento con una mayoría partidista.¹ Una breve mirada a la administración de la UPA permite explicar el desencanto social por el gobierno central y en parte, el viraje hacia un partido de derecha hindú, aunque más por una preferencia concreta hacia Modi, cuyo triunfo se sustentó en la fabricación de una imagen influyente como ministro del desarrollo y el progreso.

Formada en 2004, la UPA tuvo en sus orígenes iniciativas adecuadas que habían impactado positivamente en el contexto social indio. Entre otras, la conformación de la National Rural Employment Guarantee Act (NREGA), que es una legislación laboral y de seguridad social que garantiza un porcentaje de trabajo remunerado en áreas rurales;² asimismo el establecimiento del National Advisory Council (NAC), un cuerpo integrado por econo-

¹ J. Burke, "Narendra Modi, What Does his Victory Mean for America, China and Pakistan?", *The Guardian*, 19 de mayo de 2014, en <http://www.theguardian.com/world/2014/may/19/narendra-modi-india-election-victory-america-china-pakistan-world> (acceso el 3 de julio 2015).

² D. Sjoblom y J. Farrington, "The Indian National Rural Employment Guarantee Act: Will it Reduce Poverty and Boost the Economy?", *Overseas Development Institute*, 2008, en <http://www.odi.org/publications/440-indian-national-rural-employment-guarantee-act-will-reduce-poverty-boost-economy> (acceso el 21 de julio de 2015).

mistas, políticos, burócratas, empresarios y activistas para proporcionar asesoría al primer ministro desde sus diferentes plataformas de acción. En su segundo periodo en 2009, con la liberalización económica la UPA cedió ante las leyes del mercado, y de un enfoque de justicia basado en los derechos, se procedió a uno más tecnócrata orientado hacia la eficiencia. Muchos activistas sociales que formaban parte de los órganos conformados por la UPA, como el NAC, renunciaron bajo el argumento de que el gobierno se había desviado de su compromiso de un crecimiento incluyente.³

Este alejamiento de una orientación hacia las problemáticas sociales vino acompañado de una reducción en los niveles de desarrollo. Durante la última gestión del Congreso con la UPA, los indicadores económicos cayeron de manera notoria; entre 2005 y 2008, la economía había logrado un alentador 9 por ciento de crecimiento del PIB. Hacia 2009, segundo periodo de la UPA, la cifra había descendido a un 6.7 por ciento aproximadamente.⁴ Hacia 2010-2011, las estadísticas mostraban una recuperación al remontar a 9.3 por ciento; no obstante, hubo una tendencia a la baja y se llegó a menos de 5 por ciento en 2014.⁵

Asimismo, aunado a esos resultados, sonoros casos de corrupción fueron un factor relevante para calibrar el desempeño político del gobierno liderado por el Congreso.⁶ Desde 2011 se había generado un movimiento anticorrupción en el que se articuló una serie de marchas y protestas contra esa práctica. Entre otros aspectos, los niveles de inflación, la falta de creación de empleos y la inseguridad creciente para el sector femenino fueron elementos que sumaron inconformidad para que las preferencias de la gente se apartaran del Congreso y su coalición en las pasadas elecciones. Fue el castigo de los votantes para un gobierno plagado de inconsistencias, corrupción y con nula sensibilidad social.

³ S. Visvanathan, "Decadence and Decline. An Obituary for Ten Years of the United Progressive Alliance", *The Caravan. A Journal of Politics and Culture*, 1 de mayo de 2014, en <http://www.caravanmagazine.in/perspectives/decadence-and-decline> (acceso el 15 de abril de 2015).

⁴ R. Hensman, "The Gujarat Model of Development. What Would it Do to the Indian Economy?", *Economic and Political Weekly*, vol. XLIX, no. 11, marzo de 2014, en www.epw.in/web-exclusives/gujarat-model-development.html (acceso el 13 de junio de 2014).

⁵ W. Darlymple, "Narendra Modi: Man of the Masses", *New Statesman*, 12 de mayo de 2014, en www.newstatesman.com/politics/2014/05/narendra-modi-man-masses (acceso el 23 de junio de 2014).

⁶ S. Visvanathan, *op. cit.*

Sin embargo, en términos generales, el promedio de crecimiento sostenido durante la administración de la UPA fue de 7.7 por ciento,⁷ lo que indicaría, según analistas, una administración más eficiente que la que tuvo a nivel central la coalición gobernante de centro-derecha, la National Democratic Alliance (NDA), de 1998 a 2004, encabezada por el BJP.⁸ Si éste fue el caso, soslayar tal desempeño político es un quehacer en el que se enfocó con vehemencia el actual primer ministro, Narendra Modi, durante su campaña electoral de 2014. Para esto se dio a la tarea de promocionar su ejercicio administrativo en Gujarat, contrastándolo con el de la UPA a nivel nacional y enfatizando en sus críticas las prácticas de corrupción del Congreso. A continuación conviene explorar cómo fue la actuación política de Modi y de qué manera la instrumentó para apuntalarse hacia el gobierno central que hoy conduce.

La gestión de Narendra Modi en Gujarat ha sido definida como exitosa por diversos medios y analistas. El fundamento está en que el promedio de crecimiento del PIB del estado a lo largo de sus administraciones (2001-2014) se ubica en 10 por ciento. No obstante, estos índices positivos han dado continuidad a una historia de crecimiento que se ha registrado en esta geografía en las últimas décadas. Una revisión del desarrollo de un Gujarat previo a Modi muestra que entre 1994 y 2001, es decir, siete años previos a su llegada, la entidad registraba un crecimiento promedio de 10 por ciento y 13 por ciento; en 1994-1995 se registraban niveles incluso superiores a 13 por ciento.⁹ Los gobiernos de este periodo no fueron encabezados específicamente por el BJP, algunos también por el Congreso. Así, durante la década de 1990, Gujarat destacaba entre los tres estados con mayor crecimiento junto con Maharashtra o Tamil Nadu, entidades que también han mostrado un crecimiento sostenido en los últimos diez años. Esto indica que el estatus

⁷ D. Lockwood, "Should India Really Follow Modi's Gujarat Model?", *The Conversation*, 21 de mayo de 2014, en <http://theconversation.com/should-india-really-follow-modis-gujarat-model-26917> (acceso el 20 de julio de 2015).

⁸ M. Ghatak, P. Ghosh *et al.*, "Growth in the Time of UPA. Myth and Reality", *Economic and Political Weekly*, vol. XLIX, no. 16, abril de 2014, en <http://personal.lse.ac.uk/GHATAK/UPA-EPW.pdf> (acceso el 22 de junio de 2015).

⁹ D. Gupta, "Gujarat: What Miracle?", *The South Asian Idea Web Blog*, 18 de marzo de 2009, en <https://thesouthasianidea.wordpress.com/2009/03/18/gujarat-what-miracle/> (acceso el 23 de junio de 2014).

de Gujarat como un paradigma a seguir tendría que compartirse con los estados mencionados, donde el PIB ha sido superior al promedio nacional.¹⁰

Por otro lado, el modelo de desarrollo de Gujarat dejó una agenda pendiente en materia de distribución de los beneficios del crecimiento. El eje conductor del resonado modelo ha sido privilegiar al sector privado y el libre mercado. En este contexto, se ha impulsado la inversión privada y se ha fomentado una menor burocracia e intervención del Estado. Además se han hecho concesiones importantes en el cobro de impuestos para inversionistas; se han brindado facilidades para la adquisición de tierras a este mismo sector y se ha establecido una legislación laboral favorable a los empresarios.¹¹ La privatización de diversos sectores también ha sido un rasgo clave en las administraciones de Modi y un imán para los inversionistas. Con esto, se han delegado las responsabilidades del gobierno en las manos de corporativos y empresarios.¹² En otras palabras, el gobierno ha renunciado a asegurar un crecimiento con equidad al confiar exclusivamente en las fuerzas del mercado y los inversionistas.¹³

En tanto que los empresarios fueron determinantes en establecer las prioridades y criterios del desarrollo, la inversión se canalizó a la infraestructura en particular; 37 por ciento ha sido para desarrollo de puertos, caminos, sectores de energía y, asimismo, para desarrollar complejos industriales y el crecimiento del sector servicios. Si bien esta infraestructura ha sido algo positivo, no se ha establecido en los sitios más convenientes, pues en muchos casos tales desarrollos han afectado a asentamientos humanos ya existentes con serias implicaciones para la equidad y un alto costo ambiental.¹⁴ Es decir, el progreso también ha generado sus víctimas y son especialmente sectores marginados, por ejemplo, *adivasis* o grupos tribales. En la década de 1990, 40 por ciento de los desplazados por pro-

¹⁰ R. Hensmann, *op. cit.*

¹¹ D. Lockwood, *op. cit.*

¹² R. Hensmann, *op. cit.*

¹³ S. Nigam, "Gujarat and the Illusion of Development", *Kafila*, 23 de mayo de 2013, en <http://kafila.org/2013/05/23/gujarat-and-the-illusion-of-development-shipra-nigam/> (acceso el 26 de julio de 2015).

¹⁴ *Idem.*

yectos de desarrollo pertenecían a estos grupos y sumaban alrededor de 10 millones de personas.¹⁵

Como resultado de lo anterior, en cuestiones de desarrollo humano Gujarat no ha tenido un ejercicio positivo: la redistribución del ingreso no ha sido equitativa, tampoco en materia de salud, educación, alimentación u otros servicios los resultados han sido tangibles.¹⁶ Al volcar todos los privilegios y atención a los empresarios, Modi eludió el desarrollo de sectores sociales vulnerables. En 2012, 40 por ciento de la población del estado aún vivía bajo la línea de pobreza y satisfactores básicos como el abastecimiento de agua; en Gujarat es una asignatura pendiente, toda vez que personas de contextos rurales deben recorrer varios kilómetros en busca de este recurso.¹⁷ En este mismo año, Gujarat ocupaba el lugar número 23 de una lista de 28 estados en abatimiento de la mortalidad infantil.¹⁸

El desarrollo en Gujarat fue más visible en segmentos sociales específicos: sector urbano, clases medias hindúes y de manera enfática, en empresarios. Si los beneficios del progreso llegaron a enclaves urbanos hindúes, no fue así con los guetos de musulmanes que carecen de los servicios básicos. Tal es el caso de los habitantes de Juhapura, el asentamiento de musulmanes de mayores dimensiones en Gujarat que nunca fue visitado por Modi durante ninguna de sus administraciones.¹⁹ En esta área de Ahmedabad se asentaron musulmanes desplazados por los disturbios de 2002, y la infraestructura, los sistemas de transporte rápido, drenaje, instalaciones sanitarias, abastecimiento de energía eléctrica o agua potable son factores inexistentes.²⁰ Esta población, por el contrario, se ve forzada a vivir en condiciones precarias en zonas perjudiciales contiguas a tiraderos de basura.

¹⁵ SETU, "Development, Equity and Justice. Adivasi Communities in India in the Era of Liberalization and Globalization", Londres, abril 1998, p. 5.

¹⁶ D. Lockwood, *op. cit.*

¹⁷ R. Gowda, "Is the Development in Narendra Modi's Gujarat all Virtual?", *DNA*, 21 de abril de 2014, en www.dnaindia.com/analysis/standpoint-is-the-development-in-narendra-modi-s-gujarat-all-virtual-1980563 (acceso el 15 de junio de 2014).

¹⁸ D. Lockwood, *op. cit.*

¹⁹ S. Vaya, "Gujarat: 'We don't Want Modi or BJP' ", *First Politics*, 1 de mayo de 2014, en www.firstpost.com/politics/gujarat-we-dont-want-modi-or-bjp-say-muslims-in-juhapura-1503671.html (acceso el 16 de julio de 2014).

²⁰ M. Langa y D. Gadhavi, "Ahmedabad's Segregated Muslims", *Aljazeera English*, 30 de abril de 2014, en www.aljazeera.com/indepth/inpictures/2014/04/pictures-ahmedabad-segregated-m-201442316259141306.html (acceso el 18 de mayo de 2014).

Una visión panorámica de los gobiernos del Congreso y del BJP muestra que las diferencias entre un gobierno de izquierda y uno arraigado en una ideología de derecha hindú no son mayúsculas. Ambos gobiernos han mostrado una insensibilidad social para con los sectores más vulnerables. En este sentido, diversos teóricos han inquirido sobre la forma que cobra el Estado bajo los lineamientos de un gobierno de derecha hindú. En otras palabras, la pregunta es si existe un estilo de gobierno distintivamente hindú; si el ejercicio de gobierno asume un enfoque distinto de la relación entre el Estado y sus ciudadanos; si, de hecho, esta forma reestructura al Estado y deteriora la democracia.²¹

Una aproximación a ambas prácticas gubernamentales revela que sean de izquierda, derecha o de centro, el ejercicio político se desarrolla sustentado en un común denominador discernible sin importar la ideología partidista. Este elemento común de la clase política es lo que algunos analistas definen como economía del saqueo (*economy of loot*)²² para referir un tipo de administración con prácticas de corrupción que se apropia de los recursos públicos. Tales recursos son canalizados a las plataformas partidistas y actividades electoreras en la construcción de redes de clientelismo así como para fines privados.

Sin embargo, cuando se habla de minorías religiosas, la relación que establece un gobierno de derecha hindú con sus ciudadanos adquiere una dimensión significativa. En este contexto, observar la administración del ex jefe de gobierno de Gujarat, en particular su actuación en el contexto de violencia comunal, arroja evidencia de las repercusiones de un gobierno de derecha hindú que, trascendiendo una mera retórica hostil hacia grupos minoritarios, despliega dicha hostilidad con actos concretos. De manera que en la siguiente sección repasaremos los episodios de violencia de 2002 y la dudosa actuación de Modi en esos sucesos, y después examinaremos la construcción de su imagen como el gobernador del desarrollo y el progreso, para culminar con el análisis de su victoria como primer ministro de India en mayo de 2014.

²¹ T. B. Hansen, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 219-220.

²² *Ibidem*, p. 223.

Gobierno y violencia: disturbios antimusulmanes, Gujarat 2002

Antes de revisar la administración de Modi en Gujarat cabe considerar de manera sucinta el bagaje ideológico de esta figura, ya que es un factor relevante en su forma de ejercer la política. Narendra Modi inició su formación como activista hindú a muy temprana edad al pasar por las filas del Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), una agrupación polémica que fue determinante en el cimiento de una ideología de supremacismo hindú en su persona.²³ Esta organización, fundada en 1925, es el brazo militante de lo que se conoce como la Sangh Parivar o familia de organizaciones hindúes que —junto con el BJP— es la expresión política y el Vishva Hindu Parishad (VHP), el ala cultural, promueven una agenda de dominación del hinduismo y lo hindú sobre las manifestaciones culturales de las minorías. El proyecto que en conjunto desarrollan, denominado *hindutva* o hinduicidad, consiste en crear y establecer una identidad nacional de dimensión hindú como el marcador cultural por antonomasia. La agenda de *hindutva* incorpora una defensa de los derechos que, desde esta perspectiva, corresponderían al grupo mayoritario dentro de la nación “hindú” frente a los derechos que reclaman “minorías antinacionalistas”.²⁴ El RSS, por ejemplo, sostiene entre sus postulados que los no hindúes en India debían adoptar una cultura hindú y aprender a respetar al hinduismo, en otras palabras, dejar de ser “extranjeros” o si no permanecer en el país en un estatus subordinado sin poseer derechos de ciudadanos.²⁵

En el caso de Modi, él se ha asumido abiertamente como un nacionalista hindú y su actuación ha sido consecuente con esa postura al privilegiar la agenda de la mayoría hindú sobre la de minorías religiosas, en concreto, los musulmanes. Esto no se reduce específicamente a impulsar el desarrollo de sectores mayoritarios que tienen derecho a ese empuje como el

²³ R. Colvin y S. Bhattacharjya, “The Remaking of Narendra Modi”, *Reuters*, 12 de julio de 2013, p. 4, en <http://in.reuters.com/article/2013/07/12/india-modi-gujarat-bjp-idINDEE96B00Y20130712> (acceso el 15 de agosto de 2014).

²⁴ C. Bhatt, *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*, Oxford/Nueva York, Berg, 2001, p. 100.

²⁵ G. Puri, *Bharatiya Jana Sangh: Organisation and Ideology, Delhi: A Case Study*, Nueva Delhi, Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1980, p. 13.

resto de los ciudadanos, sino que ese favoritismo se ha traducido en actos lesivos para las minorías. El manejo de los disturbios de 2002 revela esta forma sectaria de conducir la política, como a continuación veremos.

Narendra Modi asumió la administración como jefe de gobierno de Gujarat en octubre de 2001, teniendo como plataforma política al BJP. No obstante, a unos cuantos meses de su administración, en febrero de 2002, tuvo lugar una violencia comunal de grandes proporciones entre sectores de hindúes y musulmanes. Los segundos más bien se convirtieron en el blanco de agresión de nutridos contingentes de hindúes que, según versiones oficialistas, buscaban resarcir el daño por un incendio ocurrido en una estación de tren en Gujarat.

Los acontecimientos se suscitaron cuando en febrero de 2002 un vagón de tren en el que venían peregrinos hindúes se incendió mientras estaba detenido en la estación de Godhra. Este grupo regresaba proveniente de Ayodhya, una ciudad que también tiene un historial trágico en cuanto a episodios de antagonismo entre comunidades, promovidos por políticos y organizaciones comunales. Los peregrinos venían de haber celebrado el décimo aniversario de la destrucción de un recinto islámico —una mezquita del siglo XVI— a manos de activistas hindúes que en 1992 fueron azuzados por líderes del BJP para la comisión de ese acto. El saldo de la quema del tren fue de casi 60 personas muertas, todas ellas hindúes. Una versión difundida del episodio es que un grupo de peregrinos se había confrontado con vendedores de té musulmanes y éstos, en represalia, le habían prendido fuego al tren. Sin embargo, existe gran controversia sobre el incendio, pues no se han dilucidado totalmente la causa ni los responsables, y según diversas investigaciones, incluyendo el reporte de una investigación de gobierno, el fuego pudo haberse iniciado de manera accidental.²⁶

Luego de la tragedia, se produjeron represalias por la quema del tren contra la comunidad de los presuntos incendiarios, a pesar de que no había claridad en quién inició o cómo se suscitó el siniestro. Las estadísticas registran entre mil y mil quinientos decesos, la mayoría de ellos

²⁶ K. S. Subramaniam, "Truth Behind the Fire in Sabarmati Express", *Mainstream Weekly*, vol. XLIX, no. 16, abril de 2011, en <http://www.mainstreamweekly.net/article2684.html> (acceso el 7 de enero de 2015).

musulmanes.²⁷ Los reportes de diversas organizaciones humanitarias denunciaron que el gobierno de Gujarat tuvo responsabilidad por omisión o comisión en los hechos de violencia. Los documentos coinciden en que no hubo espontaneidad en la violencia. Es decir, que las hostilidades fueron promovidas por agitadores, mismos que no fueron detenidos por las instancias del gobierno del estado; asimismo se concluye que no se trató de una reacción espontánea ante la quema del tren según versión difundida por el propio Modi. Los reportes de investigación de las organizaciones han documentado que la policía no intervino en los casos de agresión contra los musulmanes; que agitadores llevaban listas para identificar los negocios y tiendas que pertenecían a musulmanes para dismantelarlos en específico;²⁸ y que los policías que trataron de intervenir y detener a los pogromos fueron trasladados a otros sitios.²⁹ Los resultados de los reportes y los señalamientos hacia el manejo de los disturbios han enfatizado que las agresiones fueron posibles no como consecuencia de incompetencia administrativa sino como desenlace de un acto deliberado de permitir e incluso instigar a la violencia en contra de una comunidad concreta.³⁰

Modi ha estado bajo averiguación por parte de un equipo especial de investigación (SIT, por sus siglas en inglés), por su actuación. En una acción sin precedente se le llamó a declarar en 2010 y se ha concluido que no hay elementos para procesarlo, es decir, se le ha exonerado de toda responsabilidad. Esto a pesar de que existen testimonios de jefes policiales que refieren haber recibido órdenes para que dejaran que las masas “ventilaran su enojo” con la quema del tren.³¹ En este sentido, la Facultad de Leyes de la Universidad de Stanford ha señalado que en esos casos casi nunca hay

²⁷ Reporte de Amnistía Internacional, 2005, en www.amnesty.org/en/library/asset/ASA20/01/2005/en/110d0c4c-d53a-11dd-8a23-d58a49c0d652/asa200012005en.pdf (acceso el 13 de julio de 2014).

²⁸ J. Kuruvachira, *Politicisation of Hindu Religion in Postmodern India. An Anatomy of the World-views, Identities and Strategies of Hindu Nationalists in Bharatiya Janata Party*, Nueva Delhi, Rawat Publications, 2008, p. 263.

²⁹ *Ibidem*, p. 261.

³⁰ S. Thakur, “An Architect of Fractures, or, the Man Who Could be Prime Minister”, 14 de septiembre de 2013, en <http://sankarshanthakur.com/2013/09/14/an-architect-of-fractures-or-the-man-who-could-be-prime-minister/> (acceso el 5 de enero de 2015).

³¹ S. I. Jaleel y R. Bhan, “Gujarat Riots: Former Supreme Court Judge Says SIT Findings Incorrect”, *NDTV*, 12 de mayo de 2012, en <http://www.ndtv.com/article/india/gujarat-riots-former-supreme-court-judge-says-sit-findings-incorrect-209830> (acceso el 11 de diciembre de 2014).

convictos porque en realidad no se investiga de manera imparcial, y si no hay procesamiento es más bien por corrupción.³² Es decir, los niveles de impunidad son altos y no se quedan en las altas esferas sino que se hacen extensivos a diferentes instancias, por lo que prácticamente no hay convictos por los actos de agresión en ese episodio.³³ No obstante la exoneración de Modi, el político genera una sospecha permanente ante diversos segmentos sociales y organizaciones de derechos humanos.³⁴

Por otro lado, su insensibilidad como gobernante ha sido patente en sus afirmaciones que justificaban la violencia revanchista como respuesta supuestamente espontánea ante la quema del tren. Tales declaraciones, además, fueron consecuentes con su actitud hacia los campos de refugiados musulmanes, cuya comunidad en su conjunto fue señalada de manera irresponsable por Modi como culpable del incendio.³⁵ Entre otras cosas, los campamentos de refugiados no fueron establecidos por el gobierno del estado, que se negó a brindar rehabilitación a las víctimas de la violencia,³⁶ sino que fueron establecidos por organizaciones de asistencia islámicas. En este contexto, el gobierno estatal tampoco abasteció de los satisfactores básicos a los refugiados que fueron catalogados por el propio Modi como “fábricas de hacer bebés” en referencia a una supuesta reproducción exacerbada de los musulmanes; con retórica denigrante formulaba planteamientos públicos como “¿qué debemos hacer?, ¿habilitar campos de refugiados para ellos?, ¿queremos abrir centros de producción de bebés?”³⁷

El panorama mostrado indica que la forma de relacionarse de un gobierno de derecha hindú con sus ciudadanos que integran minorías culturales es un aspecto a todas luces relevante y cobra mucho mayor preemi-

³² “Modi: from Tea Boy to India’s Leader”, *Aljazeera English*, 27 de mayo de 2014, en www.aljazeera.com/news/asia/2014/05/modi-from-tea-boy-india-pm-20145139742599119.html (acceso el 4 de junio de 2014).

³³ Reporte de Human Rights Watch, “Compounding Injustice”, 1 de julio de 2003, en <http://www.hrw.org/es/reports/2003/06/30/compounding-injustice> (acceso el 18 de agosto de 2014).

³⁴ S. Thakur, “Pracharak to Pradhanmantri: Narendra Modi’s Extraordinary Journey”, 26 de mayo de 2014, en <http://sankarshanthakur.com/2014/05/26/pracharak-to-pradhanmantri-narendra-modis-extraordinary-journey/> (acceso el 5 de enero de 2015).

³⁵ J. Kuruvachira, *op. cit.*, p. 253.

³⁶ N. Sanghavi, *Gujarat at Cross-Roads*, Mumbai, Bharatiya Vidya Bhavan, 2010, p. 168.

³⁷ D. Gupta, *Justice Before Reconciliation. Negotiating a “New Normal” in Post-Riot Mumbai and Ahmedabad*, Nueva Delhi, Routledge, 2011, p. 25.

nencia cuando el gobierno central es conducido por un personaje de dicha filiación ideológica que, además, tiene un historial en el que abunda la suspicacia por el fracaso en la contención de la violencia.

Todo lo anterior abre interrogantes respecto a la forma en que Modi logró trascender las acusaciones por el manejo de Gujarat en 2002 y posicionarse políticamente como primer ministro de la India. Entre otros cuestionamientos cabe plantearse por qué toda la reverencia ha sido para el modelo económico de Gujarat cuando, como se ha señalado, otros estados como Maharashtra y Tamil Nadu también tienen un crecimiento económico que podría considerarse paradigmático. Sin lugar a dudas, la promoción del modelo de desarrollo de Gujarat, la construcción de ese estado como un ideal de crecimiento económico es un factor esencial en el posicionamiento de Modi que es necesario explorar.

Desde los hechos de Godhra, Modi utilizó como estrategia no hablar de lo ocurrido más allá de sus primeras declaraciones que justificaban la violencia. Dar evasivas o responder que los cuestionamientos por los disturbios iban encaminados a denostar la imagen de Gujarat y los gujaratis en conjunto fueron métodos utilizados para tratar de contrarrestar la imagen negativa del ex gobernador.³⁸ En contraste, se dio estímulo y promoción a proyectos de inversión en el estado que, como se ha revisado, fueron complacientes con los empresarios. Asimismo se creó el proyecto denominado Vibrant Gujarat, cumbres empresariales que tienen lugar cada año en la entidad desde 2003 para atraer inversión.

La dedicación de Narendra Modi en promocionar el impulso a la inversión y una administración que el líder calificaba de boyante fue un acto permanente de afirmación política. El gobernante no escatimó gastos para difundir lo que él anunciaba como los grandes logros en Gujarat. Con miras a lo anterior, de 2009 a 2013 contrató a la conocida firma estadounidense de relaciones públicas APCO Worldwide para que impulsara la imagen de Gujarat como un destino para inversionistas y a Modi como un gobernante progresista. Y con un costo cercano a \$25 000 dólares mensuales, APCO se hizo cargo de desarrollar la campaña para el proyecto de

³⁸ J. Kuruvachira, *op. cit.*, p. 255.

Vibrant Gujarat.³⁹ Debido al trato dado a corporativos, éstos fueron recíprocos con Modi por los privilegios recibidos; empresarios como Mukesh Ambani se refieren a él como “un líder con gran visión y claridad de objetivos”⁴⁰ y ha sido concebido como el redentor en un periodo considerado económicamente inestable.⁴¹ Incluso su apoyo hacia la candidatura de Modi como primer ministro se hizo palmario varios años antes de que la campaña comenzara, como fue el caso de los prominentes magnates Anil Ambani y Sunil Mittal, quienes desde 2009 manifestaban beneplácito por su posible candidatura.⁴²

Durante el periodo electoral de 2014, en el que Modi se postuló como candidato a primer ministro, su estrategia fue dar continuidad a su proyección como una figura progresista y con la promesa de replicar el crecimiento de Gujarat a nivel nacional. Su campaña para primer ministro giró en torno a enfatizar la prosperidad alcanzada durante los años de su administración en Gujarat que, como se ha referido, a pesar de haber logrado un crecimiento sostenido, dejó asignaturas pendientes en cuanto a índices de desarrollo humano para diversos segmentos de la población.

Aunado a la autopromoción de su gestión, Modi concentró sus esfuerzos en subrayar la corrupción del Congreso cuya imagen se había venido deteriorando desde el movimiento anticorrupción de 2011. Este mismo estandarte adoptado por el BJP tuvo sus repercusiones en contrarrestar el apoyo de los votantes para el Congreso. Sin embargo, un elemento de peso en la manera que culminó la elección fue la débil presencia de los contendientes políticos de Modi, empezando por su antagonista mayor Rahul Gandhi, candidato del Congreso. Miembro de la dinastía política más importante en India, los Nehru-Gandhi, este candidato tuvo que encarar no sólo las acusaciones de corrupción hacia su partido y un desarrollo

³⁹ B. Prabhakar, “How an American Lobbying Company APCO Worldwide Markets Narendra Modi to the World”, *The Economic Times*, 9 de diciembre de 2012, en http://articles.economic-times.indiatimes.com/2012-12-09/news/35689601_1_apco-worldwide-vibrant-gujarat-niira-radia (acceso el 27 de julio de 2014).

⁴⁰ N. Sanghavi, *op. cit.*, p. 204.

⁴¹ S. Hashmi, “Narendra Modi: India’s Economic Saviour?”, *BBC*, 17 de mayo de 2014, en <http://www.bbc.com/news/business-27412507> (acceso el 21 de enero de 2015).

⁴² N. Mehta, “Ashis Nandy vs. The State of Gujarat: Authoritarian Developmentalism, Democracy and the Politics of Narendra Modi”, *Gujarat Beyond Gandhi. Identity, Conflict and Society*, Nueva Delhi, Routledge, 2010, p. 172.

económico insignificante sino también la falta de identificación con el electorado y una campaña política que nunca cobró fuerza.⁴³ Por su parte, el otro candidato importante, Arvind Kejriwal del Aam Admi Party (AAP, partido del hombre común), quien también ha enarbolado la causa de corrupción señalando al Congreso y posteriormente al BJP, no era considerado una opción tan viable dado que en su trayectoria política figuraba su renuncia a unos cuantos meses de haber sido elegido como gobernador de Delhi en 2013.⁴⁴

De manera determinante, la elección de Modi reveló el cansancio de la gente hacia una coalición gobernante que no superó el marasmo económico y que hizo despliegues de corrupción a niveles exacerbados. Narendra Modi supo no sólo capitalizar el descontento social sino que aportó una importante contribución para exaltar los ánimos aún más contra la alianza encabezada por el Congreso. Asimismo, el triunfo de Modi indica su capacidad para vender un proyecto económico desarrollista que apelaba a la creencia o la esperanza de la gente de lograr un progreso incluyente. En entrevista concedida a Reuters, Modi fue contundente al afirmar: “creemos en el crecimiento incluyente, creemos que los beneficios de este desarrollo deben llegar hasta la última persona. Estamos haciendo un buen trabajo, por eso es que las expectativas son altas”.⁴⁵

El discurso del político ha enfatizado nociones de modernización, crecimiento y globalización que fueron atractivas para la población urbana como posibilidad de satisfacer sus necesidades económicas y también culturales. Esto último porque existe una coincidencia entre un proyecto de *hindutva* (hinduicidad) como marcador de identidad cultural con la idea de impulsar el desarrollo de esa comunidad mayoritaria por parte de las organizaciones hindúes que conforman la Sangh Parivar. Es decir, se trata de una noción de desarrollo que afianza su ideario en un proyecto

⁴³ J. Burke, “Narendra Modi’s Landslide Victory Shatters Congress Grip to India”, *The Guardian*, 16 de mayo de 2014, en <http://www.theguardian.com/world/2014/may/16/narendra-modi-victory-congress-india-election> (acceso el 14 de enero de 2015).

⁴⁴ W. Darlymple, *op. cit.*

⁴⁵ R. Colvin y S. Bhattacharjya, *op. cit.*, p. 8.

modernizador para la nación india equiparada con la comunidad hindú mayoritaria.⁴⁶

Instaurado como la alternativa de gobierno para los inversionistas, las clases medias y las bases del RSS —organización de voluntarios hindúes antes referida—, Modi encarna para cada sector en específico la concreción de sus aspiraciones. Los industriales ven la posibilidad de mayores canonjías y una apertura del gobierno como la que disfrutaron en Gujarat. Fue tanto lo que recibieron de la administración Modi que cuando enfrentaban problemas para invertir en otros estados, buscaban cobijo en Gujarat, tal y como lo hizo el magnate Ratan Tata.⁴⁷ Por su parte las clases medias reclaman la garantía de una mejora económica y poner freno a la creciente afirmación de las minorías religiosas. Y grupos fundamentalistas hindúes como el RSS buscan con Modi la ocasión de instaurar una *hindu rashtra* o una nación hindú.⁴⁸

El apoyo hacia Modi por parte de estos segmentos de la población está revestido de cierto rasgo de naturalidad. Sin embargo, actores sociales que no están en este espectro y no parecen ser beneficiarios del proyecto del político también decidieron favorecer a Modi con su voto. Esto porque el discurso de desarrollo se ha hecho acompañar de la idea de equidad como consecuencia lógica e inmediata de la modernización y el desarrollo.⁴⁹ Es decir, como si estos aspectos espontáneamente dieran paso por sí mismos a una derrama de beneficios para todos los sectores de la población. Este ideal de prosperidad económica influyó en que los votantes se inclinaron hacia Modi en las elecciones. De igual forma, el hartazgo de la corrupción ejercida durante la administración del Congreso fue otro elemento relevante, pues sectores amplios de la población aunque no comulgaban con una ideología fundamentalista hindú vieron en Modi la única posibilidad de liberarse del Congreso.

El apoyo electoral del que Modi fue depositario revela un aspecto preocupante a destacar entre sectores de la sociedad india. Se trata de la de-

⁴⁶ T. Bobbio, "From Ahmedabad to Karnavati", *Globalisation, Diaspora and Belonging. Exploring Transnationalism and Gujarati Identity*, Nueva Delhi, Rawat, 2014, p. 256.

⁴⁷ N. Mehta, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁸ R. Puniyani, "Modi Coming to Power: An Appraisal", Academia.edu, 2014, en http://www.academia.edu/8781597/Modi_coming_to_Power_An_Appraisal (acceso el 19 de febrero de 2015).

⁴⁹ T. Bobbio, *op. cit.*, p. 258.

cisión de los votantes de eludir la agenda pendiente de las hostilidades en Gujarat. Esta postura es una reverberación lamentable de la propia actitud desdeñosa de Modi hacia los afectados por los disturbios. En otras palabras, la disposición de preservar el silencio y la no resolución de la tragedia en Godhra denota que los aspectos de justicia social y derechos humanos quedaron subordinados a una cuestión aspiracional de sectores de la población que buscan legítimamente mejores niveles de vida en su escala de prioridades.

Más que el reconocimiento a sus gestiones en materia económica y siguiendo una observación cuidadosa de la trayectoria de Modi, lo que se le debe reconocer sin cortapisas es su habilidad para reinventarse políticamente en los momentos coyunturales. De ser un fundamentalista hindú, un político comunalista que fomenta la polarización social y que menosprecia los derechos humanos, Modi logró transfigurar su imagen en la del líder de la administración eficiente, capaz de atraer inversiones para emprender proyectos de desarrollo. En tales percepciones antagónicas está la clave para entender tanto las preocupaciones de sectores sociales que lamentaron su victoria como el alcance del político hacia segmentos de la población que no coinciden con su tendencia de supremacismo hindú.

Con su llegada al gobierno central y en un intento por moderarse, Modi ha apelado a una retórica de integración, pero ésta no ha tenido lugar en su gabinete, pues todos los ministros que ha nombrado pertenecen al BJP. Entre los personajes designados están individuos polémicos como Uma Bharti, quien participó activamente en la campaña por la demolición de la mezquita del siglo XVI a manos de activistas hindúes en la década de 1990 en Ayodhya. Aunado a lo anterior, la ministra de Asuntos de Minorías Najma Heptullah, nombrada por Modi, no inspiraba mayor confianza debido a que afirmó que los musulmanes en India no eran una minoría a pesar de que constituyen sólo 14 por ciento de la población.⁵⁰ Esta consideración lesiona los derechos de los musulmanes al ser considerados en dicha categoría social.

⁵⁰ I. Ahmad, "Are India's Muslims a Minority?", *Aljazeera English*, 5 de junio de 2014, en <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2014/06/are-india-muslims-minority-201463122145787274.html> (acceso el 6 de junio de 2014).

El punto más preocupante es que no se trata de una hostilidad discursiva. La insensibilidad hacia las minorías y grupos marginados se hace presente en el gobierno actual del BJP con hechos concretos. En Mumbai, por ejemplo, donde 60 por ciento de la población vive en asentamientos irregulares, la tendencia por parte del gobierno ha sido desplazar a esos sectores de los lugares que habitan precariamente para desarrollar infraestructura, pero sin dar solución al problema habitacional de los residentes de estas zonas. Los moradores de Mandala, en Mumbai, un barrio pauperizado habitado mayormente por musulmanes y dalits o intocables, se ha aglutinado en torno al movimiento Ghar Bachao Ghar Banao (Salven la Vivienda, Construyan Vivienda) para combatir el proyecto de desalojo al que el BJP ha dado su aprobación, siendo omiso en la construcción de vivienda social para los residentes de Mandala. De manera que si no se trata de un sentimiento antiislámico, sí se advierte indiferencia hacia sectores marginados, mismos que durante su administración en Gujarat fueron relegados.⁵¹

Al completarse un año del gobierno de Modi en mayo de 2015, las cifras parecen arrojar un positivo 7.3 por ciento en crecimiento del PIB.⁵² Sin embargo, la problemática principal es garantizar que los beneficios de esas estadísticas optimistas se hagan extensivos a todos los sectores de la población y no sólo a grupos privilegiados. En esto será importante observar si la ruta que sigue el crecimiento continuará siendo trazada por empresarios y no por el gobierno, como ocurrió en las administraciones regionales de Modi.

De todo lo anterior se puede referir que, aunque no hay un estilo de gobierno distintivamente hindú, sí hay un aspecto esencial para ser observado y es, como ya se mencionó, la relación que un gobierno de esta tendencia establece con sus ciudadanos, en particular con los que integran las minorías culturales. En todo caso el historial de Modi con medidas polémicas que ha asumido en diversos momentos siembra desconfianza, como

⁵¹ J. Iqbal, "Homeless Fight for Their Rights in India's Mumbai", *Aljazeera English*, 13 de julio de 2015, en <http://www.aljazeera.com/indepth/inpictures/2015/07/homeless-fight-rights-india-mumbai-150708090614314.html> (acceso el 13 de julio de 2015).

⁵² R. Pandhail y K. Kadam, "Economy During Modi's First Year as PM", *F. Business*, 26 de mayo de 2015, en <http://www.firstpost.com/business/economy-during-modis-one-year-check-out-what-changed-and-what-did-not-2261150.html> (acceso el 27 de julio de 2015).

la ley anticonversión —que buscó aprobar en 2003 para evitar las conversiones al islam y el cristianismo— o la expulsión de religiosas católicas que brindaban sus servicios en el hospital de leprosos de Ahmedabad, o algo más reciente, la omisión de la palabra “secular” de una versión de la Constitución distribuida por el BJP. Dicha desconfianza descansa sobre bases sólidas dado que en las administraciones regionales de Modi se ha registrado un trato característico hacia las minorías musulmanas, uno de marginación, así como de confrontación abierta para esos sectores. Es por eso que un aspecto imprescindible en su gestión debe ser la construcción de relaciones equitativas con todos los sectores sociales, aunque no deben dejar de demandarse otros factores que normalmente figuran en la agenda ciudadana, como son el crecimiento económico, la rendición de cuentas y la erradicación de las prácticas de corrupción. No obstante, sólo en la medida en que se trate de un crecimiento incluyente se podrá entonces hablar de un modelo económico paradigmático.

Referencias

- Ahmad, I., “Are India’s Muslims a Minority?”, *Aljazeera English*, 5 de junio de 2014, en <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2014/06/are-india-muslims-minority-201463122145787274.html> (acceso el 6 de junio de 2014).
- Bhatt, Chetan, *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*, Oxford/Nueva York, Berg, 2001.
- Bobbio, T., “From Ahmedabad to Karnavati”, *Globalisation, Diaspora and Belonging. Exploring Transnationalism and Gujarati Identity*, Nueva Delhi, Rawat, 2014, pp. 255-276.
- Burke, J., “Narendra Modi, What Does his Victory Mean for America, China and Pakistan?”, *The Guardian*, 19 de mayo de 2014, en <http://www.theguardian.com/world/2014/may/19/narendra-modi-india-election-victory-america-china-pakistan-world> (acceso el 3 de julio de 2015).
- , “Narendra Modi’s Landslide Victory Shatters Congress Grip to India”, *The Guardian*, 16 de mayo de 2014, en <http://www.theguardian.com/world/2014/may/16/narendra-modi-victory-congress-india-election> (acceso el 14 de enero de 2015).
- Colvin, R. y S. Bhattacharjya, “The Remaking of Narendra Modi”, *Reuters*, 12 de julio de 2013, en <http://in.reuters.com/article/2013/07/12/india-modi-gujarat-bjp-idINDEE96B00Y20130712> (acceso el 15 de agosto de 2014).

- Darlymple, W., "Narendra Modi: Man of the Masses", *New Statesman*, 12 de mayo de 2014, en www.newstatesman.com/politics/2014/05/narendra-modi-man-masses (acceso el 23 de junio de 2014).
- Ghatak, M., P. Ghosh *et al.*, "Growth in the Time of UPA. Myth and Reality", *Economic and Political Weekly*, vol. XLIX, no. 16, abril de 2014, en <http://personal.lse.ac.uk/GHATAK/UPA-EPW.pdf> (acceso el 22 de junio de 2015).
- Gowda, R., "Is the Development in Narendra Modi's Gujarat all Virtual?", *DNA*, 21 de abril de 2014, en www.dnaindia.com/analysis/standpoint-is-the-development-in-narendra-modi-s-gujarat-all-virtual-1980563 (acceso el 15 de junio de 2014).
- Gupta, D., "Gujarat: What Miracle?", *The South Asian Idea Web Blog*, 18 de marzo de 2009, en <https://thesouthasianidea.wordpress.com/2009/03/18/gujarat-what-miracle/> (acceso el 23 de junio de 2014).
- _____, *Justice Before Reconciliation. Negotiating a 'New Normal' in Post-Riot Mumbai and Ahmedabad*, Nueva Delhi, Routledge, 2011.
- Hansen, T. B., *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Hashmi, S., "Narendra Modi: India's Economic Saviour?", *BBC*, 17 de mayo de 2014, en <http://www.bbc.com/news/business-27412507> (acceso el 21 de enero de 2015).
- Hensman, R., "The Gujarat Model of Development. What Would it Do to the Indian Economy?", *Economic and Political Weekly*, vol. XLIX, no. 11, marzo de 2014, en www.epw.in/web-exclusives/gujarat-model-development.html (acceso el 13 de junio de 2014).
- Iqbal, J., "Homeless Fight for their Rights in India's Mumbai", *Aljazeera English*, 13 de julio de 2015, en <http://www.aljazeera.com/indepth/inpictures/2015/07/homeless-fight-rights-india-mumbai-150708090614314.html> (acceso el 13 de julio de 2015).
- Jaleel, S. I. y R. Bhan, "Gujarat Riots: Former Supreme Court Judge Says SIT Findings Incorrect", *NDTV*, 12 de mayo de 2012, en <http://www.ndtv.com/article/india/gujarat-riots-former-supreme-court-judge-says-sit-findings-incorrect-209830> (acceso el 11 de diciembre de 2014).
- Kuruvachira, J., *Politicisation of Hindu Religion in Postmodern India. An Anatomy of the Worldviews, Identities and Strategies of Hindu Nationalists in Bharatiya Janata Party*, Nueva Delhi, Rawat Publications, 2008.
- Langa, M. y D. Gadhavi, "Ahmedabad's Segregated Muslims", *Aljazeera English*, 30 de abril de 2014, en www.aljazeera.com/indepth/inpictures/2014/04/pictures-ahmedabad-segregated-m-201442316259141306.html (acceso el 18 de mayo de 2014).

- Lockwood, D., “Should India Really Follow Modi’s Gujarat Model?”, *The Conversation*, 21 de mayo de 2014, en <http://theconversation.com/should-india-really-follow-modis-gujarat-model-26917> (acceso el 20 de julio de 2015).
- Mehta, N., “Ashis Nandy vs. The State of Gujarat: Authoritarian Developmentalism, Democracy and the Politics of Narendra Modi”, *Gujarat Beyond Gandhi. Identity, Conflict and Society*, Nueva Delhi, Routledge, 2010, p. 156-183.
- “Modi: from Tea Boy to India’s Leader”, *Aljazeera English*, 27 de mayo de 2014, en www.aljazeera.com/news/asia/2014/05/modi-from-tea-boy-india-pm-20145139742599119.html (acceso el 4 de junio de 2014).
- Nigam, S., “Gujarat and the Illusion of Development”, *Kafila*, 23 de mayo de 2013, en <http://kafila.org/2013/05/23/gujarat-and-the-illusion-of-development-shi-pra-nigam/> (acceso el 26 de julio de 2015).
- Prabhakar, B., “How an American Lobbying Company APCO Worldwide Markets Narendra Modi to the World”, *The Economic Times*, 9 de diciembre de 2012, en http://articles.economictimes.indiatimes.com/2012-12-09/news/35689601_1_apco-worldwide-vibrant-gujarat-niira-radia (acceso el 27 de julio de 2014).
- Pandhatil, R. y K. Kadam, “Economy During Modi’s First Year as PM”, *F. Business*, 26 de mayo de 2015, en <http://www.firstpost.com/business/economy-during-modis-one-year-check-out-what-changed-and-what-did-not-2261150.html> (acceso el 27 de julio de 2015).
- Puniyani, R., “Modi Coming to Power: An Appraisal”, Academia.edu, 2014, en http://www.academia.edu/8781597/Modi_coming_to_Power_An_Appraisal (acceso el 19 de febrero de 2015).
- Puri, G., *Bharatiya Jana Sangh: Organisation and Ideology, Delhi: A Case Study*, Nueva Delhi, Sterling Publishers Pvt. Ltd., 1980.
- Reporte de Amnistía Internacional, 2005, en www.amnesty.org/en/library/asset/ASA20/001/2005/en/110d0c4c-d53a-11dd-8a23-d58a49c0d652/asa200012005en.pdf (acceso el 13 de julio de 2014).
- Reporte de Human Rights Watch, “Compounding Injustice”, 1 de julio de 2003, en <http://www.hrw.org/es/reports/2003/06/30/compounding-injustice> (acceso el 18 de agosto de 2014).
- Sanghavi, N., *Gujarat at Cross-Roads*, Mumbai, Bharatiya Vidya Bhavan, 2010.
- SETU, “Development, Equity and Justice. Adivasi Communities in India in the Era of Liberalization and Globalization”, Londres, abril de 1998.
- Sjoblom, D. y J. Farrington, “The Indian National Rural Employment Guarantee Act: Will it Reduce Poverty and Boost the Economy?”, *Overseas Development Institute*, 2008, en <http://www.odi.org/publications/440-indian-national-rural-employment-guarantee-act-will-reduce-poverty-boost-economy> (acceso el 21 de julio de 2015).

- Subramaniam, K. S., "Truth Behind the Fire in Sabarmati Express", *Mainstream Weekly*, vol. XLIX, no. 16, abril de 2011, en <http://www.mainstreamweekly.net/article2684.html> (acceso el 7 de enero de 2015).
- Thakur, S., "An Architect of Fractures, or, the Man Who Could be Prime Minister", 14 de septiembre de 2013, en <http://sankarshanthakur.com/2013/09/14/an-architect-of-fractures-or-the-man-who-could-be-prime-minister/> (acceso el 5 de enero de 2015).
- , "Pracharak to Pradhanmantri: Narendra Modi's Extraordinary Journey", 26 de mayo de 2014, en <http://sankarshanthakur.com/2014/05/26/pracharak-to-pradhanmantri-narendra-modis-extraordinary-journey/> (acceso el 5 de enero de 2015).
- Vaya, S., "Gujarat: 'We don't Want Modi or BJP'", *First Politics*, 1 de mayo de 2014, en www.firstpost.com/politics/gujarat-we-dont-want-modi-or-bjp-say-muslims-in-juhapura-1503671.html (acceso el 16 de julio de 2014).
- Visvanathan, S., "Decadence and Decline. An Obituary for Ten Years of the United Progressive Alliance", *The Caravan. A Journal of Politics and Culture*, 1 de mayo de 2014, en <http://www.caravanmagazine.in/perspectives/decadence-and-decline> (acceso el 15 de abril de 2015).

Alternancia democrática en el sistema de partidos y su influencia en la política exterior

Mario González Castañeda

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa
Departamento de Humanidades

El sistema de partidos en India está configurado para canalizar y garantizar el pluralismo ideológico-político, social y cultural del país. Esas dos premisas se instrumentalizan mediante la existencia de partidos nacionales y regionales.¹ Este esquema promueve y alienta no solamente la conformación de alianzas políticas entre distintos actores, sino también la creación de contrapesos para asegurar la alternancia democrática en el poder. En la práctica, durante las primeras décadas del periodo poscolonial, el Partido del Congreso Nacional Indio (Partido del Congreso) dominó la política, haciendo parecer a la alternancia como una posibilidad inoperante. Paulatinamente, la alternancia arribó y ha sido efectiva en más de una ocasión. El objetivo de este trabajo es ofrecer una exploración descriptiva de las condiciones en las cuales ha tenido lugar la alternancia política en India y su influencia en la política exterior. Para ello, el análisis se divide en periodos; en cada uno se describe el contexto y las

¹ Un partido asegura el estatus de “nacional” cuando obtiene el seis por ciento de votos válidos en cuatro o más estados en las elecciones generales para la *Lok Sabha* (Cámara Baja o de Diputados del Parlamento bicameral), o para alguna asamblea legislativa estatal, o al ganar al menos cuatro asientos en la *Lok Sabha* en cualquier estado o estados. El estatus de “regional” se otorga cuando se asegura el seis por ciento de los votos válidos emitidos en un estado en las elecciones generales, ya sea para la *Lok Sabha* o la Asamblea Legislativa estatal. Election Commission of India, “Press Note”, Nueva Delhi, Election Commission of India, 2000, s/p, en <http://eci.nic.in/archive/press/current/PN05122k.htm> (acceso el 2 de febrero de 2015). Los partidos que han conservado históricamente su registro nacional son el Partido del Congreso Nacional Indio; Congreso Nacionalista; Partido Comunista de India; Partido Comunista de India (Marxista); Bharatiya Janata Party; Bahujan Samaj Party.

condiciones para la alternancia democrática y su posible influencia en la política exterior.

El ciclo de dominación de partido único, 1947-1977

Durante el periodo 1947-1977, el sistema de partidos fue dominado por el Partido del Congreso, sin llegar a tornarse en un régimen autoritario. Esto es posible en razón de la propia configuración de la dominancia. En la tipología de los sistemas de partidos desarrollada por Sartori se distinguen tres subtipos en donde un solo partido monopoliza el poder: 1) de partido único; 2) de partido hegemónico y 3) de partido predominante.² En el primero, no existen condiciones para el surgimiento de otros partidos. En el segundo, se observa la presencia de más de un partido, pero no tiene lugar la competencia: el sistema favorece a una sola organización. Finalmente, en el tercero, no sólo existen varios partidos, sino también están dadas las condiciones para la contestación del poder, es decir, la competencia es real y, por tanto, la alternancia es posible. En este último supuesto se ubica el periodo en cuestión.

La predominancia o dominación del Partido del Congreso se sustentó en los siguientes factores: las divergencias internas de los partidos de oposición, traduciéndose en su incapacidad por obtener un número suficiente de asientos en la *Lok Sabha*. Igualmente, la flexibilidad ideológica y programática del Partido del Congreso supuso el acomodo de demandas provenientes tanto de la izquierda como de la derecha. Por esa característica, Kothari denominó al Partido del Congreso como *partido de consenso*. De acuerdo con su análisis, en un sistema de partido dominante competitivo existen organizaciones contendientes desempeñando papeles disímiles: de consenso o de presión. Los partidos de presión son ubicados por Kothari en el *margen de presión*. En el partido de consenso se encuentran varias facciones actuando dentro de ese margen. Fuera de él “existen diversos grupos y partidos opositores, grupos disidentes del partido gobernante, así como otros grupos de interés e individuos importantes”.³ Dado

² G. Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, Madrid, Alianza, 1980, p. 160.

³ R. Kothari, “The Congress ‘System’ in India”, *Asian Survey*, vol. 4, no. 12, 1964, p. 1162.

que no son una verdadera opción de cambio por sus propias características, su papel es presionar, criticar e influenciar a las facciones contendientes en el partido gobernante, a fin no sólo de acomodar sus intereses, sino también *sensibilizarlo* políticamente. Finalmente, la estructura organizacional vertical partidista permitió una correcta distribución de recursos, cooptando a la burocracia, los líderes sociales, los grupos empresariales, los terratenientes y los intelectuales. El partido, por tanto, se convirtió en el interlocutor entre las exigencias y las demandas de los distintos sectores de la sociedad y el Estado.

Precisamente, dicha mediación pudo haberse reflejado, igualmente, en el diseño de la política exterior india durante ese periodo en particular. En el contexto de la Guerra Fría, el entonces primer ministro, Jawaharlal Nehru, buscó posicionar a India como un interlocutor entre el bloque capitalista y el bloque comunista, mediante la estrategia y la plataforma ideológica de la *no alineación*. La no alineación partía del supuesto de que las fricciones entre los dos bloques podrían ser contenidas si un país libre de cualquier alianza o bloque, como India, desempeñaba el papel de mediador.⁴ La estrategia fue vinculada con una plataforma ideológica fundamentada en la promoción del desarme, la no proliferación nuclear y la coexistencia pacífica.

Diplomáticos y políticos estadounidenses encontraron en la no alineación de India una política extremadamente titubeante e inoperante para la contención de la Unión Soviética; por ello, se incluyó a Pakistán en la Organización del Tratado Central (CENTO, por sus siglas en inglés). El CENTO, alianza militar formada en 1955, agrupaba al Reino Unido, Estados Unidos, Turquía, Iraq e Irán, y tuvo como propósito tender un “círculo sanitario” en contra del comunismo.

Ciertamente, el conflicto bipolar comenzó a influir en la política internacional. En la primera Conferencia Afroasiática de 1955 (Conferencia de Bandung), India intentó asumir el liderazgo de los países participantes, provocando un enfrentamiento con China. La postura india fue que la conferencia no debía transformarse en un bloque, sino que se redactara únicamente una declaración final. En tanto, la propuesta china fue que la conferencia se constituyera en una alianza política para hacer contrapeso

⁴ I. Abraham, “From Bandung to NAM: Non-Alignment and Indian Foreign Policy, 1947-1965”, *Commonwealth & Comparative Politics*, vol. 46, no. 2, 2008, pp. 195-219.

a Estados Unidos y a la Unión Soviética. La conferencia concluyó con una declaración final y con el riesgo permanente de división.⁵ Posteriormente, se creó el Movimiento de los Países No Alineados, al cual India se unió con ciertas reticencias. La intención del movimiento fue la descolonización de África y Asia, a la vez que se intentaba crear un tercer espacio en la política internacional. Para India, esta conferencia representó, igualmente, una valiosa oportunidad de convertirse en el principal —o en el único— interlocutor entre los países capitalistas y los comunistas, permitiéndole reforzar y consolidar su legitimidad internacional. Para China, el solo hecho de participar en la mencionada conferencia significó la fragmentación del aislamiento internacional fomentado en su contra por Estados Unidos. Asimismo, esa coyuntura le permitió ampliar su aceptación en la sociedad internacional acrecentando su capacidad de acción y de libertad de maniobra respecto de la Unión Soviética.

Por otro lado, la postura asumida por Nehru en la política internacional fue cuestionada desde sus inicios. Las críticas, realizadas por sectores conservadores del Partido del Congreso y partidos nacionalistas, señalaban un predominante idealismo en los principios de la no alineación, particularmente de la supuesta existencia de una moral internacional, a partir de la cual el Estado indio habría de defenderse. Los cuestionamientos se fueron incrementando, especialmente cuando la dirigencia china se propuso recuperar Tíbet. A este respecto, el gobierno indio había declarado desde 1947 que, aunque no tenía ningún interés territorial sobre Tíbet, si pretendía continuar ejerciendo los derechos comerciales heredados del periodo colonial.⁶ Por lo tanto, el anuncio de la “liberación” de Tíbet llevó a que el Ministerio de Defensa indio, el ala derecha del Partido del Congreso, los partidos nacionalistas, y algunos intelectuales, presionaran al gobierno para disuadir o convencer a China a no realizar dicha intervención. El Ministerio de Defensa indio consideraba la medi-

⁵ Véase J. Mackie, *Bandung 1955: Non-Alignment and Afro-Asiatic Solidarity*, Singapur, Didier Millet, 2005, y G. Kahin, *The Asian-African Conference: Bandung Indonesia, April 1955*, Nueva York, Cornell University Press, 1956.

⁶ Durante el periodo colonial, los británicos habían asegurado derechos para comerciar en esa región del imperio chino. Cuando surgieron ciertas diferencias, los británicos entraron en negociaciones directas con el dalái lama. El hecho fue interpretado por los tibetanos como un indicio de cierta autonomía y como un posible reconocimiento internacional. Véase S. Bhutani, *A Clash of Political Cultures: Sino-Indian Relations (1957-62)*, Nueva Delhi, Roli Books, 2004.

da como una acción beligerante, mientras que los últimos la calificaron como la invasión de un Estado independiente y soberano. Pero en suma, esos actores temían la pérdida de la influencia política india sobre esa región. Como una solución pragmática a la presión política y a las críticas en contra de su gobierno por no abogar por la causa tibetana en los foros internacionales, Nehru ofreció sus buenos oficios a la dirigencia china para que junto con los tibetanos pudieran encontrar una posible solución a sus desacuerdos. A finales del mes de agosto de 1950, las medidas tomadas por China indicaban que la campaña de liberación de Tíbet ya no era sólo una intención manifiesta; por el contrario, se estaba transformando en una realidad. En octubre de 1950, las fuerzas armadas chinas entraron a Tíbet, haciéndose del control de Lhasa, la capital.

A pesar de que la década de los cincuenta es conocida como los años del “*hindi-chini bhai*” (indios y chinos son hermanos),⁷ es decir, de fraternidad y solidaridad, en realidad es el periodo en el cual los desencuentros y la tensión entre India y China se fueron incrementado progresivamente. El gobierno indio otorgó asilo político al líder político-espiritual tibetano, dalái lama, y permitió el establecimiento del denominado gobierno en el exilio en su territorio. El punto más álgido se alcanzó a principios de 1962. La dirigencia china construyó una carretera más allá de la Línea McMahon, frontera disputada por China, pero reconocida por India. Durante varios meses se registraron escaramuzas entre los dos ejércitos en la zona, hasta el mes de octubre, cuando se declaró oficialmente el estado de guerra. En noviembre de ese año, el gobierno chino unilateralmente declaró el cese al fuego. Así, la no alineación fue sometida a un severo proceso de autocrítica como estrategia de política exterior. De hecho, grupos opositores, incluido un sector del Ministerio de Defensa y el presidente de la Comisión de Energía Atómica de India (CEA), Homi Jehangir Bhabha, comenzaron a contemplar la posibilidad de que el país iniciara no sólo la compra de equipos militares, sino también reforzar económicamente el programa nuclear indio sin excluir su vertiente bélica.⁸

⁷ Eslogan acuñado por el gobierno indio en el marco de la primera visita a India del primer ministro chino, Zhou Enlai, en 1954.

⁸ El programa nuclear indio data de mediados de los años cuarenta, cuando se formalizan las investigaciones de física cuántica en institutos especializados financiados por el aún Estado colonial. Es un proyecto cuyo objetivo se ha complejizado paulatinamente en razón del contexto

El escenario político nacional arriba descrito fue cambiando hacia finales de la década de los años sesenta, y es aquí cuando surge por primera vez la posibilidad de la alternancia. Por un lado, el desempeño electoral del Partido del Congreso se vio mermado en varios estados, ya sea por el triunfo de un partido regional (Tamil Nadu, partido DMK) o la coalición de varias fuerzas políticas regionales y nacionales (por ejemplo, en Kerala, el Partido Comunista de India encabezó al Frente Unido). Ello evidenció el trascendental papel de los partidos regionales en el sistema en los años por venir.

Por otro lado, el Partido del Congreso atravesó por un periodo de crisis interna, provocado por las diferencias entre las facciones más jóvenes, radicales y socialista del partido, con las facciones tradicionales y conservadoras, opuestas a cualquier cambio político. La crisis fue igualmente estimulada por la lucha por el control del partido entre la entonces primera ministra, Indira Gandhi, y los liderazgos tradicionales agrupados en el llamado “sindicato” (*syndicate*). Por ello, Indira Gandhi empleó una estrategia política muy bien diseñada e instrumentada para liberar a su gobierno de la influencia del “sindicato” y reposicionarse en el aparato del partido: la campaña *garibi hatao* (desterrar a la pobreza). Con ella estableció una relación personal con el electorado —algo inédito—, particularmente con los musulmanes, las castas bajas y los pobres. De esa forma, logró obtener la mayoría parlamentaria en las elecciones de 1971, y la crisis del partido concluyó con su escisión.

El liderazgo de Indira Gandhi transformó la forma de hacer política en India. El poder y el respaldo otorgado por las “mayorías populares” la llevaron a centrar el proceso de toma de decisión del país y del partido en su persona. Durante su primer gobierno (1971-1976), Indira seleccionó a

político. Inició con una justificación científico-económica: la generación de electricidad; sin embargo, los científicos involucrados se marcaron la meta de demostrar su capacidad de generación y manejo de tecnología “moderna”. Dada la ineficacia en la producción de energía eléctrica, los científicos han empleado la amenaza militar de China y Pakistán como argumento para la supervivencia del programa. Para ampliar el análisis, se recomienda revisar: I. Abraham, *The Making of the Indian Atomic Bomb. Science, Secrecy and the Postcolonial State*, Londres, Zed Books, 1998; G. Perkovich, *India's Nuclear Bomb*, Berkeley, University of California Press, 1999; S. Sagan, *Inside Nuclear South Asia*, Stanford (California), Stanford University Press, 2009, y M. González Castañeda y Bárbara Bavoleo, “Atomizando a la nación: la energía nuclear en el discurso de la nación de India”, *Memoria y Sociedad*, vol. 14, no. 29, 2010, pp. 125-142.

los candidatos de su partido a la *Lok Sabha*, a las gubernaturas y a las asambleas locales, suspendiendo así las elecciones internas. La estructura del partido, paulatinamente, se fue desinstitucionalizando. En palabras de Lloyd Rudolph y Susanne Rudolph, “esto marca el inicio de la política plebiscitaria y personal, y la desaparición de la mediación política”⁹

La conducción de la política exterior también cambió a lo largo de su gobierno. La plataforma ideológica de la no alineación no sufrió modificación alguna, pero ésta se reinterpretó y ejecutó de forma muy distinta. El resultado fue un considerable acercamiento político-diplomático y comercial con la Unión Soviética (una relación calificada como “especial”, según la propia Indira Gandhi), distanciándose de Estados Unidos. Además, le puso fin a la abstinencia militar, iniciándose un proceso de compra de armamento. El excesivo protagonismo en los asuntos nacionales también se proyectó en el ámbito regional. India intervino en el conflicto pakistaní de 1970-1971, cuyo resultado fue la creación de Bangladesh en 1971 y la posterior firma de los Acuerdos de Shimla (1972), en los cuales se estableció que la llamada “línea de control” sería reconocida paulatinamente como la frontera internacional.

Finalmente, India ensayó su primer artefacto nuclear en 1974. El evento, calificado oficialmente como *pacífico*, suscitó no sólo el rechazo internacional, sino también un conjunto de cuestionamientos en torno al compromiso de India respecto del régimen internacional de la no proliferación nuclear. De hecho, esos cuestionamientos empezaron a surgir desde finales de la década de los años sesenta, cuando se negociaba la firma del Tratado para la no Proliferación Nuclear. En los debates, India se opuso abiertamente a la creación de un régimen internacional para la limitación de la energía nuclear, bajo el argumento de que el tratado discriminaba entre Estados poseedores y no poseedores,¹⁰ y sólo otorgaba derechos a los poseedores para seguir empleando la tecnología nuclear con fines pacíficos (proliferación vertical), mientras que a los no poseedores les imponía la obligación de no adquirir, desarrollar ni producir energía atómica (proli-

⁹ Rudolph y Rudolph, citados A. Dey-Sharma, “The Party System: National”, *Politics India. The State-Society Interface*, Nueva Delhi, South Asian Publishers, 2004, p. 52.

¹⁰ El tratado reconoce como Estados poseedores de armamento nuclear únicamente a aquellos que hubiesen realizado un ensayo hasta antes de 1968, éstos son Estados Unidos, Rusia (antes Unión Soviética), Gran Bretaña, Francia y China.

feración horizontal). El tratado se firmó en 1968; India declinó firmarlo, poniendo en entredicho su posición en contra del arma nuclear.

La alternancia 1977-1979

A principios de 1975, el personalísimo estilo de gobernar de Indira Gandhi la enfrentó con diversos sectores de la sociedad. Algunos de ellos organizaron movimientos sociales,¹¹ hubo varias protestas estudiantiles, así como huelgas (de singular importancia la del sector ferroviario en 1974). El panorama político se agravó aún más por la crisis económica generada por el incremento de los precios del petróleo y de los insumos básicos, así como por el desempleo. La situación se volvió insostenible para el gobierno; por ello, el 26 de junio declaró el estado de emergencia. La justificación empleada por Indira Gandhi argüía “la existencia de una amenaza a la seguridad nacional, además de la alteración del orden público”. En el estado de emergencia (1975-1977), se suspendieron los derechos civiles; los líderes más importantes de la oposición fueron arrestados y se censuró a los medios de comunicación.¹² Asimismo, la implementación de “veinticinco medidas” representó gobernar por decreto.¹³

Es aquí donde el retorno a la democracia y la alternancia tuvieron lugar. En las elecciones de 1977, una coalición de fuerzas políticas, miembros disidentes del Partido del Congreso, así como de adversarios políticos al régimen de Indira Gandhi, decidieron presentarse a los comicios coaligados en el Janata Party, cuya plataforma política se puede resumir en la frase: “fuera Indira”. Los votantes dieron el triunfo al Janata Party, y los

¹¹ El de mayor relevancia por su estrategia gandhiana fue el encabezado por Jaiprakash Narayan, véase P. N. Dhar, *Indira Gandhi, the “Emergency” and Indian Democracy*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

¹² De acuerdo con el reporte de la Comisión Shah, nombrada para investigar los excesos cometidos por el gobierno durante el estado de emergencia, cerca de once mil personas fueron detenidas y encarceladas a lo largo de todo el país, algunas fueron torturadas durante su estancia en las prisiones (A. Lal, “40 Years on, Those 21 Months of Emergency”, *The Indian Express*, Nueva Delhi, s/p, 2015, en <http://indianexpress.com/article/explained/40-years-on-those-21-months-of-emergency/> (acceso el 20 de julio de 2015).

¹³ El controversial plan de gobierno incluyó la esterilización forzada de mujeres; para un excelente análisis del estado de emergencia, véase P. N. Dhar, *Indira Gandhi...*

resultados de esas elecciones significaron la primera derrota electoral del Partido del Congreso a nivel nacional.

El gobierno Janata tuvo una corta duración (1977-1979), en razón de la falta de cohesión, las pocas convergencias programáticas y la lucha por el liderazgo entre las distintas fuerzas integrantes del propio partido. Sin embargo, implementó varias medidas con repercusiones posteriores, por ejemplo, se nombró a la Comisión Mandal, con el objeto de reestructurar el sistema de cuotas¹⁴ y comenzaron los acercamientos políticos y diplomáticos con Estados Unidos y China.¹⁵

Coaliciones y alternancia rutinarias, 1980-2014

Este primer ejercicio de alternancia democrática terminó con el regreso del Partido del Congreso en 1980, pero no con mayoría parlamentaria y sí con una estructura sensiblemente reducida. De hecho, la década de los años ochenta representó un periodo de transición, originado por el paulatino declive electoral del Partido del Congreso; la reformulación ideológica del Bharatiya Janata Party (BJP), el Tercer Frente (coalición de partidos regionales); la reestructuración de los partidos a nivel nacional y regional, y los consecuentes cambios en las bases de los partidos.¹⁶

La reformulación ideológica de los partidos políticos no influyó en el diseño de la política exterior. De hecho, el gobierno de Rajiv Gandhi¹⁷ se caracterizó por la continuidad de la no alineación, pero las contradicciones aún eran persistentes. La continuidad discursiva a la no proliferación nuclear, por ejemplo, era concomitante con el apoyo al desarrollo de ojivas atómicas. De hecho, a pesar de que el gobierno consideraba que el pro-

¹⁴ El sistema garantiza un número determinado de asientos en la *Lok Sabha* y de matrículas en las universidades públicas a ciertos grupos reconocidos en la Constitución como *Other Backward Class* (OBC).

¹⁵ El entonces ministro de Asuntos Externos, Atal Bihari Vajpayee, realizó la primera visita de un alto funcionario indio a Beijing desde el conflicto militar, aunque ésta se vio opacada por los bombardeos chinos sobre Vietnam, considerado un aliado de India.

¹⁶ A. Dey-Sharma, *op. cit.*, p. 56.

¹⁷ Del Partido del Congreso, fue electo primer ministro de 1980 a 1989, tras el asesinato de su madre, Indira Gandhi, en 1980. Rajiv tenía muy poca experiencia política, debido a su poco interés en los asuntos públicos.

grama nuclear no estaba generando la cantidad de energía eléctrica proyectada para abastecer las necesidades del país, se autorizó su extensión y, además, el desarrollo de un programa balístico para poder desplegar el arsenal atómico.¹⁸ Asimismo, se apoyó la convocatoria a una conferencia internacional encargada de prohibir totalmente los ensayos nucleares.

En los foros internacionales se denunciaron las intervenciones extranjeras en otros países y, sin embargo, India intervino militarmente en Sri Lanka y las islas Maldivas. En el primer caso, las presiones internas¹⁹ propiciaron que el gobierno indio enviara un cuerpo de pacificadores indios al país, con el fin de derrotar a los separatistas tamiles, quienes demandaban la creación de un Estado independiente. En el segundo, también se enviaron tropas del ejército indio para hacer retornar al poder a un grupo político afín a los intereses indios. Finalmente, Rajiv Gandhi realizó la primera visita de estado a China desde 1962, restableciendo las relaciones políticas y diplomáticas entre los dos países. Durante la visita (1988), se creó una comisión binacional de nivel ministerial encargada de encontrar una solución al diferendo fronterizo. Igualmente, hubo un mayor acercamiento con Estados Unidos.

El legado del ciclo de dominación del Partido del Congreso, hacia el final de la década de los ochenta, reviste una importancia trascendental no sólo en términos de la calidad democrática del sistema de partidos, sino también en términos sociales y culturales. Kohli ofrece un ilustrativo análisis al respecto:

La fotografía que emerge es de una democracia funcionando dentro de los márgenes de una sociedad multinacional y una economía pobre. Es una fotografía de una democracia bajo considerable tensión. La democracia india está maltrecha por el incremento de las demandas de una variedad de grupos sociales politizados. Además, las normas de la democracia han sido debilitadas por los líderes, quienes no dan valor a los límites al poder personal impuestos por las instituciones. Las presiones

¹⁸ G. Perkovich, *op. cit.*

¹⁹ Algunos líderes políticos del estado de Tamil Nadu consideraban que India estaba obligada a ayudar militarmente a la minoría tamil en su conflicto con el Estado de Sri Lanka. Ante la negativa del gobierno central, los separatistas tamiles establecieron campos de entrenamiento en algunas zonas del estado; véase S. Krishna, *Postcolonial Insecurities India, Sri Lanka, and the Question of Nationhood*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.

dentro del Estado y de la sociedad, igualmente, han contribuido a la emergencia de un gobierno personalizado e ineficaz, así como a la violencia y a la corrupción en la vida política.²⁰

La sociedad, el ejército y la burocracia estaban peligrosamente politizados y radicalizados, particularmente por la sobreexposición de asuntos concernientes a la relación entre hinduistas y otras religiones,²¹ los casos de corrupción²² y el empleo del ejército en asuntos nacionales e internacionales.²³

Iniciados los años noventa, la democracia india transitó de un sistema de dominación de un solo partido a uno multipartidista con bases regionales.²⁴ El Frente Nacional no sólo fue el primer gobierno de coalición en esta nueva etapa de la democracia india, sino también la primera alianza integrada mayoritariamente por partidos regionales. Sin embargo, las divergencias entre los distintos liderazgos llevaron a una crisis, agravada por las movilizaciones sociales en algunas partes del país a causa del intento por aplicar las recomendaciones de la Comisión Mandal. El resultado fue la convocatoria anticipada de elecciones generales. Este intento fallido de gobierno coaligado hizo evidente, para algunos politólogos y académicos, la inoperancia de un sistema de partidos con bases regionales. Por ello, el BJP, partido supremacista hindú, comenzó a ser visto por el electorado como una alternativa política nacional.

²⁰ A. Kohli, "India's Democracy under Rajiv Gandhi, 1985-1989", en A. Kohli, *India's Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 305.

²¹ El caso Shah Bano, mujer musulmana divorciada y solicitante de pensión alimentaria, reactivó el debate sobre la derogación de las llamadas *Personal Laws* y la creación de un código civil uniforme, véase F. Agnes, "The Supreme Court, the Media and the Uniform Civil Code Debate in India", *The Crisis of Secularism in India*, Durham, Duke University Press, 2003, pp. 294-315.

²² El de mayor alcance en términos mediáticos y políticos para la trayectoria de Rajiv Gandhi fue el caso Bofors, empresa sueca de insumos militares ganadora de un contrato de compraventa de armas para el ejército indio; la asignación fue conseguida por el pago indebido de dinero a uno de los más cercanos colaboradores del primer ministro, véase R. Vohra, *The Making of India. A Historical Survey*, Armonk (Nueva York), M. E. Sharpe, 1997.

²³ El ejército fue desplegado en el estado indio de Jammu y Cachemira. También, se puede citar la movilización de tropas en zonas de litigio internacional con Pakistán y China. Esta acción no fue avisada a los respectivos gobiernos, provocando una escalada militar en ambos casos, véase S. Wolpert, *A New History of India*, Nueva York, Oxford University Press, 2009, y G. Perkovich, *op. cit.*

²⁴ A. Dey-Sharma, *op. cit.*

La debacle del Frente Nacional permitió al Partido del Congreso gobernar en minoría (1991-1996). El gobierno encabezado por Narasimha Rao²⁵ enfrentó una severa crisis financiera provocada por un déficit en la balanza de pagos y el retorno de trabajadores indios al inicio de la primera guerra del Golfo Pérsico. El resultado fue la liberalización de la economía: la rupia se devaluó; se dismanteló el sistema de licencias;²⁶ se privatizó a la mayoría de las empresas públicas,²⁷ y se disminuyeron las restricciones a la inversión directa nacional y extranjera. En el ámbito internacional, este gobierno sometió a la política exterior a un trascendental debate. La Guerra Fría había concluido, y la ideología de la no alineación perdió su razón de ser. En este escenario de reconfiguración geopolítica e ideológica fue necesario replantear las relaciones internacionales de India, así como sus alcances políticos y económicos. En suma: (re)definir su estatus internacional. Baldev Raj Nayar y T. V. Paul mencionan que:

Los elementos más importantes de la [nueva] estrategia [de la política exterior] fueron desarrollar una relación positiva con las grandes potencias, renunciar a la provocación y a la confrontación en su trato, resolver los problemas bilaterales de una manera práctica mediante la identificación de áreas de entendimiento como la base para la construcción de mutuas y benéficas relaciones, y evitar una postura ideológica-moral en los temas de prioridad.²⁸

El gobierno de Rao fue sucedido, nuevamente, por un gobierno coaligado: el del Frente Unido (1996-1998), integrado por partidos regionales y nacionales. El Frente Unido fue inestable, teniendo dos primeros minis-

²⁵ Ocupó varios ministerios durante los gobiernos de Indira Gandhi y Rajiv Gandhi. El asesinato del último durante la campaña electoral de 1989 y el rechazo de su viuda, Sonia Gandhi, a integrarse a la política provocaron una crisis de liderazgo partidista. Se consideró que la única figura experimentada, con reconocimiento popular y con el liderazgo necesario para cohesionar al partido era Narasimha Rao.

²⁶ Este sistema limitaba o ampliaba la participación privada en el mercado con el fin de evitar la formación de monopolios u oligopolios; sin embargo, el otorgamiento de permisos estuvo supeeditado a intereses políticos y económicos particulares, provocando corrupción, véase P. N. Dhar, *Evolution of Economic Policy in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003.

²⁷ Los ferrocarriles, la generación de energía nuclear y la producción de insumos militares permanecen como monopolios estatales.

²⁸ B. R. Nayar y T. V. Paul, *India in the World Order. Searching for Major-Power Status*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 201-209.

tros: H. D. Deve Gowda e I. K. Gujral, ambos duraron un año en el cargo respectivamente. El Frente Unido se planteó cambiar el manejo y conducción de la política exterior, particularmente en la región. Resultó imprescindible transformar la imagen *nuclearizada*, intervencionista y de intransigencia proyectada por India a sus estados vecinos. Se debía fomentar un mejor entendimiento a través del diálogo y el establecimiento de nuevos vínculos políticos, económicos, comerciales y culturales. El entonces ministro de Relaciones Exteriores, I. K. Gujral, sintetizó este nuevo enfoque:

La política de vecindad del gobierno del Frente Unido ahora descansa en cinco principios: primero, con países como Nepal, Bangladesh, Bhután, las Maldivas y Sri Lanka, India no les pide reciprocidad sino les ofrece todo lo que puede de buena fe y con confianza. Segundo, ningún país del Sur de Asia permitirá que su territorio sea utilizado en contra del interés de otro de la región. Tercero, nadie interferirá en los asuntos internos del otro. Cuarto, todos los países del Sur de Asia deberán respetar la integridad territorial y la soberanía de cada uno. Y finalmente, todos resolverán sus disputas por medio de negociaciones bilaterales pacíficas. Estos cinco principios observados escrupulosamente, transformarán, creo yo, la relación del Sur de Asia, incluyendo la tormentosa relación entre India y Pakistán, volviéndola amistosa y cooperativa.²⁹

Este aparente nuevo acercamiento político-diplomático con los países de la región no fue una alternativa a la conducción de la política exterior india, de hecho, se fundamentó en sus principios tradicionales y bajo el mismo esquema de resolución de problemas, es decir, en el ámbito bilateral.

En estas oscilaciones políticas, deben resaltarse tres temas. El primero de ellos es la retórica nacionalista del BJP. El *hinduvta*, ideología elitista definida sobre la base de la tradición hinduista de las castas superiores, es un proyecto político homogeneizador, vertical y excluyente. Es homogeneizador de los hinduistas; vertical en tanto que distingue entre castas superiores y castas inferiores, y excluyente de los grupos sociales no pertenecientes al hinduismo. Esta plataforma político-electoral fue cada vez más atractiva para más sectores de la sociedad por ser distinta a la de otros partidos nacionales y regionales, y novedosa por su planteamiento de un

²⁹ I. K. Gujral, citado en C. Raja Mohan, *Crossing the Rubicon. The Shaping of India's New Foreign Policy*, Nueva York, Palgrave, 2003, p. 241.

gobierno de la mayoría hinduistas para la mayoría hinduista.³⁰ El segundo tema a destacar es el resultado de la liberalización económica: crecimiento acelerado y sostenido, pero también el incremento de la disparidad social.³¹ El tercero, Atal Bihari Vajpeyee, candidato del BJP para el cargo de primer ministro, fue uno de los pocos en reactivar el debate público nuclear durante las campañas electorales de 1996 y 1998. Vajpeyee, abiertamente a favor de las armas nucleares, aseguró en ambas ocasiones que de ganar las elecciones autorizaría la realización de más ensayos nucleares para demostrar la superioridad de India en la política internacional.

La consolidación del sistema multipartidista con bases regionales se da en las elecciones de 1998 con el triunfo de la Alianza Nacional Democrática (National Democratic Alliance, NDA), encabezada por el BJP y otros partidos nacionales y regionales afines a su plataforma política. Una de las primeras decisiones tomadas por el nuevo primer ministro, Atal Bihari Vajpeyee, fue la autorización de cinco ensayos nucleares, realizados entre el 11 y el 13 de mayo, en Pokharan, Rajasthán. Con estos ensayos, el gobierno del BJP concluyó la postura nuclear ambivalente del Estado indio, formalizando el diseño de una política nuclear, pero al mismo tiempo, afirmándola como un instrumento coadyuvante en el ejercicio de la política exterior.

Las relaciones político-diplomáticas entre India y China se vieron severamente deterioradas tras la realización de esas pruebas. El gobierno del BJP utilizó un discurso nacionalista para contrarrestar la condena internacional. Esa estrategia fue articulada por el círculo más cercano de colaboradores del gobierno,³² quienes vaticinaron el rechazo generalizado de la

³⁰ P. S. Gosh, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*, Nueva Delhi, Manohar Publisher, 2001; T. Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999; C. Jaffrelot y T. Hansen (eds.), *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001; Y. K. Malik, *Hindu Nationalism in India. The Rise of Bharatiya Janata Party*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1994, y C. Jaffrelot (ed.), *Hindu Nationalism: A Reader*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

³¹ A. Panagariya, "India: A Global Economic Power? Revisiting The Past and Contemplating the Future", *Journal of International Affairs*, vol. 64, 2011, pp. 197-212, y C. Upadhyaya, "Imagining India: Software and the Ideology of Liberalization", *South African Review of Sociology*, vol. 40, no. 1, 2009, pp. 76-93.

³² El ministro de Defensa, George Fernandes, y el ministro de Asuntos Externos, Jaswant Singh.

sociedad internacional por las pruebas nucleares, además de posibles sanciones económicas, especialmente, de Estados Unidos. Precisamente, se buscó obtener el apoyo de Estados Unidos, justificando la realización de los ensayos por la amenaza militar que China representa para India.

La dirigencia china rechazó enérgicamente las acusaciones de India y condenó las pruebas nucleares por debilitar el régimen internacional de no proliferación nuclear. Asimismo, canceló la decimoprimer reunión del Grupo de Trabajo Conjunto (GTC) a celebrarse ese año en Beijing. A lo largo de ese año, igualmente, fueron suspendidos todos los contactos al más alto nivel. Todos esos eventos permitieron entrever un cambio radical de los esquemas de seguridad de la región, producto del aumento de la interacción política entre China e India, pero también un cambio forzado de la percepción que China tenía sobre India, el cual comenzó a gestarse desde el final de la década de los años ochenta. El liderazgo chino se encontró sorprendido y conmocionado porque India había puesto en peligro el proceso de reconciliación y el renovado diálogo y entendimiento entre los dos países. De igual forma, las acusaciones del gobierno indio pusieron en riesgo las negociaciones para resolver el diferendo de la frontera. Más aún, las pruebas nucleares obligaron a la dirigencia china a darse cuenta, de forma abrupta, de la nueva realidad de India, es decir, de un país cuya economía crecía de forma acelerada; de un país que adquiriría mayor “visibilidad” internacional, y de un país que se encaminaba a consolidarse como polo tecnológico, especialmente, en la industria de la información. La nueva imagen de India contrastaba con aquella de la década de los años cincuenta y finales de los setenta, en donde se percibía a India como un Estado burgués, con limitada autonomía y títere de los intereses imperialistas, ya sea de Estados Unidos o de la Unión Soviética. La dirigencia china atestiguaba así el final del siglo XX, considerado el siglo de China, al lado de India, cada vez más tecnologizada.

La NDA concluyó, por primera vez en la historia de los gobiernos coaligados, el periodo normal de cinco años, pero con un controversial legado: la severa radicalización de la política y la sociedad, con funestas consecuencias.³³ Con la intención de ganar las elecciones generales de 2004,

³³ Quizá el evento más evidente sea el asesinato de peregrinos musulmanes a manos de militantes del BJP, en el estado de Gujarat, en 2002.

el BJP y sus aliados organizaron una campaña política a partir, precisamente, del éxito económico: *India shining* (India resplandeciente). La estrategia se dirigió a las clases medias urbanas. Por su parte, el Partido del Congreso, bajo el liderazgo de Sonia Gandhi, se centró en el *aam aadmi* (el hombre común) o las “clases populares”, quienes no tenían cabida en esa *India resplandeciente*.

El electorado prefirió al Partido del Congreso y sus aliados de coalición: la Alianza Progresista Unida (United Progressive Alliance, UPA). La UPA fue conformada por varios partidos regionales seculares, quienes negociaron la creación de un Programa Común Mínimo (PCM). La firma del documento significó el respaldo parlamentario del Left Front (Partido Comunista de India, Partido Comunista de India-Marxista, Partido Socialista Revolucionario) y del Samajwadi Party y Bahujan Samaj Party, sin integrarse al gobierno coaligado. Asimismo, Sonia Gandhi, presidenta del Partido del Congreso, decidió no asumir el cargo de primer ministro, designando a Manmohan Singh para el cargo. La UPA se mantuvo en el poder por dos periodos consecutivos (2004-2009 y 2009-2014).

Los partidos regionales, por otro lado, han incrementado su participación en la política nacional en los tres últimos gobiernos. Esto se traduce, en la práctica, en el establecimiento de nuevos términos en la relación centro-estados sin las complicaciones inherentes a una reforma constitucional, pero también representa la supeditación de la agenda nacional a intereses extremadamente particulares, generando a su vez periodos importantes de inestabilidad política.

El triunfo del Partido del Congreso y sus aliados en las elecciones generales de 2009 generaron varios mitos. Se argumentó que el *voto mayoritario de los jóvenes* llevó a la victoria de la alianza. Se dijo que la participación de Rahul Gandhi, hijo de la presidenta del partido, evidenciaba el cambio generacional en el partido y en el gobierno, generándose una opción más atractiva para las juventudes del país. Paradójicamente, ese grupo de la sociedad no contribuyó significativamente a la reelección. De hecho, fueron los menos entusiastas en apoyar un segundo gobierno de la UPA. Entonces, ¿habrá sido la operación de sus políticas para el combate a la pobreza? Tanto los programas gubernamentales enfocados a aliviar las condiciones específicas de los más pobres en las zonas rurales

como aquellos destinados a mejorar la calidad de vida de los ciudadanos sin distinción de su perfil demográfico abonaron de manera parcial al triunfo en la urnas. “El gobierno, liderado por el Partido del Congreso en Nueva Delhi, también reforzó su gasto en iniciativas contra la pobreza con numerosas leyes, las cuales beneficiaron parcial o totalmente, a los grupos más pobres [por ejemplo] la Ley de Información de 2005, la Ley para la Protección de las Mujeres de la Violencia Doméstica de 2005, y la Ley Forestal de 2006”.³⁴ Si a esas iniciativas se suman otros programas/esquemas (las comidas de mediodía [*mid-day meals*], la campaña de higiene, y el esquema de empleo rural nacional), entonces, se infiere que, en efecto, los grupos más marginados de la sociedad y beneficiarios de esos programas fueron determinantes en las elecciones. Sin embargo, después de analizar las cifras oficiales de los comicios por estratos económicos, Manor concluye que dicho planteamiento es cierto no sólo para el Partido del Congreso, sino también para otros partidos. “Las cifras, asimismo, muestran que en la medida en que se asciende de estrato económico, los votos para el Partido del Congreso se incrementan ligeramente.”³⁵ El programa *Mid-day Meals* (MDM), implementado por el NDA, pero adoptado y adaptado por la UPA como política educativa, también representó un papel significativo en el éxito electoral. El programa en realidad fue una sentencia dictada por la Suprema Corte de India (2005), producto de una petición presentada por organizaciones no gubernamentales.³⁶

En materia educativa, es relevante resaltar las implicaciones y el significado que tuvo para el sistema de instrucción pública la reinstalación del National Council for Educational Research and Training (NCERT). La NDA no eliminó dicho organismo, pero tampoco renovó su mandato, llevando así a la creación de un ente especializado en la producción de libros de texto. Por ello, una de las primeras acciones del NCERT fue revisar, precisamente, los libros empleados en el sistema educativo público, a fin de en-

³⁴ J. Manor, “Did the Central Government’s Poverty Initiatives Help to Re-elect it?”, en L. Sáez y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012, p. 17.

³⁵ J. Manor, *op. cit.*, p. 19.

³⁶ S. Fennell, “Educational Exclusion and Inclusive Development in India”, en L. Sáez y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012, p. 42.

mendar la *saffronisation* de la educación.³⁷ Es oportuno resaltar que los incidentes de Gujarat de 2002 pudieron haber sido influidos por la alta polarización de la sociedad hacia otros grupos religiosos, particularmente el de musulmanes, producto de ese discurso supremacista propagado en las aulas. De hecho, se nota una evidente mejoría para las minorías religiosas tras el regreso del Partido del Congreso al poder. El hecho de que el gobierno haya creado el Comité Sachar, según Wilkinson, evidencia su compromiso no sólo por mejorar las condiciones de vida de las minorías, sino también por garantizar su acceso a la educación.³⁸ No obstante, las recomendaciones del comité, como las de otros tantos comités y comisiones, no han sido implementadas mediante los esquemas planteados y sugeridos.

El acceso a la educación durante los dos gobiernos de la UPA se vincula con uno más amplio: la discriminación positiva. Históricamente, el Partido del Congreso ha tenido una posición muy poco favorable a la creación de cuotas para minorías religiosas. Sin embargo, Bajpai, identifica un cambio en la ideología del partido y, por tanto, de la alianza que encabezó. Bajpai llega a esta conclusión a partir de un escrupuloso análisis de los debates legislativos. El autor compara la posición del Partido del Congreso respecto del reporte de la Comisión Mandal y el debate de 2005 para la creación de cuotas educativas para las OBC. Bajpai señala que, en el primer caso, la renuencia a favorecer dichos esquemas se centró en la eficacia de las cuotas basadas en la identidad como verdadero mecanismo de justicia social.³⁹

La política exterior también pasó por un importante periodo de transición entre los gobiernos de la NDA y la UPA. Un importante grupo de diplomáticos, estrategas, especialistas y políticos estimaron de suma importancia abandonar la retórica tercermundista del Estado indio y diseñar

³⁷ G. Singh, "UPA and Secularism", en L. Sáez y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012, p. 58. El neologismo político en inglés *saffronisation* captura y explica ampliamente la instrumentalización de la política nacionalista y supremacista realizada por el BJP, la cual ha buscado que el Estado indio adopte estrategias sociales basadas en la glorificación de la historia y la herencia cultural hindú, mientras se minimizan los recientes legados islámico y cristiano en India.

³⁸ S. Wilkinson, "The UPA and Muslims", en L. Sáez y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012, pp. 68-78.

³⁹ R. Bajpai, "Social Justice and Affirmative Action", en L. Sáez y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012, pp. 79-96.

una política más asertiva de las aspiraciones internacionales del país. También se consideró indispensable desplegar una diplomacia marcadamente comercial y no se descartó la posibilidad de desarrollar un arsenal nuclear como respaldo al nuevo papel del país.⁴⁰ De hecho, la política exterior del BJP se caracterizó por percibir en el exterior un escenario de incertidumbre y poca equidad entre los distintos actores de la política internacional. En esa visión *Realpolitik* de las relaciones internacionales la integridad territorial de la *hindu rashtra* (nación hindú) está constantemente amenazada y en riesgo.⁴¹ No fue por tanto sorprendente que el BJP revalorara el papel de la energía nuclear tanto en la política exterior como en la de seguridad, autorizando la realización de cinco pruebas nucleares en 1998. La salida de India del *clóset nuclear* no fue reprimida por el gobierno de la UPA.⁴² Por el contrario, firmó el *Acuerdo Indo-Estadounidense para los usos civiles de la energía nuclear*. El histórico acuerdo, concretado bajo los términos negociados por la NDA, reconocía a India como un Estado nuclear *de facto*, además de garantizar el acceso a tecnología nuclear mediante esquemas de transferencia y asesoramiento entre Estados Unidos e India. Inicialmente, los aliados de la UPA rechazaron el acuerdo. No obstante, su postura fue cambiando, salvo la de los partidos integrantes del Left Front, quienes argumentaron que un acuerdo de esa naturaleza supeditaría la política exterior india a los intereses de Estados Unidos.⁴³

Sin embargo, tanto la política exterior de la NDA como la de la UPA han sido conducidas bajo principios normativos, los cuales se fueron transformando en patrones conductuales. El primero de ellos es *ahimsa* (no violencia),⁴⁴ y el segundo *purna swaraj* (autogobierno, autodeterminación o au-

⁴⁰ J. Chiriyankandath, "Realigning India: Indian Foreign Policy after the Cold War", *The Round Table*, vol. 93, no. 374, 2004, pp. 199-211; C. Ogden, "Norms, Indian Foreign Policy and the 1998-2004 National Democratic Alliance", *The Round Table*, vol. 99, no. 408, 2010, pp. 303-315, y H. V. Pant, *India Negotiates its Rise in the International System*, Nueva York, Palgrave, 2008.

⁴¹ M. González Castañeda y B. Bavoleo, *op. cit.*

⁴² I. Abraham, "Contra-Proliferation: Interpreting the Meanings of India's Nuclear Tests in 1974 and 1998", *Inside Nuclear South Asia*, Stanford (California), Stanford University Press, 2009, pp. 106-136.

⁴³ "Bush's N-Assurances Mean Nothing: Left", *The Times of India*, 2008, en http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2008-10-10/india/27923022_1_hyde-act-atomic-energy-act-cpi-national-secretary (acceso el 10 de octubre de 2008).

⁴⁴ La estrategia de la no violencia, empleada durante el movimiento de independencia, buscó diferenciar entre la fuerza represora del Estado colonial y el carácter "pacífico" de la sociedad

tonomía), entendido como el ejercicio irrestricto de la soberanía del Estado.⁴⁵ Este último, particularmente, se ilustra con la posición asumida por el Estado indio en el tema de la proliferación nuclear: se debe conservar el derecho a decir si se emplea con fines civiles o militares. Por ello, la alternancia en el sistema de partidos no ha influido en su totalidad en la política exterior.

Finalmente, en las pasadas elecciones de 2014, donde cerca de ochocientos millones de ciudadanos estuvieron habilitados para votar (Election Commission for India, 2014) el principal socio de la UPA, el Partido del Congreso, sufrió una histórica debacle provocada por una pésima campaña electoral,⁴⁶ por los sonados casos de corrupción,⁴⁷ así como por la falta de cumplimiento de las promesas de campaña. En contraste, el BJP consiguió la mayoría parlamentaria, aunque ha preferido revivir la NDA. Los resultados de estas elecciones han confirmado una tendencia muy importante iniciada en 2009: el sensible decremento de la presencia de los partidos regionales en la *Lok Sabha*. Ello beneficia la estabilidad política y evita la regionalización de la agenda nacional.

Reflexiones finales

La alternancia en la democracia india parece ser más una norma que una aspiración en la vida política. Aunque, no ha estado exenta de periodos de autoritarismo, poca calidad democrática, polarización y radicalismo. La existencia de partidos nacionales y regionales puede llegar a focalizar la

india. Se sugiere revisar los siguientes trabajos: P. Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993; S. Khilnani, *The Idea of India*, Londres, Hamish Hamilton, 1997.

⁴⁵ Fue empleado discursivamente durante la última fase de independencia. Para comprender con mayor precisión las implicaciones de estos dos conceptos en la política exterior india, véase B. Prasad (ed.), *India's Foreign Policy: Studies in Continuity and Change*, Nueva Delhi, Vikas, 1979; A. Appadorai, *The Domestic Roots of India's Foreign Policy, 1947-1972*, Delhi, Oxford University Press, 1981.

⁴⁶ No se definió claramente un candidato al gobierno, aunque no se descartaba que el vicepresidente del partido, Rahul Gandhi, encabezará la lista. Asimismo, antes de la celebración de las elecciones, el entonces primer ministro, Manmohan Singh, descartó un tercer mandato, incrementando la incertidumbre.

⁴⁷ Particularmente los esquemas de concesión para la explotación de minas de carbón y del espectro de telefonía móvil.

agenda nacional a intereses extremadamente particulares; sin embargo, un sistema así no sólo es recomendable, sino que es imperativo para una sociedad multiétnica y plural como la india. En ese mismo tenor, se sitúan los gobiernos coaligados: ejercicios democráticos, demandados, ratificados y/o reprobados por los ciudadanos. Pueden llegar a tornarse en ejercicios caóticos, pero representan, implícitamente, la práctica permanente del diálogo y la negociación, dos elementos no claudicantes para una democracia.

Los vaivenes políticos por los cuales ha atravesado India han sometido a su democracia a importantes y significativas pruebas, y lejos de debilitarla, la han fortalecido. El disenso, otra cualidad y requisito de la democracia, ha estado presente en la política desde el movimiento de independencia, aunque la intolerancia y la represión han quedado igualmente registradas en la historia.

Esos son elementos característicos de la imagen internacional de India. Sin embargo, en materia de política exterior, aún no se encuentran los consensos para determinar el papel al cual aspira el Estado indio en la política internacional ni la estrategia que la habilite. La no alineación parece ser una práctica aún ejercida en las relaciones internacionales del país, por lo que no ha habido una alternancia.

Referencias

- Abraham, I., *The Making of the Indian Atomic Bomb. Science, Secrecy and the Postcolonial State*, Londres, Zed Books, 1998.
- , “Contra-Proliferation: Interpreting the Meanings of India’s Nuclear Tests in 1974 and 1998”, *Inside Nuclear South Asia*, Stanford, Stanford University Press, 2009, pp. 106-136.
- , “From Bandung to NAM: Non-Alignment and Indian Foreign Policy, 1947-1965”, *Commonwealth & Comparative Politics*, vol. 46, no. 2, 2008, pp. 195-219.
- Agnes, F., “The Supreme Court, the Media and the Uniform Civil Code Debate in India”, *The Crisis of Secularism in India*, Durham, Duke University Press, 2003, pp. 294-315.
- Appadorai, A., *The Domestic Roots of India’s Foreign Policy, 1947-1972*, Delhi, Oxford University Press, 1981.

- Bajpai, R., "Social Justice and Affirmative Action", en L. Sáez y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012, pp. 79-96.
- Bhutani, S., *A Clash of Political Cultures: Sino-Indian Relations (1957-62)*, Nueva Delhi, Roli Books, 2004.
- "Bush's N-Assurances Mean Nothing: Left", *The Times of India*, 2008, en http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2008-10-10/india/27923022_1_hyde-act-atomic-energy-act-cpi-national-secretary (acceso el 10 de octubre de 2008).
- Chatterjee, P., *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Chiriyankandath, J., "Realigning India: Indian Foreign Policy after the Cold War", *The Round Table*, vol. 93, no. 374, 2004, pp. 199-211.
- Dey-Sharma, A., "The Party System: National", *Politics India. The State-Society Interface*, Nueva Delhi, South Asian Publishers, 2004, pp. 49-74.
- Dhar, P. N., *Indira Gandhi, the "Emergency" and Indian Democracy*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.
- , *Evolution of Economic Policy in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003.
- Election Commission of India, "Press Note", Nueva Delhi, Election Commission of India, 2000, s/p, en <http://eci.nic.in/archive/press/current/PN05122k.htm> (acceso el 2 de febrero de 2015).
- , "Archives of General Election 2014, Highlights", Nueva Delhi, Election Commission of India, s/p, 2014, en http://eci.nic.in/eci_main/archiveofge2014/2%20-%20HIGHLIGHTS_04122014.pdf (acceso el 2 de febrero de 2015).
- Fennell, S., "Educational Exclusion and Inclusive Development in India", en L. Sáez y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012, pp. 39-52.
- González Castañeda, M. y B. Bavoleo, "Atomizando a la nación: la energía nuclear en el discurso de la nación de India", *Memoria y Sociedad*, vol. 14, no. 29, 2010, pp. 125-142.
- , "La política exterior india: entre la continuidad normativa y la irrupción institucionalizada", en A. Oropeza (coord.), *BRICS: el difícil camino entre el escepticismo y el asombro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2011, pp. 423-437.
- González, F., "El ciclo de dominación de un solo partido: México, India y Japón en perspectiva comparada", *Foro Internacional*, vol. XLIX, no. 1, 2009, pp. 47-68.
- Gosh, P. S., *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*, Nueva Delhi, Manohar Publisher, 2001.

- Hansen, T., *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Jaffrelot, C. (ed.), *Hindu Nationalism: A Reader*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- y T. B. Hansen (eds.), *The BJP and the Compulsions of Politics in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.
- Kahin, G., *The Asian-African Conference: Bandung Indonesia, April 1955*, Nueva York, Cornell University Press, 1956.
- Keay, J., *India: A History*, Nueva York, Grove Press, 2010.
- Khilnani, S., *The Idea of India*, Londres, Hamish Hamilton, 1997.
- Kohli, A., "India's Democracy under Rajiv Gandhi, 1985-1989", *India's Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 305-318.
- Krishna, S., *Postcolonial Insecurities India, Sri Lanka, and the Question of Nationhood*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.
- Kundra, J. C., *Indian Foreign Policy: 1947-1954. A Study of Relations with the Western Bloc*, Groninga, J. B. Wolters, 1956.
- Kothari, R., "The Congress 'System' in India", *Asian Survey*, vol. 4, no. 12, 1964, pp. 1161-1173.
- Lal, A., "40 Years on, Those 21 Months of Emergency", *The Indian Express*, Nueva Delhi, s/p, 2015, en <http://indianexpress.com/article/explained/40-years-on-those-21-months-of-emergency/> (acceso el 20 de julio de 2015).
- Lijphart, A., "The Puzzle of Indian Democracy: A Consociational Interpretation", *The American Political Science Review*, vol. 90, no. 2, 1996, pp. 258-268.
- Mackie, J., *Bandung 1955: Non-Alignment and Afro-Asiatic Solidarity*, Singapur, Editions Didier Millet, 2005.
- Malik, Y. K., *Hindu Nationalism in India. The Rise of Bharatiya Janata Party*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1994.
- Manor, J., "Did the Central Government's Poverty Initiatives Help to Re-elect it?", en L. Sáez y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012, pp. 13-25.
- "The Meaning of Verdict 2004", *The Hindu*, 2004, en <http://hindu.com/the-hindu/2004/05/14/stories/2004051406131000.htm> (acceso el 14 de mayo de 2004).
- Nayar, B. R. y T. V. Paul, *India in the World Order. Searching for Major-Power Status*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Ogden, C., "Norms, Indian Foreign Policy and the 1998-2004 National Democratic Alliance", *The Round Table*, vol. 99, no. 408, 2010, pp. 303-315.
- Panagariya, A., "India: A Global Economic Power? Revisiting The Past and Contemplating the Future", *Journal of International Affairs*, vol. 64, 2011, pp. 197-212.

- Pant, H. V., *India Negotiates its Rise in the International System*, Nueva York, Palgrave, 2008.
- Perkovich, G., *India's Nuclear Bomb*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- Prasad, B., *India's Foreign Policy: Studies in Continuity and Change*, Nueva Delhi, Vikas, 1979.
- Raja Mohan, C., *Crossing the Rubicon. The Shaping of India's New Foreign Policy*, Nueva York, Palgrave, 2003.
- Sáez, L. y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012.
- Sartori, G., *Partidos y sistemas de partidos*, Madrid, Alianza, 1980.
- Sagan, S., *Inside Nuclear South Asia*, Stanford, Stanford University Press, 2009.
- Singh, G., "UPA and Secularism", en L. Sáez y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012, pp. 55-67.
- Upadhyaya, C., "Imagining India: Software and the Ideology of Liberalization", *South African Review of Sociology*, vol. 40, no. 1, 2009, pp. 76-93.
- Varshney, A., "Is India Becoming more Democratic?", *The Journal of Asian Studies*, vol. 59, no. 1, 2000, pp. 3-25.
- Vohra, R., *The Making of India. A Historical Survey*, Armonk (Nueva York), M. E. Sharpe, 1997.
- Wilkinson, S., "The UPA and Muslims", en L. Sáez y G. Singh (eds.), *New Dimensions of Politics in India: The United Progressive Alliance in Power*, Londres, Routledge, 2012, pp. 68-78.
- Wolpert, S., *A New History of India*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.